عبد العزيز الدّوري

أوراق في التاريخ والحضارة

الجزء الأوّل

أوراق في علم التّاريخ



دار الغرب الإسلامي

عبد العزيز الدّوري

أوراق في التاريخ والحضارة

الجزء الأوّل

أوراق في علم التّاريخ



دار الغرب الإسلامي

الطبعة الأولى

١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

دار الغرب الإسلامي

ص. ب. 5787-113 بيروت

أوراق في التاريخ والحضارة

مقدمة

هذا هو عنوان الجزء الأول من مجموعة مقالات الأستاذ الدوري، ولعله يكون من مفاتيح الإبداع في دراسة التاريخ لدى الأستاذ الدوري التفاته المبكر زمنيًا والعميق فكريًا إلى علم التاريخ وفكرته في أصولها المبدئية وتحليلاتها الواقعية.

ففي سياق استجلاء مفهوم التاريخ جاءت مقالاته الثلاث الأولى: «التاريخ والحاضر» (١٩٦٤م) الذي سلّط الضوء فيه على نفي فكرة الحتمية التاريخية وبطلان التفسير الواحدي، ماديًا كان أو جغرافيًا أو سواهما. ثم جاءت مقالته: «نظرة إلى التاريخ» (١٩٦٩م) قدّم فيه إطارًا عامًا لآراء المذاهب السياسية والاجتماعية المختلفة وموقفها من تفسير التاريخ. ثم جاء مقالته التي حملت عنوان: «فلسفة التاريخ» التي تضمنت عرضًا تاريخيًا لأشهر مدارس الفلسفة الحديثة في النظر إلى التاريخ، جمع فيه بين جهود الفلاسفة وجهود المؤرخين في بناء فلسفة التاريخ.

وكان جهد الأستاذ الدوري منصبًا على التاريخ العربي، ليُبرز خصوصية هذا التاريخ، في مضامينه وفي مصادره؛ فقدّم أكثر من مقالة، كان منه مقالته: «كتابة التاريخ العربي» (١٩٩٢م) ومقالته الأخرى: «البحث في التاريخ العربي» (١٩٩٢م). ثم قام بإبراز أحد أهم جوانب الخصوصية في التاريخ العربي على نحو واضح في مقالته: «فترات التاريخ العربي: نظرة شاملة» (١٩٩٥م) التي قدّم فيها نظرية متكاملة لتحقيب التاريخ العربي، وتقسيم فتراته المختلفة، مستندة إلى طبيعة التطور في التاريخ العربي واتجاهاته.

وجاء اهتمام الأستاذ الدوري بمناهج المؤرخين ودراسة المصادر التاريخية جزءًا هامًا مكملاً لبناء نظرة جديدة للتاريخ العربي، ففي هذا السياق جاءت جملة من مقالات الأستاذ الدوري منها: «دراسة في سيرة النبي ﷺ ومؤلفها ابن إسحق» (١٩٦٥م) التي سلّط فيها الضوء على منهج ابن إسحق ومصادره، وبعض الأجزاء المخطوطة من الكتاب في حينها. ومقالته «الجغرافيون العرب وروسيا» (١٩٦٦م) الذي أبرز فيها تقدّم المصادر العربية في أخبارها عن بداية نشوء الدولة الروسية على غيرها من المصادر زمانيًا، كما حلّل مجموعة من المصادر التاريخية العربية المبكرة في مقالته:

«كتب الأنساب وتاريخ الجزيرة» (١٩٧٩م). وقدّم تقييمًا جادًا لكتاب «المختصر في تاريخ البشر» لمؤلفه أبو الفدا في مقالته: «أبو الفدا وتاريخه» (١٩٧٤م). وكانت له وقفات جادة مع العلامة ابن خلدون في بعض القضايا كموقف ابن خلدون من العرب في مقالته: «ابن خلدون والعرب» (١٩٦٢م) ليكشف بعضًا من غموض الموقف، ويزيل بعضًا مما أصابه من سوء الفهم أحيانًا أخرى.

وكانت مقالته «كتابة التاريخ عند العرب: الفكرة والمنهج» (١٩٨٧م) . محاولة لتقديم إطار شمولي لكتابة التاريخ عند العرب، تناول فيها فكرة الكتابة التاريخية العربية وأهم مناهجها منذ عصر نهضتها في العصر العباسي إلى العصر الحديث وأهم المشكلات التي واجهتها.

ومن قبل كانت مقالته التي حملت عنوان: «ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة سنة الأخيرة في دراسة التاريخ العربي: الدولة العباسية حتى سنة ٣٣٤هـ نموذجًا» (١٩٦٠م) فكانت محاولة مبكرة لدراسة الجهود التاريخية العربية في بدايات القرن العشرين وتقييمها.

وقد جاءت مقالات الأستاذ الدوري عن علم التاريخ لتكمل جهدًا مهمًا ومتميزًا لكتابة تاريخ التاريخ عند العرب كان قد بدأه في كتابه «بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب» (١٩٦٠م) الذي يعد الأول في بابه، وشق طريقًا لمن بعده.

د. زيد أبو الحاج

* * *

ملاحظات توجيهية على تدريس التاريخ العربي(١)

يشمل التاريخ العربي الذي ندرسه تاريخ العرب قبل الإسلام وتاريخهم في العصور الإسلامية حتى سقوط بغداد، هذا مع ملاحظة أن ما قبل الإسلام يدرس تمهيداً لدراسة تاريخهم في الإسلام.

ولتأكيدنا على هذه الفترة أسباب منها أنها فترة تكون فيها البلاد العربية وحدة سياسية ثقافية، أو ثقافية على الأقل، بالرغم من وجود التجزئة، سياسية أو غيرها. وفيها شعر سكان البلاد العربية بروابط الإسلام واللغة العربية والثقافة المشتركة وهي روابط قوية متينة على الرغم من كل عقبة. ومنها أن هذه الفترة على علاتها هي فترة سيادة العرب والمسلمين وهي فترة الإنتاج الحضاري والتقدم الفكري وهي فترة يسودها الطابع الديني. ولها ميزاتها الخاصة المشتركة في المجتمع والسياسة والأخلاق.

وقد اشتركت في تكوين تاريخ هذه الفترة شعوب غير عربية نخص منهم الفرس والترك بالذكر. ولكن الدولة كونها العرب، ودينها السائد والمنظم لحياتها هو دين النبي العربي، ولغتها هي اللغة العربية، والشعب الفعال فيها سياسيًا وثقافيًا هو الشعب العربي. كما أن العرب خلقوا الجو الموحد والبيئة المناسبة لنمو الحضارة المشتركة. ومع هذا فللشعوب الأخرى أهميتها ودورها الذي هو مثل لما للتعاون والجو الحر من أثر مهم في نمو الحضارة وفي ازدهارها.

ولكي نضمن هذا التوجيه في تدريس التاريخ العربي نرى من الواجب على مدرسي التاريخ أن يتفهموا الأسس التالية ويحاولوا جهدهم تطبيقها عند تدريسه:

١ ـ تاريخ الأمة العربية:

من الضروري أن يدرس التاريخ العربي باعتباره تاريخ أمة متصل الحلقات وليس تاريخ أسر تعاقبت على الحكم. وإذا ما درسنا التاريخ العربي على هذا الأساس فإننا سنحقق عدة أمور أهمها:

---

(١) المعلم الجديد، مج ١٢، جزء ٥ ـ ٦ بغداد ١٩٤٩م، كتب لفائدة مدرسي التاريخ في المدارس المتوسطة والثانوية في العراق.

(أ) يفهم الطالب أن الأمة هي التي تكون التاريخ وأن الشخصيات التي تلعب الأدوار في تاريخها ـ على عظمتها أو خبثها ـ هي نتاج وضع الأمة وظروفها، وفي هذا يكون الطالب أقرب إلى فهم سر تطور تاريخ أمته، ويتجنب الكثير من الأحقاد والنفرة التي تتولد عن دراسة التاريخ حين يدرس تاريخ أسر وعوائل.

ثم إن دراسة التاريخ في ضوء الأسر يفقده وحدته وانسجامه وينسى الطالب أن هذا تاريخ أمته في سيره. فبدل أن يرى الصورة كاملة يرى أجزاء مبتورة.

(ب) كما أن هذه الطريقة أقرب إلى الروح العلمية من طريقة التجزئة. ولتوضيح ذلك نبين أن دراسة التاريخ العربي على أساس أنه تاريخ الراشدين وتاريخ الأمويين وتاريخ العباسيين يجعل الطالب لا يفكر إلا بالراشدين أو بالعباسيين. فهو يمجد دور الخلفاء الأتقياء وهو يستنكر أو يستغرب كثرة الأعاجم في العصر العباسي ويلوم الخلفاء العباسيين على ذلك أو ينسب لكل جماعة أشياء لا تكون من صنعها بل نتيجة ظروف سابقة. وهو يكيل اللوم للأشخاص ناسيًا الاتجاهات العامة.

إلا أنه عندما يدرسه كتاريخ أمة يرى أن عصر الراشدين نتيجة تعاليم النبي الجديدة القريبة التأثير، ويلحظ ثورة الروح القبلية والعصبية العربية بين الناس في وسط ذلك العصر فيفهم الفتنة الأولى التي أدت إلى مقتل عثمان وما تلاها في ضوء ذلك ويرى مجيء الأمويين نتيجة طبيعية لاستعلاء التيار القبلي. ويرى العصر الأموي على عروبته عصر نزاع بين الاتجاه القبلي والاتجاه الإسلامي الداعي للمساواة بين المسلمين، ثم يرى تعاظم نفوذ الموالي في العصر الأموي ويرى في تقريبهم وإشراكهم في الدولة أمرًا تقتضيه الظروف والأوضاع ويرى أن الأمة أصبحت إسلامية بانتشار الإسلام لا عربية إسلامية كما كانت زمن الراشدين. ويرى إشراك غير العرب في الحكم أمرًا منتظرًا ويرى سياسة العباسيين نتيجة طبيعية لتغير ظروف الأمة ثم يرى فشل هذا الاشتراك نتيجة ثورة الروح القومية في شعوب الدولة العباسية لدرجة تعلو على قوة الأثر الديني. وهكذا يرى الطالب تطور الأمة بوضوح ويفهم أسرار نموها في استعلائها وفي انهيارها.

٢ ـ إنماء الروح العربية وخلق الثقة في نفوس الطلاب:

يجب أن يدرس التاريخ بروح توجيهية دون إغراق وأن يكون الاتجاه خلق نوع من الشعور بقابلية هذه الأمة على الإنتاج والتقدم، وتقوية الروح العربية في نفس

الطالب. وبذلك تتكون عنده الثقة بقابلية هذه الأمة على النهضة والتقدم فيخدم أمته ويحترم نفسه، وهذا يتم بالتأكيد على نواحي الإنتاج الحضاري، وبتوضيح دور الأمة العربية في نمو المدنية العالمية وفي إنتاجها في هذا المضمار.

فالعناية بالحياة الثقافية وبمؤسسات العلم والتأكيد على خدمات العرب في الكيمياء والطب والرياضيات والفلك، وتوضيح تنظيماتهم البلدية والتقدم الاقتصادي مما يحقق هذا التوجيه. فكم تترك من تأثير في نفس الطالب حين تفهمه أن العرب كانوا المنظمين الأولين للمصارف وما يتصل بها من معاملات مالية؟ وأنهم أنشأوا أعظم المعاهد والجامعات في العصور الوسطى وأنهم ساروا خطوات بعيدة في الطب فانتبهوا للأوبئة ولطرق العدوى واستعملوا فن التشريح بمهارة وأنهم ساروا خطوات بعيدة بالكيمياء والجبر والمثلثات حتى جعلوها علومًا عامة.

٣ ـ صحة المعلومات التاريخية (الروح العلمية):

ويساعدك في تحقيق هذا التوجيه الوقوف عند مواقف البطولة والتضحية والمثابرة على العمل في مختلف حقول الحياة، فأنت ترى في شخص الرسول ﷺ وأعماله ومآثره مثلاً رائعًا للطالب، وتستطيع أن تسهب في وصف أثر الإسلام في حياة الغرب وفي رفع مستواهم الخلقي والأدبي وفي توحيدهم والنهضة بهم. وفي ذلك فائدة تفوق كثيرًا التأكيد على تفاصيل معركة الخندق أو حصار خيبر.

ويجب أن تكون المعلومات التي يعطيها المدرس صحيحة سالمة الأسس خالية من التهويلات قريبة من الروح العلمية، فالتوجيه يكون قبل كل شيء في اختيار مادة الدرس وفي طريقة عرضها لا في الدعاية الجوفاء.

فمثلا تستطيع في حديثك عن المنصور أن تظهره قاسيًا فتاكًا بخيلاً حين تؤكد على بعض نواحي سيرته، كأن تشير إلى فتكه ببعض رجال الدولة والثوار، وإلى جمعه للمال وعدم إنفاقه على الشعراء ومن ببابه من الناس، وتستطيع من ناحية أخرى أن تظهره سياسيًا قديرًا وإداريًا حازمًا يسير على سياسة مالية مستنيرة، بأن تؤكد على أنه وضع مصلحة الدولة ووحدتها فوق كل اعتبار، وأنه كان يراقب وزراءه وعماله ليقلل من جشعهم ومطامعهم، وأنه كان لا ينفق المال إلا لضرورة إدارية أو سياسية ويرفه شعبه بإصلاحه لنظام الضرائب في العراق.

٤ ـ ضرورة فهم العقد التاريخية:

ومن الضروري أن لا يمر البحث بصورة مستعجلة على العقد الاجتماعية والسياسية في تاريخنا تجنبًا للقيل والقال إذ أن هذه نقاط ضعف وحرج، يجب أن تعالج بكشفها وتحليلها وإرجاعها إلى أصولها، وتوضيحها بروح تاريخية مستنيرة لتفهم على حقيقتها، ولتجرد من الأغطية والتعاويذ والترسبات التي رسخت فيها خلال العصور فبدلت حقيقتها البسيطة، وخلقت منها داء عضالاً للأمة يفتك بها ويولد لها أزمات لا تنقضي حتى تتجدد.

وفي التاريخ الإسلامي أمثلة كثيرة لمشاكل سياسية اتخذت مظهرًا دينيًا وقد نسي الناس أصلها وظنوها أمورًا تتعلق بالدين والعقيدة فساعدت على تشتيت الشمل وعلى فصم عرى الوحدة. وهي إن درست بعناية بانت أصولها وظهر أن الظروف الموجبة لها زالت وأنها مسائل منتهية زالت مسبباتها ويجب أن تزول بصورة بديهية نتائجها.

٥ ـ التأكيد على الاتجاهات والتيارات العامة:

ولا يستحسن الوقوف على الشخصيات في عرض الحوادث ومناقشتها بل الأفضل أن تعرض الاتجاهات العامة ثم يبين أثر هذه الشخصيات خلال هذا العرض. فهذا بالإضافة إلى كونه أدق تاريخيًا وأقرب إلى الصدق، فهو يخدم غاية أخرى مهمة وهي أنك تبين أن الأمة وما فيها من اتجاهات هي الكائن الاجتماعي الذي نتحدث عنه، وفي هذا تقليل من النزعة الفردية وتقوية لروح الجماعة، وإظهار للكيان الاجتماعي، وما أحوجنا كأمة ناشئة إلى ذلك.

ولتوضيح ذلك أذكر المثل التالي:

ينسب كثير من المؤرخين نشاط الحركة العلمية في خلافة المأمون إلى رغبة شخصية للخليفة في العلم، ويعزون حرصه على الفلسفة إلى رؤيا شاهد فيها الفيلسوف اليوناني أرسطو يحثه على تعلم الفلسفة. ولكن أين هذا من الظروف المحيطة والاتجاه التاريخي الموجب لتشجيع الحركة العلمية. فهناك نفوذ المعتزلة وسيادتهم وحاجتهم إلى الفلسفة والمنطق اليونانيين في جدلهم الديني، وفي كلامهم، مما يستوجب الإكثار من نقل المؤلفات اليونانية في هذين الموضوعين لدعم آرائهم والدفاع عنها. وهناك الجدل بين المسلمين وبين الزنادقة والطوائف الأخرى، والتجاء تلك الجماعات إلى

الفلسفة والمنطق وحاجة المسلمين من علماء وجدليين إلى التسلح بأسلحتهم لمناقشتهم والرد عليهم. وهناك تقدم المجتمع الإسلامي في الحضارة واهتمامه بالعلوم كضرورة لازمة للتمدن وشعور الخليفة كفرد مثقف في هذا المجتمع بنفس الحاجة. وهناك شعور الناس بأهمية علم الفلك لوجود صلة - في رأيهم - بين حركات النجوم والكواكب وبين الحوادث الأرضية وحاجتهم إلى المؤلفات في هذا الموضوع ليستنيروا بها.

وهكذا نفهم تطور المجتمع وندرك سير الحوادث وبهذا فقط يتضح لنا كيف نجحت حركة الترجمة في عصر المأمون حين لم تنجح في السابق عندما حاول بعض خلفاء بني أمية كهشام بن عبد الملك تشجيعها لأنها كانت آنئذ تمثل رغبات فردية بينما أصبحت في زمن المأمون ضرورة عامة.

٦ - التحليل والنقد:

ولا يكفي أن يكون التاريخ وصفياً يسرد الحوادث ويصف ما حصل بل من الضروري إعطاء شيء من التحليل بذكر المقدمات وتوضيح النتائج، وهذا يساعد على الوحدة والانسجام في البحث التاريخي، ويجعله ملاذًا شائقًا للطلاب، كما أنه يحقق غاية أخرى مهمة جدًا وهي تربية ملكة النقد والتحري وحب الاطلاع عند الطالب.

فمثلاً يمكنك أن تسرد قصة حروب الردة وتروي ما هو مشهور عنها من أنها ثورة قبائل ارتدت عن الإسلام وخرجت على حكومة المدينة. ولكنك متى حاولت تحليل هذه الحركة وتمعنت في المطالعة فيها تبين لك أن الرسول (ﷺ) لم يتسع له الوقت لنشر الإسلام في أنحاء الجزيرة كافة، وتبين لك كذلك أن مبادئ الإسلام لم ترسخ في نفس بعض من أسلم، وأدركت أن الردة حركة دينية سياسية وأن دوافعها مختلفة. فهناك أناس ثاروا لأنهم خضعوا سياسيًا للرسول واعتبروا هذا الخضوع تعاقدًا شخصيًا مع الرسول (ﷺ) فلما توفي لم يروا ما يسوغ بقاء سلطان المدينة عليهم، وهناك أناس دفعتهم العصبية القبلية إلى الثورة، فهم لا يفهمون ولا يقبلون أن يحكمهم أبو بكر وهو من غير قبيلتهم، فثاروا دفاعاً عن تقاليدهم القبلية السياسية. وهناك قبائل مسلمة ترى في دفع الزكاة ذلاً وخضوعًا فهي غير مستعدة لدفعها وإن كانت مسلمة وترى ذلك مهينًا فهي إذن تثور على واجب إسلامي وترى فيه معنًى سياسيًا وهو الخضوع للمدينة. وهناك قبائل وشخصيات طموحة ترى أن قريشًا سادت بنبوة الرسول (ﷺ) فيظهر فيها

من يدعي النبوة ويريد السيادة على طريقة قريش ولا بد لها من الاصطدام بحكومة المدينة. وبذلك نفهم أن حروب الردة كانت لتوحيد الجزيرة سياسيًا أولاً ولنشر الدين الإسلامي. وفي ضوء هذا تستطيع أن تفهم الحركة الثانية، وهي حركة الفتوحات، بشكل أتم مما هو مألوف كما أنك تؤثر على تفكير الطالب وتثير فيه قابلية النقد وتشجعه على التفكير وتوسع أفقه.

٧ ـ التاريخ والعقائد الدينية:

على المدرس أن يوضح للطلبة أن موضوع التاريخ ليس موضوع ديانة أو عقائد وإن كل ما يتصل بالعقائد والديانة يجب أن يدرس في مواضيع أخرى غير التاريخ. فالتاريخ يتناول أعمال البشر وتصرفاتهم ولا يتصل بعلاقتهم بالله وصلتهم بالخالق إلا من الناحية التاريخية.

وإذا تحدث المدرس عن أمور لها صلة بالعقائد كالفرق الدينية مثلاً فإننا نطلب إليه أن يعرض هذه الأمور بالصورة التي يفهمها أصحاب تلك العقائد، أي أن مهمته تكون عرض العقيدة أو الرأي من الناحية التاريخية حسب مفهوم أصحابه. فمثلاً إذا تحدث المدرس عن المعتزلة فعليه أن يعرض آراءهم بالصورة التي يفهمها المعتزلة وكانوا ينادون بها، وبذلك ينقل آراءهم دون تعليق، وليس من شأن المدرس مناقشة تلك العقائد لإصدار حكم عليها من حيث التخطئة أو التصويب فهذا لا يتعلق بالتاريخ المدرسي، بل مهمته توضيح الأمور وإفهامها.

٨ ـ التاريخ وسيلة لفهم الحاضر في ضوء الماضي:

وليتذكر المدرس دائمًا أنه لا يدرس مادة جامدة عن أمور ذهبت وانقضت بل عليه أن يبين للطالب أن التاريخ متصل الحلقات وأن الوضع الحالي هو نتيجة تطورات الماضي وأن فهم الماضي هو خير وسيلة لفهم الحاضر، فيسعى لربط الماضي بالحاضر ولتوضيح الصلة بين حياة الأمة في حاضرها وماضيها خصوصًا في النواحي الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وبذلك يجعل الموضوع مفيدًا ويقوي من رغبة الطالب في التاريخ وينمي فيه روح التساؤل ومحاولة معرفة جذور الوضع الحالي وأصوله بربطه بمقدماته وممهداته.

وينتظر من المدرس أن يجعل هدفه توضيح تاريخ هذه البلاد للطلبة وإفهامهم إياه

بصورة حسنة مع الإشارة إلى ما يتصل بهذا التاريخ من حضارات وأقوام بشكل يجعل الطالب يكون فكرة واضحة عن الإطار الشامل الذي يحيط بتاريخ بلاده.

وفي الحقيقة يصعب فهم تاريخ العرب ما لم توضح علاقته بتواريخ الأمم المحيطة بالبلاد العربية أو التي كانت وثيقة الصلة بها، كتاريخ البابليين والفرس والبيزنطيين لفهم بدء التاريخ الإسلامي، وكتاريخ العثمانيين لفهم تاريخ العرب في الفترة المظلمة والعصر الحديث.

٩ ـ طريقة التدريس ووسائله:

إننا نعتقد أن مدرس التاريخ العربي كغيره من مدرسي التاريخ لا يستطيع أن ينجز مهمته بموجب هذه التوجيهات التي اعتبرناها أساسية في تدريس التاريخ العربي ما لم يتخذ لذلك عدة كافية من الأمور والوسائل التي تسهل له مهمته كفهم مستويات طلابه وحسن استعمال الكتب المقررة ووسائل الإيضاح وغيرها. لذا نرى من الضروري أيضًا أن يتفهم المدرس ما سنشير إليه فيما يلي من الوسائل التي تساعده في إنجاز واجبه.

(١) ضرورة فهم مستوى الطلاب:

يحبذ للمدرس أن يحاول فهم مستوى طلبته في أول العام الدراسي وأن ينزل إلى مستواهم ويبدأ بذلك المستوى. وليس الغرض من هذا أن نطلب إلى المدرس أن يهبط بمادته وبدروسه، بل نريد منه أن يتأكد من نقطة الابتداء أو الأساس الذي يبنى عليه، فإن الابتداء في مستوى فوق مستوى الطلبة يمنع فهمهم له فإما أن يرتبك كل شيء أو أن يحفظوا ما يقوله بصورة ميكانيكية، والبدء بمستوى دون مستواهم يحط من مستواهم ويضيع قسمًا من وقته ووقتهم دون جدوى.

ولذا وجب على المدرس أن يبدأ بمستوى ينسجم وقابلية الطلبة أول العام، ويتدرج في توسيع معلوماتهم ورفع مستواهم ليأخذهم في النهاية إلى المستوى الذي يقرره المنهج وروحية الموضوع.

ولأجل أن يحقق المدرس ذلك، فهو بحاجة إلى فهم نفسية الطلبة الذين يدرسهم، وإلى معرفة ميولهم جهد الإمكان، وأن يكون يقظًا فيستفيد من اختبارات كل سنة لتحسين طريقته للسنة التي تليها.

(٢) **الاهتمام بأسئلة الطلاب ومناقشتها:**

وعلى المدرس أن لا يحاول فرض آرائه على الطلبة فرضاً لأن ذلك يقتل فيهم قابلية النمو والإبداع، بل عليه أن يشجعهم على التفكير وأن يتقبل أسئلتهم مهما كانت وأن يحاول الإجابة عنها دون ملل أو استخفاف مهما كانت بسيطة. ولتحقيق ذلك يستحسن منه أن ينظم لهم بين الحين والآخر مناقشات فيما درسوه من مواضيع، وأن يحاول تشجيعهم على عرض الأسئلة، وعلى بيان رأيهم فيما يعرض عليه من أسئلة قبل أن يعطي بدوره الجواب المطلوب.

إننا لا نريد أن ننفي التوجيه ولكنا نؤكد على أن الآراء التي يعرضها المدرس يجب أن يقترن قبولها بالاقتناع.

(٣) **العناية باللغة والأسلوب:**

ونطلب من المدرس أن يعنى بصورة خاصة بعرض مادته باللغة التي يستعملها أثناء ذلك. فالعناية بلغة الكلام مهمة ويجب أن لا تكون عامية بحال من الأحوال بل عربية فصيحة تتناسب في مستواها مع مدارك الطلبة ومستواهم.

ويستحسن منه أن يقدم التاريخ بشكل قصصي أو شبه قصصي في مرحلة الدراسة الابتدائية وأن يكون تسلسل المعلومات بشكل يعطي الطالب فكرة عن التسلسل الزمني للأحداث وأن يكثر من اللجوء إلى وسائل الإيضاح في كل خطوة ولا مانع من أن يقرب مفاهيم الحوادث والأوضاع بأمثلة حديثة أو قريبة يدركها الطالب.

أما في مرحلة الدراسة المتوسطة والثانوية فالأسلوب السهل للحديث مفيد أيضاً. وينتظر من المدرس الإكثار من الأمثلة لتوضيح الآراء التي يعرضها أو الاستنتاجات التي يريد التوصل إليها، ولن تتم الفائدة بعرض الآراء والاستنتاجات دون توضيح لأنها تبقى حينئذ جوفاء لا تلبث أن تنسى بسرعة.

(٤) **استعمال الكتاب المقرر:**

ولا نحبذ للمدرس قراءة الكتاب فقرة فقرة في الصف بل الأفضل أن يؤشر على بعضه ويطلب من الطلبة محاولة مطالعته وفهمه قدر الإمكان خارج الدرس. وعندما يكون المدرس ملمًا بقابليات الطلاب فإنه يستطيع توضيح الغامض وإكمال الموجز وبذلك يكمل مادة الكتاب من جهة ويثير الرغبة في نفوس الطلبة من جهة أخرى. ومما

يساعد المدرس في هذه المهمة تشجيعه للطلبة على السؤال عما يستعصي عليهم.

(٥) ضرورة تنظيم خطة بتوزيع مفردات المنهج:

ومن الضروري للمدرس أن ينظم محاضراته ودروسه، ويوزعها حسب خطة مرسومة منذ أول العام، بشكل يضمن إنهاء المنهج وتخصيص قسم من الوقت آخر السنة للمراجعة. وهذا يتم حين يعرف المدرس عدد ساعاته في السنة، ويوزع مواضيع المنهج على هذه الساعات لئلا يفرط في التفصيل في بعض المواضيع ويضيق به الوقت عن إنجاز إخرى. فكلما مر قسم من السنة أكمل الجزء المخصص لها، حتى إذا ما جاء وقت المراجعة يكون قد أنجز كل شيء فيناقش الطلبة فيما درسوه، ويتأكد من فهمهم للموضوع، ويوضح لهم المشكل أو الملتبس قبل الامتحان.

(٦) توجيه الطلاب في مطالعاتهم:

وعلى المدرس أن يفهم الطلبة كيفية المطالعة، وكيفية الاستفادة من الكتاب المدرسي ومن غيره إن طالع كتابًا مساعدًا أو كتابًا خارجيًا. وهدفه أن يفهم الطالب أن التاريخ ليس مجموعة أسماء وتواريخ تحفظ بصورة ميكانيكية، بل الأمر عكس ذلك فلا يحفظ من التواريخ إلا القليل المهم الذي يساعد على فهم اتجاه الحوادث التاريخية، ولا يحفظ من الأسماء إلا ما استقر في ذهنه دون مجهود لأن الأسماء المهمة تبقى في الذهن بتكرر ورودها.

وعليه أن يحبذ للطالب التأشير على العبارات المهمة ويوضح له ذلك بالأمثلة، ليمرنه على تمييز المهم من الثانوي، وليعبد له السبل لأخذ الملاحظات من الكتب التي يطالعها، وليشجعه على القراءة بإمعان، لأن الطالب لا يميز إلا حين يفكر ومتى فكر تجنب الحفظ كببغاء لا تعي ما تقول.

ومن المستحسن في المرحلة الثانوية أن يمرن المدرس التلميذ على المطالعة الخارجية، بأن يشير على طلبته بين الحين والآخر مطالعة بحث مفيد في مجلة، أو قراءة فصل في كتاب أو مراجعة رسالة. كما أن تمرينهم على عمل المختصرات لما يطالعون أمر مفيد ومهم. ومن المستحسن كذلك أن يشجعهم على كتابة رسائل قصيرة في مواضيع لهم فيها رغبة خاصة، بأن يدلهم على بضعة كتب تبحث في الموضوع ويرشدهم إلى طريقة أخذ ملاحظات عنها كخطوة لكتابة الرسالة المطلوبة. وربما كان

في قراءة هذه الرسائل في الصف على الطلبة الآخرين ومناقشتها من قبلهم فائدة للكاتب ولزملائه.

ولا بأس مبدئيًا أن يشير المدرس على طلبته بمطالعة روايات تاريخية تتعلق بموضوع دراستهم مثل روايات جرجي زيدان لسهولة مطالعتها ولفائدتها من جهة ولأنها تساعد على تعويد الطالب على المطالعة.

(٧) الاستعانة بوسائل الإيضاح:

كما أن من الضروري أن يستعمل المدرس بعض وسائل الإيضاح ومنها الخرائط التاريخية، ويجوز الاستعانة بالخرائط الاعتيادية بدلها لتبيان الكثير من النقاط كالمعارك الحربية والموقع الجغرافي للبلاد وطرق التجارة. ومنها زيارة المتاحف والآثار لأنها صورة حية لفترات التاريخ وهي خير عامل على توضيح الموضوع وتأكيد بعض نواحي الحضارة.

ومن المناسب أن يشجع المدرس الطلبة على تمثيل روايات تاريخية في بعض المواضيع التي يدرسونها مستهدفًا تلك النواحي التي تربي الكرامة والثقة في نفوسهم. كما أنه بذلك يهيئ لهم وسيلة محببة من وسائل الإيضاح.

ومن المفيد لتيسير ذلك أن يأخذ المدرس طلبته لمشاهدة الروايات التاريخية التي تتصل بموضوعهم سواء أكانت مسرحية أم سينمائية.

(٨) ضرورة شرح العلاقة بين التاريخ وغيره من المواضيع:

وعلى المدرس أن يربط بين موضوعه وبين المواضيع التي تتصل به اتصالاً وثيقًا. فيجب أن لا يغرب عن باله الصلة الوثيقة بين التاريخ والجغرافية وأهمية الجغرافية في تطور التاريخ وفي أحداثه من جهة وفي توضيح مسرح الحوادث التاريخية من جهة أخرى ومن الضروري أن يكون تعاون بين منهجي الجغرافيا والتأريخ وبين مدرسي الموضوعين كما أن موضوع تاريخ الأدب قد يكون مساعدًا على فهم التاريخ الفكري والثقافي ومن المفيد أن يكون اتصال بين الموضوعين في الفترات التاريخية.

وقد يستطيع مدرس التاريخ الاستفادة من بعض ما يدرسه الطلبة في موضوع (المدنية) لتوضيح بعض المواضيع التاريخية. ومن اللازم للمدرس أن يوسع معلوماته بالمطالعة في المواضيع التي يدرّسها وأن يرجع إلى أمهات الكتب اللازمة لذلك وأن

يحاول تتبع البحوث ومعرفة ما يستجد من آراء وما يصدر من كتب. فآفة التاريخ جمود البحث وإعادة المدرس لمادته التي يدرّسها كل سنة بصورة ميكانيكية، إنما ينتظر منه أن يتطور في معلوماته وأن يزيد في ثقافته بصورة مستمرة. فالدرس لا يكون على الطالب وحده بل ذلك من واجب المدرس أيضًا وخير المدرسين من كانوا تلامذة ومدرسين في آن واحد.

(٩)العناية بمكتبة المدرسة:

ويجب أن تكون في كل مدرسة نواة مكتبة تاريخية تحوي أهم الكتب التي يحتاج إليها المدرس لتحضير محاضراته بصورة مقبولة. هذا إضافة إلى الكتب التي يسهل على الطالب مطالعتها والاستفادة منها. فمن الصعب على المدرس أن يقتني كل ما يحتاج إليه من كتب، وقد تكون المشكلة أعقد وأمر إذا كان المدرس في منطقة يصعب فيها الحصول على الكتب عن طريق الشراء أو غيره.

أما صعوبة الطالب في اقتناء الكتب فهي ولا شك أعظم من صعوبة المدرس - في حالات خاصة - سواء أكان من الناحية المالية أم من ناحية الاختيار.

لذا كانت المكتبة أول أساس لتدريس التاريخ وعرضه بصورة منظمة ووسيلة مهمة لتنمية روح البحث والتتبع لدى الطلبة في المرحلة الثانوية.

هذه ملاحظات نرجو أن تنير بعض الطريق ولا شك أن لملاحظات المدرس وشعوره بمسؤوليته ورغبته الصادقة في موضوعه أكبر الأثر في النجاح.

* * *

ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة السنة الأخيرة[1] عن الدولة العباسية حتى سنة ٣٣٤هـ

١ ـ اتجاهات وآراء:

إن عنوان محاضرتي بتحديده هذا واضح في دراسة التاريخ السياسي وبتناول فترة مهمة من التاريخ العباسي. ولكنه قلق حين ننظر إلى النواحي الحضارية لصعوبة تطبيق مثل هذا التحديد على دراسة الحضارة. ومن المتعذر أن نقصر حديثنا عما «ألفه المؤرخون العرب.. من دراسات في التاريخ العربي» على الجانب السياسي وحده. ولذا فإن سأشير إلى أهم المؤلفات في الحضارة ـ رغم إدراكي بأن هذا يؤدي أحياناً إلى تداخل مع فترات أخرى ـ مع توخي الدقة والتحديد قدر الإمكان.

أما تقدير قيمة هذه المؤلفات، فأمر عسير يدخل فيه عنصر ذاتي ونظرة خاصة، ويتطلب سعة وعمقًا أكثر مما أستطيعه. هذا إلى أنه يتطلب وقتًا أكثر مما يتيسر لي. وقد يكون من الأفضل إعطاء فكرة عن الخطوط الرئيسية والإطار العام للمؤلفات التاريخية الآن، وترك التفاصيل إلى دراسة أخرى.

إن الكتابة عن العباسيين منذ بدء حركتهم حتى الغزو البويهي تكون صفحة متواضعة من الحركة الثقافية وتعكس شيئاً من تطور الفكر عامة وتطور الفكر التاريخي بصورة خاصة.

وإذا كانت الكتابة التاريخية تتصل اتصالاً وثيقًا بالوعي العام وبالنهضة الثقافية، فإنها من جهة أخرى تعكس التفاعل الفكري بين الآراء والنظرات الموروثة، وبين الآراء والأفكار الغربية والشرقية الحديثة.

واستعراض المؤلفات التاريخية بصورة عامة يشير إلى أن دراسة هذه الفترة من ناحية سياسية وحضارية نالت قسطًا ملحوظًا من العناية، فهي فترة ازدهار الحضارة الإسلامية واتخاذها طابعها المميز، وهي فترة «العصر الذهبي» بنظر الأجيال التالية وفي

---

(١) نشر في كتاب: ما ساهم به المؤرخون العرب في المائة سنة الأخيرة في التاريخ العربي وغيره. الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٦٠م.

الخيال الشعبي، ومن المنتظر أن يتجه الفكر إليها في بحث التاريخ العربي الإسلامي.

وفي هذه الفترة بالذات قرن العصر الذهبي بالرشيد وببغداد، ولن نتساءل من ناحية تاريخية عن مدى دقة هذه النظرة، فإنها لا تزال شائعة، وقد لعبت ألف ليلة وليلة والقصص الشعبي دورًا كبيرًا في ذلك، حتى صارت بغداد الرشيد رمز العصر الذهبي، ومن هنا تفهم الكثرة النسبية للمؤلفات عن عصر الرشيد وعن بغداد وخاصة إذا قورنت بما كتب عن موضوعات أخرى.

٢ ـ ويبدو أن دوافع الكتابة التاريخية متباينة بالنسبة لفترتنا. ولعل أولها وأهمها الوعي العربي ونموه المتزايد، والشعور بأهمية التاريخ في التكوين الوطني وفي النهضة. فقد نمت فكرة إحياء التراث، واتجه الاهتمام إلى نشر الصفحات اللامعة من تاريخ العرب لبعث الثقة في النفوس ولتقديم حافز للسير إلى الأمام. وكان طبيعيًا أن يخص التاريخ العباسي في فترتنا هذه باهتمام وعناية.

ورافق ذلك الشعور بأهمية الحضارة وضرورة بحثها باعتبارها خير ما تنتجه الأمم، ولصلة بعض جوانبها، كالفقه، بحياتنا الحاضرة مما دفع إلى العناية بدراستها في عصورها المشرقة.

وكانت صلة المؤلفين أحيانًا بقطر معين سبب عناية البعض بتاريخه. وهذا يصدق بصورة خاصة على فترات سابقة أو لاحقة، ومع ذلك فإنه لا يخلو من أثر في بعض المؤلفات عن هذه الفترة، وخاصة عن بغداد.

وهنالك الحاجة إلى وضع كتب دراسية وخاصة للدراسة الجامعية، وكان لهذه الحاجة أثر في وضع كثير من المؤلفات، سواء أكانت تواريخ عامة أو دراسات خاصة بالعصر العباسي. ويقابل ذلك الرسائل الجامعية ـ التي لم ينشر بعضها حتى الآن ـ والتي يتناول قسم منها جوانب من تاريخ هذه الفترة.

ولكتابات المستشرقين أثر سلبي أو إيجابي في الدفع إلى الكتابة. فقد كتب البعض للرد عليهم، («الإسلام والحضارة العربية» لكرد علي مثلاً) وكتب آخرون عن جوانب أهملها المستشرقون وهي بنظرهم مهمة. وكتب آخرون في موضوعات معتمدين على جهود المستشرقين (مثل «الإلحاد في الإسلام» لعبدالرحمن بدوي).

ويمكننا أن نضيف إلى ما مر الميول العلمية والرغبات الفردية، وكذا الشعور

بأهمية التاريخ في الثقافة العامة. وربما كانت النقطة الأخيرة سبب ما ظهر في السلاسل المبسطة («بغداد» لطه الراوي في سلسلة اقرأ، «هارون الرشيد» لأحمد أمين في سلسلة الهلال، و«هارون الرشيد» لعمر أبو النصر).

٣ ـ وتأثرت الدراسات التاريخية بالمناهج التقليدية في كتابة التاريخ كما تأثرت بمناهج الدراسة الحديثة. ويمكننا أن نقول مبدئيًا أن أثر الفكر الحديث يتمثل في بحث نواح معينة كالنواحي الحضارية، كما يتمثل في طرق معالجة بعض المواضيع.

وتبدو المناهج التقليدية في أسلوب الكتابة. ففي تواريخ المدن نجد المقدمة التاريخية الطوبوغرافية وتراجم العلماء تكون هيكل الدراسة (كما في «أخبار بغداد» لمحمود شكري الألوسي، و«تاريخ سامراء» لذبيح الله المحلاتي). وفي التاريخ العام نراها في سرد الحوادث على السنين يعقب ذلك تراجم رجال حسب الوفيات (مثل «تاريخ العراق بين احتلالين» لعباس العزاوي) ولم أجد تطبيقًا لهذا في فترتنا. .

ويبدو أن ما كتب في التاريخ العباسي يمثل مزيجًا من الوجهتين التقليدية والحديثة، ويظهر في درجات بالنسبة للصلة بالمنهج الحديث. فهو يتفاوت بين سرد للتاريخ على توالي الخلفاء دون إشارة إلى مصدر ودون تحليل (مثل «دول الإسلام» لمنقريوس)، إلى دراسة بضوء الاتجاهات وتقسيم للتاريخ على أساس ذلك (شاكر مصطفى «التاريخ العباسي»)، ويتدرج بين عرض للمعلومات دون إشارة إلى المصادر (الخضري مثلاً) وبين ذكر المصادر أو بعضها في نهاية الكتاب (رفاعي «عصر المأمون») وبين ذكر المصادر جملة أو تفصيلاً في هامش كل صفحة.

وقد جاء التأثير الحديث من مناهج المستشرقين ودراساتهم ومن كتب الثقافة العامة. وربما كان هذا سبب نوع من التخلف في دراسة التاريخ الإسلامي إذا قورن بدراسة التاريخ الغربي ومناهجه. ذلك لأن الاستشراق في أساليبه لا يزال متخلفًا بالنسبة للدراسات التاريخية الأخرى، كما أن ناحية التخصص لم تراع بدقة في الاستشراق أحيانًا، إذ أن البعض أجاز لنفسه دراسة نواح مختلفة مثل تاريخ الأدب والفقه والنواحي الاجتماعية والاقتصادية وكل ناحية منها تتطلب نوعًا من التخصص.

ويهمنا أن نرى ما تنطوي عليه الكتابات التاريخية من نظرات تاريخية إن وجدت، وأن ننظر أسلوب الكتابة التاريخية.

أما ناحية الأسلوب، فيجلب انتباهنا أن المادة الأولية من مصادر تاريخية وأدبية لم يتناولها النقد والتمحيص بدرجة تذكر، بل إن النصوص نفسها تشكو من الأخطاء والتحريف. كما لم تدرس التيارات والدوافع التي تأثرت بها مصادرنا الأولية، ومعنى ذلك وقوع التآليف الحديثة بصورة غير مقصودة تحت تأثيرها. ونحن بأمس الحاجة إلى دراسة نشأة علم التاريخ وتطوره عند العرب، دراسة تاريخية نقدية، وإلى تثبيت النصوص بصورة وثيقة.

ويتباين الكتاب في مدى استفادتهم من المصادر الأدبية، بين استفادة محدودة وبين تجوال واسع. ولكن الاستفادة من الكتابات والنقود وأوراق البردي ونتائج الحفريات الأثرية لا تزال مهملة ولم تدرك أهميتها بعد.

وبعد هذا نلاحظ عدم استيفاء المصادر كما يلزم، فالنظرة السائدة، كما يبدو، هي الرجوع إلى كتب التاريخ العامة المعروفة وكتب التراجم والطبقات أحيانًا، أما الكتب التي تعتبر من الأدب (ككتب الجاحظ) ودواوين الشعراء، وكتب الفقه والفتاوى، وكتب الجغرافية والرحلات، وكتب القصص التاريخي الدقيق (مثل كتب التنوخي) فإنها ندر من حاول الاستفادة منها رغم أنها تحوي مادة تاريخية مهمة لا تتوفر في غيرها.

٤ ـ ولننظر إلى الأفكار التاريخية التي تتخلل المؤلفات الحديثة. فقد حدث تحول عن الأفكار التاريخية الموروثة. فمؤرخونا القدامي كتبوا التاريخ ليعبروا عن فكرة «الأمة» وأهمية تطورها التاريخي تعبيرًا عن المشيئة الإلهية، أو ليظهروا وحدة الرسالات، أو ليقدموا مثلاً في السلوك والإدارة، أو ليسجلوا حياة العلماء والنابهين والمحدثين لصلتهم بدراسة الحديث والتشريع والأدب، أو ليعرضوا حوادث إقليم وتاريخ مدنية، أو ليقدموا أخبارًا تتصل بحزب أو بوجهة سياسية.

أما الأفكار التاريخية الآن فقد أصابها تطور واضح. نعم توجد مؤلفات تجعل محورها الأمة أو الإسلام، ولكن من الواضح أن فكرة الأمة بمفهومها البشري لا الديني حلت محل تلك النظرة، فأصبحت الأمة بالمفهوم الثقافي (أو غيره) هي محور التفكير والكتابة، ومن هنا نرى التركيز على تاريخ العرب، (حتي ـ «تاريخ العرب»، كرد علي «الإسلام والحضارة العربية»). وهذه الظاهرة سائدة حتى في المؤلفات التي تحمل اسم

الإسلام («تاريخ الإسلام السياسي» ـ حسن إبراهيم حسن، زيدان «التمدن الإسلامي»).

ثم إن فكرة الوطن، وهي فكرة حديثة، ومثلها فكرة الدولة، كانت أساسًا آخر للكتابة التاريخية، سواء أكان ذلك في مؤلفات تتعلق بأمارات محلية أو بتقسيم التاريخ العام.

وهناك فكرة قديمة حديثة وهي تأريخ فترة ما حول حكم خليفة، والجديد في هذا هو التمهيد للفترة وتناولها من جوانبها المختلفة (كما في «هارون الرشيد» للجومرد). وقد تكون الخطة أكثر إبهامًا كما في عصر المأمون لأحمد فريد رفاعي الذي يتناول العصر الأموي والفترة العباسية حتى إلى ما بعد المأمون، حيث يتعذر ملاحظة أية فكرة تاريخية رغم أن جل الدراسة يتناول فترة الخليفة (المأمون) من النواحي العامة والثقافية.

هذا وهناك تواريخ المدن. وهنا نجد جنب الطريقة الموروثة نظرة حديثة في بعض الدراسات حيث تقتصر الدراسة على الناحية الطبوغرافية والتطور التاريخي المعماري («دليل خارطة بغداد» ـ سوسة ومصطفى جواد) أو تتناول التطور العام من كافة نواحيه («بغداد» لطه الراوي).

وتظهر الأفكار التاريخية الحديثة في مجالات أخرى. فلم تعد الدراسة التاريخية تقتصر على سرد الحوادث العامة بل شملت النظرة التاريخية تاريخ الحضارة، وكان كتاب «حضارة الإسلام في دار السلام» ـ الذي يعطي صورة شاملة للعصر العباسي الأول بين المنصور والرشيد ـ باكورة ممتعة في هذا الاتجاه.

ونمت هذه النظرة حتى اتجهت إلى تأكيد الحضارة وإعطائها أهمية خاصة. وهذا يفسر ظهور مؤلفات عديدة خاصة بالحضارة أو بجوانب منها (ولزيدان سبق وأثر في ذلك). ومع أن هذا التحول نتج عن التأثر بالفكر الحديث، إلا أنه له ما يسنده، فدراسة الحضارة تتصل بالنظرة الواعية إلى الماضي، كما أن دراستها تساعد على فهم بعض أوضاع الحاضر.

وهنا ترد فكرة قديمة حديثة وهي أن الكتابة التاريخية يمكن أن تساعد في فهم الحاضر. وهذا ينطبق على ما بعد العصر العباسي بالدرجة الأولى، ويفسر ظهور بعض

الدراسات التي تتناول الفترات الأخيرة من تاريخ البلاد العربية، ومع ذلك فإنه يتمثل في بعض الدراسات عن الفترة العباسية (مثلاً، سوسة «ري سامراء»).

ولكن هل أثرت الفلسفات التاريخية الحديثة في كتابة التاريخ؟ وهنا يبدو أن الأثر محدود، لأسباب منها موروثة ومنها ناشئة عن وجود فجوة بين دراسة تاريخنا والدراسات الأوروبية. فالحركات الاجتماعية الكبرى التي تكونت نتيجة جهود مشتركة طويلة، كالدعوة العباسية والدعوة الإسماعيلية، لا تزال تنسب لأفراد كأبي مسلم الخراساني وعبد الله بن ميمون القداح، وهذه نظرة موروثة من المصادر الأولية. والنظم الإسلامية تدرس مثلاً وكأنها دون حياة، فلا نرى أولياتها ونموها لأن هذه الوجهة لا تجد أي التفات في المصادر الأولية. ودراسة الحضارة لا تزال تسند في الغالب إلى الفترات السياسية مما يفقدها جانبها الأساسي وهو التطور والاستمرار ويعطي صورة مشوشة لبعض الفترات كالقرن الأول الهجري. ولكن نظرة الاتصال الثقافي والنمو الحضاري بدأت تظهر، ولكتابات أحمد أمين أثر مشكور في ذلك.

وبعد هذا فإننا نجد مؤلفات تعكس نظرات وفلسفات تاريخية حديثة.

لقد أدرك البعض أهمية الأوضاع الاقتصادية وأثرها في الحياة العامة. فهناك من درس جوانب معينة كنظام الضرائب، لأهميته الذاتية أو لأثره في فهم بعض الثورات (ضياء الريس ـ «الخراج»، الدوري ـ «النظم الإسلامية») وهناك من درس الأوضاع الاقتصادية في فترة معينة لإظهار أهميتها ولبيان أثرها في التطورات العامة (صالح العلي ـ «التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة»، الدوري ـ «تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري»). وهناك من حاول تفسير التطور التاريخي والحركات الاجتماعية بضوء العامل الاقتصادي (بندلي جوزي ـ «من تاريخ الحركات الفكرية»).

وحاول البعض دراسة الحركات الاجتماعية بضوء الظروف المحيطة بها، اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية، وإخراجها من النطاق الموروث الذي يعتبرها مجرد هرطقات أو ثورات سياسية. ومن أمثلة ذلك دراسة حركات الخرمية وثورة الزنج والحركة الإسماعيلية وإخوان الصفا (الدوري، محمد كامل حسين، السامر، بندلي جوزي). ويلاحظ فيها الانتباه إلى النواحي الاجتماعية الاقتصادية.

واتجه البعض إلى تطبيق «النظرة الشاملة» في دراسة التاريخ، وذلك بتحليل

التاريخ الإسلامي بضوء التيارات الكبرى التي تؤثر فيه، والنظر إلى الحوادث باعتبارها مظاهر للتيارات والاتجاهات الرئيسية. وهذه محاولات تتصل بفلسفة التاريخ الإسلامي. ومن أمثلة ذلك تحليل الفترة العباسية (حتى سنة ٣٣٤هـ) بضوء الاتجاهات المختلفة سياسية، اجتماعية، اقتصادية، فكرية، بصورة تظهر تشابكها وتأثيرها المتبادل لكشف التطورات الهامة (الدوري - «دراسات في العصور العباسية»، المقدمة) وهذا نوع من التفسير الشامل للتاريخ.

وتنعكس في بعض الكتابات التاريخية وجهة هذا العصر في التأكيد على الشعوب لا الأمراء. فالذين بحثوا الحياة الاجتماعية والاقتصادية والحركات العامة أكدوا على هذه الناحية، وبعض من درس التاريخ العام حاول أن يعطي فكرة موجزة عن الخلفاء لينصرف لنواحي الحياة الأخرى من حياة حزبية إلى ثقافة إلى مالية إلى إدارة (مثل حسن إبراهيم حسن، أحمد شلبي)، أو تخلى عن تجزئة التاريخ على أساس الخلفاء، واستعاض بفترات ليدرس الاتجاهات فيها بصورة أفقية (شاكر مصطفى - «في التاريخ العباسي»). وقليلون تطرقوا إلى حياة العامة مثل الظرفاء والشحاذين (المنجد) والأصناف والحرف (الدوري) والفتوة والفتيان (مصطفى جواد). ولكن هذه المحاولات لاتزال تنتظر الكثير من ناحية الفكرة لا الشكل.

٥ - ولا بد أن نشير إلى بعض الثغرات في الدراسة التاريخية. وأول ما نلاحظه قلة التحليل والنقد في معالجة المشاكل التاريخية، إذ يندر من يأتي بآراء جديدة أو بوجهات جديدة وتكاد تكون الآراء معادة في أكثرها، بل إن المعلومات نفسها تتكرر في بعض التآليف بشكل ممل أحياناً. وإذا كنا نشكو من عدم استيفاء المصادر الأولية في الدراسة، فإننا نلحظ قلة الاستفادة من المؤلفات الحديثة.

ثم إن مناهج البحث التاريخي لا تزل في طور التكوين لحداثتها ولقلة من توفر عليها. وحين ننظر إلى ما كتب في مصطلح التاريخ أو في مناهج البحث التاريخي - وهو قليل - نجد أنفسنا نتعثر بين مصطلح الحديث وبين منهج البحث في التاريخ، التاريخ الأوروبي، ولا نرى محاولة تذكر لوضع مناهج بحث تلائم مقتضيات التاريخ الإسلامي.

ويلاحظ في الدراسات الحضارية أن جلها اتجه إلى النواحي الفكرية، ناهيك عن

الأدبية، أما النظم فكان نصيبها من العناية محدوداً لصعوبة بحثها ولأن أهميتها تاريخية صرفة في الغالب. وكان نصيب النواحي المالية والاجتماعية أقل من غيرها لحداثة الاهتمام بها ولضرورة التوسع في مفهوم المصادر الأولية، عند دراستها، بشكل خاص. وتبدو أساليب البحث قلقة بصورة خاصة في هذه النواحي لعدم وضوح الوجهة التاريخية من جهة ولدراستها منفصلة عن جوانب الحياة الأخرى. ويبدو لي أن دراسة أي جانب حضاري تتطلب فحص الجذور والأوليات مبدئيًا، ثم ملاحظة دور مختلف المؤثرات داخلية وخارجية، وتتبع مراحل التطور. ويلزمنا أيضًا أن نلاحظ الترابط الموجود بين النواحي المختلفة والتأثير المتبادل بينها. فدراسة علم التاريخ عند العرب مثلاً تتطلب ملاحظة تطور علم الحديث، والتطور الأدبي، والالتفات إلى الآراء السياسية السائدة والتيارات الحزبية والاجتماعية. ودراسة التطور الاجتماعي لا يمكن أن تكون أدبية ولا بد من ملاحظة التطورات العامة، اقتصادية وفكرية وسياسية والرجوع إلى العقائد والآراء الاجتماعية وحتى الخرافات والأساطير.

وأخيرًا نذكر أن تاريخنا بحقائقه وقصصه لا يزال يلعب دورًا كبيرًا في حياتنا وفي كثير من الاتجاهات الفكرية والاجتماعية السائدة. فنحن حين نبحث موضوعًا نتحسس في الغالب بمشاكله، وقد تكون لنا أفكار وآراء شائعة عنه. وقد يكون في هذا ما يدفع إلى الاهتمام بالتاريخ، ولكنه من جهة أخرى يترك أثره سلبًا أو إيجابًا في كثير مما يكتب وقد يعرقل سير البحوث التاريخية.

٢ ـ الدعوة العباسية:

سأتناول مشكلة الدعوة العباسية، وهي الحركة التي أنهت السلطان الأموي وجاءت بالدولة العباسية، لأتخذ منها مثلاً يبين سوية بعض المؤلفات وأساليبها.

وهي أول حركة شاملة تشتبك فيها المبادئ الدينية والأهداف السياسية والدوافع الاجتماعية، وتتغلغل جذورها في صميم الأوضاع التي كانت تكتنف مجتمعات الخلافة.

وقد نجحت في ضم جل عناصر التذمر، وساهم فيها جماعات من أجناس ومذاهب وأديان مختلفة بفضل تنظيماتها ووعودها وتقديرها للظروف.

ثم إن الكثير من الحركات والثورات الإيرانية في العصر العباسي الأول تتصل

جذورها بالدعوة العباسية، مما يدل على أثرها في تاريخ القرن الثاني الهجري.

وبعد فإنها امتدت فترة تناهز ثلث قرن بصورة سرية ثم علنية ثورية، وفي هذا ما يشعر بأهميتها وصعوبة بحثها.

وسأقدم عرضًا موجزًا لما نجده في المؤلفات التاريخية العربية الحديثة، ثم أعقب ذلك بعرض شامل للخطوط الأساسية للموضوع.

١ - الخضري[١]. يبدأ بمعلومات عن البيت العباسي (العباس، عبدالله بن العباس، علي بن عبدالله وانتقاله إلى الحميمة، محمد بن علي)، ثم يتناول انتقال الخلافة في الراشدين إلى علي وخلافته، ثم الحسن ونهايته، ثم الفتنة الثانية ويتدرج إلى حركة المختار ودعوته لمحمد بن الحنفية، وظهور الكيسانية ومجيء ابنه أبي هاشم. وترأس أبو هاشم حركة الكيسانية، وجاء أجله وهو يقيم بالحميمة عند علي بن عبدالله فأوصى إليه بالإمامة، فصارت الشيعة الكيسانية - وهي حركة شيعية ثورية - بجانبه، ومن هنا بدأت فكرة الإمامة للعباسيين، وكان الدور الأساسي لمحمد بن علي إذ رأى ضرورة الإعداد لنقل السلطة فأرسل الدعاة يدعون إلى ولاية آل البيت دون تسمية خوفًا على الإمام. ورأى محمد بن علي وأنصاره أن أفضل الأماكن للدعوة هي الكوفة مهد التشيع، وخراسان لأن الإيرانيين يفهمون فكرة الوراثة الشرعية ولأنهم يشكون من سوء معاملة بني أمية لهم. ثم يذكر تأليف «الجمعية السرية للدعوة»، وأنها بدأت زمن عمر بن عبدالعزيز، واختار محمد علي (١٢) نقيبًا و(٧٠) داعيًا يأتمرون بأمرهم وكتب لهم كتابًا يتبعونه (يقصد الوصية). وصارت الكوفة نقطة مواصلات، وخراسان محل الدعوة الحقيقي. ومرت الدعوة بفترتين، فترة الدعوة المحضة حين كان الدعاة يدورون بزي تجار ويدعون سرًا وتنتهي هذه بمجيء أبي مسلم، ثم فترة استعمال القوة. ثم يورد بعض المعلومات عن سير الدعوة (من الطبري كما يبدو). ثم يذكر بعض الظروف المؤاتية ومنها انقسام البيت الأموي، والعصبية القبلية في خراسان، ويشير إلى العصبية القومية في خراسان. ويتحدث عن وفاة محمد بن علي ومجيء إبراهيم، واتصال أبي مسلم بالعباسيين وتعيينه لقيادة الحركة في خراسان سنة

---

(١) الخضري - الدولة العباسية ١٩٢١، ص ٦ - ٣٦.

١٢٩هـ. ويفصل في تدابيره العسكرية ومناوراته مع القبائل حتى دخوله مرو، ثم تقدم القوات العسكرية العباسية. ويذكر نهاية إبراهيم، ومجيء أبي العباس إلى الكوفة، وانتصارات العباسيين، ومحاولة الخلال نقل البيعة للعلويين وفشله، ثم البيعة لأبي العباس.

وهكذا يعطي الخضري خلاصة وافية دون ذكر مصادره، ولم يستفد من بحوث المستشرقين كما يظهر. وهو يصور تنظيم الدعوة وكأنه كامل منذ البداية، ولا يوضح الصلة بين أبي هاشم والعباسيين، ولم يتطرق للغلو الذي تعود إليه الكيسانية، ويقدم الدعوة وكأنها حركة سياسية فلا يحاول تحليل الأوضاع الاجتماعية أو الاقتصادية ولا يتناول النواحي العقائدية.

٢ ـ وتناول أحمد فريد رفاعي[١] الدعوة العباسية بصورة موجزة. وهو يرى وجود دعوة عباسية مركزها الحميمة، ثم قويت بتنازل أبي هاشم زعيم الحزب الكيساني لمحمد بن علي أثر سمه بإيعاز من عبد الملك، وبتنازله تمَّ توحيد حزبين قويين الحزب العباسي والشيعة الكيسانية. ثم يعود ليقول: إن العباسيين ألفوا «الجمعيات السرية» للدعوة فاختار محمد بن علي ١٢ نقيبًا و٧٠ داعيًا يأتمرون بأمرهم وكتب لهم كتاباً ليعملوا به. وبث الدعاة الدعوة سرًا بزي تجار حتى مجيء إبراهيم الإمام فكاتب مشايخ خراسان وأرسل أبا مسلم لرئاسة الحركة هناك (سنة ١٢٨هـ). ويشيد بعبقرية وإخلاص أبي مسلم ويعتبر وصية إبراهيم المزعومة أساس خطته وأنه نفذها وأسرف في القتل. ويبين استغلال أبي مسلم للعصبية القبلية ونجاحه عسكريًا، وغفلة الأمويين إلى أن سجنوا إبراهيم وقتلوه. ثم مجيء أبي العباس إلى الكوفة ومؤامرة الخلال وفشلها والبيعة لأبي العباس.

وبهذا يجعل الدعوة العباسية نتاج عبقرية محمد بن علي ودهاء أبي مسلم. وهو لا يدخل في تفاصيل الدعوة أو خططها أو الأوضاع والظروف.

٣ ـ ويتطرق حسن خليفة[٢] إلى الدعوة العباسية، فيعالج بإيجاز فرق الشيعة

---

(١) الدكتور أحمد فريد رفاعي ـ ج١ ط١ القاهرة ١٩٢٧، ص ٨٢ ـ ٨٧.

(٢) حسن خليفة ـ الدولة العباسية ص ٥ ـ ٢٩.

ويأتي للكيسانية ويشير إلى انتقال الإمامة من أبي هاشم إلى عبدالله بن علي «وأنه عرفه أسرار الدعوة» وانتقال ولاء الكيسانية للعباسيين. ثم يبين البدء زمن عمر بن عبد العزيز في مركزي الكوفة وخراسان «كما جاء في الخضري»، ويشعرنا بوجود النقباء الإثني عشر والدعاة السبعين منذ البداية. ويشير إلى تكتم الدعاة ومطاردتهم في ولاية أسد بن عبدالله. ويذكر وصية إبراهيم لأبي مسلم (سنة ١٢٧هـ)، واستفادة هذا من العصبية القبلية وفتكه بالعرب. وما أورده لا يتعدى معلومات موجزة لا تشعر بأهمية الموضوع، كما في الخضري، وهي بعيدة عن كل تحليل أو إدراك لطبيعة الحركة.

٤ ـ أما فليب حتي[١] فيمس الموضوع مسًا خفيفًا، فهو يذكر تذمر الخراسانيين لعدم تحقيق المساواة في المعاملة، ولشعورهم بماضيهم المجيد، ويذكر تعاون العباسيين والعلويين، والمشاكل الأخرى في الحكم الأموي والعصبية القبلية، ولكننا لا نرى أثراً للدعوة.

٥ ـ ويتطرق حسن إبراهيم حسن[٢] إلى الدعوة بإيجاز. وهو يرى أن الحدث الهام هو انتقال الإمامة من الشيعة إلى العباسيين بعد أن دس سليمان علي أبي هاشم من سمه فعرج على الحميمة وأوصى لمحمد بن علي لأنه لم يجد بين العلويين من فيه الكفاية. وينسب تنظيم الدعوة إلى عبقرية محمد بن علي، وأنه وجد الكوفة وخراسان المكانين المناسبين، ويعطي نفس تفسير الخضري لذلك. ويبين أن محمد بن علي وجه «أبا ميسرة» داعيًا إلى الكوفة وثلاثة إلى خراسان أحدهم أبو عكرمة السراج فاختار هذا النقباء (١٢) والدعاة (٧٠). وبعد أن يشير إلى دوري الدعوة، يفسر تأييد الخراسانيين للدعوة برأي براون ـ وهو نظرية الحق الإلهي في الحكم وزواج الحسين من شهربانو بنت يزدجرد.

وبعد أن يذكر الغموض في أصل أبي مسلم يبين خطواته العملية في الاستفادة من العصبية القبلية ونجاح تدابيره العسكرية ونهاية الأمويين.

ومع أن الكاتب ترجم فان فلوتن (السيادة العربية) واطلع على بعض كتب

---

(١) Ph. K. Hitti. History of The Arabs, London p. 278 off.

(٢) الدكتور حسن إبراهيم حسن ـ تاريخ الإسلام السياسي، القاهرة ١٩٤٨ ط٢ ص ٢٦ ـ ٣٣ (ظهر سنة ١٩٤٥).

المستشرقين، إلا أن عرضه للدعوة لا يدل على شعو بخطورة أو تقدير لمحتواها الاجتماعي حتى أنه لا يربط حديثه عن الدعوة بعرضه للأحوال الاجتماعية والاقتصادية التي تناولها في محل آخر.

٦ ـ وعرض أحمد شلبي[١] إلى الدعوة، وهو يرى أن أبا هاشم توفي بالسم زمن هشام، وأنه أوصى لعلي بن عبدالله، وأن «زعماء الحميمة» أصبحوا «وارثين لعلي إضافة إلى وراثة العباس»، أي أن العباسيين لهم دعوة قبل وصية أبي هاشم. ويرى أن محمد بن علي هو الرأس المفكر، وأنه وضع الأسس بأن تكون الدعوة للرضا من آل محمد، وأن تمهد بإثارة الناس، وأن تكون الحميمة مركز التخطيط والكوفة نقطة الاتصال وخراسان مركز العمل. ويفسر صلاح خراسان للدعوة بميلها لفكرة الوراثة المقدسة، وبرغبتها في الثأر لكرامتها وإرجاع مجدها. ويشير إلى دوري الدعوة، ويبين أن الحميمة كانت ترسل الدعاة في الدور الأول إلى خراسان وتتصل بهم سرًا. ثم أرسل أبو مسلم ليبدأ الدور الثاني وليقود المناضلين ضد الأمويين. ويذكر وصية أبي مسلم لأتباعه بالجرأة والإكثار من ذكر الضغائن والتمسك بالطاعة. ويمجد عبقرية أبي مسلم التي حققت الظفر. ثم يشير إلى استغلال أبي مسلم للعصبية وانتصاراته ونهاية إبراهيم والبيعة لأبي العباس.

وهنا نلاحظ التأكيد على دور محمد بن علي في رسم خطوط الدعوة ووجهتها، ونسبة النجاح إلى أبي مسلم. هذا في حين أن بدء الدعوة تأخر إلى زمن هشام. كما أنه أعطى دورًا ثانويًا للكوفة ولرئاسة الدعوة فيها. وليس في عرضه ما يشعر بوجود حركة شاملة.

٧ ـ ويقدم الجومرد[٢] خلاصة للدعوة تدل على تفهم أكثر. فهو يشير إلى اتجاه الأنظار إلى محمد بن الحنفية بعد مقتل الحسين، ثم إلى ابنه أبي هاشم بعده، وبه بدأت فكرة الدعوة السرية إذ أنه نظمها وأحسن قيادتها، ولم ينكشف دوره للأمويين حتى سنة ٩٧هـ حين وفد على سليمان. ثم يذكر سم أبي هاشم وعهده لمحمد بن علي وإطلاعه

---

(١) الدكتور أحمد شلبي ـ في قصور الخلفاء العباسيين، القاهرة ١٩٥٤ ص ٣ ـ ١٨.

(٢) الدكتور عبد الجبار الجومرد ـ هارون الرشيد، ج١ بيروت ١٩٥٦ ص ١٧ ـ ٢٨.

على أسرار الدعوة، وهو يفترض انتشار الدعوة آنئذ في العراق وخراسان. ويفسر هذا العهد بحرج موقف أبي هاشم وصغر أحفاد علي وتوفر القيادة في العباسيين، ثم يذكر نشاط محمد بن علي وتوسع الدعوة على يده بعد اختياره الكوفة وخراسان. ولا طريف فيما تلى ذلك سوى قوله: أن الأمويين عرفوا بدعوة محمد بن علي فسجنوه وخنقوه دون أن يأتي بسند لذلك.

٨ ـ وتناول الدوري[١] الدعوة العباسية بصورة شاملة. فلاحظ أن دراستها تستوجب بحثها كحركة اجتماعية شاملة تضافرت فيها جهود جماعية متواصلة ولا تتضح إذا نسبت إلى عبقرية أفراد قلائل كمحمد بن علي وأبي مسلم الخراساني.

وتتطلب فهم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للموالي، لأهمية هذه الناحية وأثرها في مشاركتهم في الثورات.

وتأخذنا الدعوة إلى فحص النواحي الفكرية والآراء الدينية، والتفاعل بين المبادئ الإسلامية والعقائد الموروثة وخاصة دراسة الغلو ومفهومه الاجتماعي، وملاحظة بقايا الحركات الاجتماعية الإيرانية في الإسلام.

هذا إلى أهمية إدراك الصلة بين العباسيين والكيسانية (الهاشمية) من الغلاة وظروف التفاهم بين الاثنين.

ويمكن بعدئذ فحص تدرج الدعوة وتنظيماتها ونجاح خططها بضوء الأوضاع العامة.

وعلى هذه الأسس بحث الدوري الدعوة، فتناول:

أ ـ مسرح الدعوة، الكوفة وخراسان من ناحية: الحالة الاجتماعية للموالي، ونظام الضرائب ومساوؤه، والحالة المعنوية «الفكرية». وهنا تناول أثر الوضع الاجتماعي ونظام الضرائب في تدهور وضع الموالي، وفي تذمرهم من الأوضاع، وبهذا كشف عن الجانب الاجتماعي الاقتصادي. ثم بحث الآراء الموروثة ـ إيرانية وإسلامية، ثم ظروف ودوافع انتشار الإسلام في خراسان وموقف الجماعات المختلفة: بين من أسلم لطمع فخاب ظنه بما يؤمل من امتيازات، ومن أسلم عن عقيدة فخاب ظنه

---

(١) عبد العزيز الدوري ـ العصر العباسي الأول، بغداد، ١٩٤٥ ص ٥ ـ ٤٠.

بالمساواة وبين محافظ متستر على آرائه ويخشى الإسلام. وكلها جماعات ساخطة. ولاحظ تفاعل الآراء الإيرانية القديمة والدين الإسلامي في الخرمية مثلاً، ثم بوادر الوعي الإيراني.

ب ـ الدعوة العباسية، وهنا مهد بمقدمة عن تطور الدعوة العلوية حتى أبي هاشم ثم اتصالها بالعباسيين. ثم تناول جذور الغلو واستمرار الآراء الدينية القديمة «خاصة الإيرانية» فيه، ولاحظ أن الغلو ينطوي على استمرار لحركات اجتماعية إيرانية انتشرت في العراق قبل الإسلام، واستمرار تلك الآراء تحت شعار إسلامي لتعبر عن سخط الجماعات المثقلة اجتماعية من جهة ورد فعل الديانات التي غمرها الإسلام من جهة أخرى. وبهذا كشف عن معنى الكيسانية بضوء ذلك.

ثم تناول دور أبي هاشم في تنظيمه دعوة سرية، وتفاهمه مع محمد بن علي بعد أن أخذ هذا عنه العلم، وعهد أبي هاشم لمحمد بن علي، وهنا بدأت نواة الدعوة العباسية.

ج ـ نمو الدعوة العباسية وأساليبها في الدورين السلمي السري «١٠٠ ـ ١٢٧هـ» والعلني المسلح «١٢٨ ـ ١٣٢هـ»، والآراء التي استفادت منها الدعوة.

فأوضح دورالكوفة مركز الحركة في الدور الأول، وبين أن جل الدعاة فيها والذين أرسلوا منها إلى خراسان من الموالي الإيرانيين من الباعة، وأن التبشير كان في أشد المناطق تذمرًا في خراسان، ثم التكتم في الدعوة وإخفاء الغلو عن المعتدلين. وأشار إلى دور خداش، الداعي المشهور بخراسان، وكيف تفاهم مع الخرمية والعقائد المحلية غير الإسلامية فوسع نطاق الدعوة.

وأشار إلى إعادة تنظيم الدعوة بعد مقتل خداش، وأهمية الإشراف المباشر، وإرسال أبي مسلم. وهنا أشار إلى تدابيره العملية واستفادته من الآراء المحلية وتفاهمه السري مع الخرمية. والخرمية حركة اشتراكية هي استمرار لحركة مزدك. ثم أساليب الدعوة في جمع كافة العناصر المتذمرة من الغلاة والخرمية والعامة والدهاقين وأصحاب النزعة القومية. وأوضح قابلية أبي مسلم في ثبات الرأي وحسن التنظيم والاستفادة من الأوضاع المضطربة ومن العصبية القبلية.

وبين صلة السواد ـ شعار العباسيين ـ بالملاحم والنبوءات التي استفاد منها

العباسيون، وربطه براية الرسول وبالمنقذ الذي يمهد لظهور المهدي. ونقد الروايات عن بداية الدعوة ورجح أنها سنة ٩٨هـ.

٩ ـ وبحث شاكر مصطفى[1] الدعوة العباسية بشيء من التفصيل. ويبدو الشبه قويًا بين ما جاء به من معلومات وآراء وبين ما أورده الدوري. ولكن الخطة فيها تعديل، فقد تناول الأوضاع في أواخر أيام الأمويين في القسم الأول من كتابه («المقدمة» ص ١ ـ ٤٠) فتعرض للسكان، والاتجاهات الاجتماعية، ثم الاتجاهات السياسية والدينية حتى تطرق للسبائية ثم الكيسانية وبين أن الشيعة فسحوا المجال للموالي، خاصة الفرس، ليكسوا آراءهم الدينية بثوب إسلامي. ثم تناول السياسة المالية والسياسة الإدارية للأمويين ليكشف تذمر الموالي. ثم تعرض للدعوة في فصل خاص («الدعوة العباسية» ص ٤١ ـ ٦٤)، فتحدث عن إرث الكيسانية، وأن أبا هاشم أوصى لمحمد بن علي بعد أن تحالف مع العباسيين. ثم تحدث عن الفترة السرية للدعوة وعن دور الكوفة ودعاتها، وعن انحراف خداش إلى الخرمية «معتمدًا على الطبري والدوري وفان فلوتن ـ والمعلومات مشابهة لما ذكر في فقرة ٨». ويرى أن اسم خداش مأخوذ من خداه «إله» لا من الخدش. ويذكر أساليب الدعوة «كما ورد في فقرة ٨». ثم يتناول الفترة العلنية، فيبين تعيين أبي مسلم إثر تجربة خداش ـ ويشك في وصية إبراهيم له. ويناقش السواد كشعار ويرى أن الملابس دليل الحزن بينما الرايات دليل الحق فهي مثل راية الرسول وضد الضلال. ويرى أن صفوة جند أبي مسلم من «الكفية» ويفسر ذلك بتفاسير، لم يورد مصدرها، وهي أن الكف مأخوذ من أنهم يكتفون من الرزق بكف من الحنطة، أو أنهم لا يأخذون مالاً ويقدمون مالهم يبتغون الخير مقابل الكف، وفي الحالين تعني التجرد والإخلاص، وهو يميل للتفسير الثاني ويختم بحثه بذكر مبادئ الدعوة والجماعات التي استغلتها الدعوة.

ومع ذلك بقيت نقاط مهمة غامضة في الدعوة، بعضها مجهول وبعضها في إطار الفرضيات. منها صلة أبي هاشم بالعباسيين، وغموض بداية الدعوة، وصلة الكوفة بخراسان، ودور العرب والموالي في الدعوة، ودور خداش، وتنظيم مجلس الدعوة في

(١) شاكر مصطفى ـ التاريخ العباسي، دمشق، ١٩٥٧، المقدمة والفصل الأول.

خراسان، وحقيقة دور أبي مسلم.

وعاد الدوري إلى الموضوع وبحثه من جديد[1] مستعينًا بمصادر جديدة «وخاصة بمخطوط عن الدعوة من القرن الثالث الهجري، جل معلوماته من رجال الدعوة البارزين ومن العباسيين». وبعد النظر في المعلومات السابقة والجديدة توصل إلى النتائج التالية:

١ ـ إن أصل الشيعة العباسية يرجع إلى الحنفية «الكيسانية ثم الهاشمية»، وأن محمد بن علي أول عباسي اعتبرته الهاشمية «شيعة أبي هاشم» إمامًا.

فقد نظم أبو هاشم دعوة سرية نشطة، ثم وُشي به لدى الوليد بأنه «له شيعة من أصحاب المختار (الكيسانية) يأتمون به ويحملون صدقاتهم إليه» فسجنه الوليد، ثم فرض عليه الإقامة الإجبارية في دمشق. وكان علي بن عبدالله العباسي يطمح للخلافة فلم تكن علاقته بالوليد أو بأبي هاشم حسنة وكان يقيم بالحميمة منذ اختلافه مع ابن الزبير «حوالي ٧٠ هـ». ولكن محمد بن علي وفد إلى دمشق، بأمر أبيه، وهناك تعرف على أبي هاشم وتتلمذ له «وكتب عنه العلم». وهذه الصلة لم يرتح لها والده. ويبدو أن أبا هاشم لم يقطع نشاطه، فأمر بترك دمشق، فرافقه محمد بن علي. وكان أبو هاشم معتلاً واشتد به المرض فمال به محمد بن علي إلى الحميمة يمرضه وتوفي بعد قليل، أيام سليمان. وكان مع أبي هاشم بعض أتباعه فأوصى لمحمد بن علي ودفع إليه «الصحيفة الصفراء» وفيها العلم، وطلب من أتباعه الإخلاص له وقال لهم: «لا أعلم أحدًا أعلم منه». وإذن فالعهد على أساس «العلم» والبنوة الروحية، وهذا ما تدين به الكيسانية.

وهذا يعني أن بداية الدعوة العباسية هي استمرار لدعوة أبي هاشم «الكيسانية» وأن جذورها الاجتماعية والفكرية تتصل بالغلو.

٢ ـ انتقل دعاة أبي هاشم إلى محمد بن علي، وبدأ هذا بتنشيط الدعوة. وكان رئيسهم الأول سلمة بن بحير الذي أملى على الإمام الجديد أسماء أتباعه المهمين

---

(١) ضوء جديد على الدعوة العباسية، مجلة كلية الآداب والعلوم، المجلد الثاني، حزيران، ١٩٥٦ ص ٦٤ ـ ٨٣.

وعددهم ٩ ـ ١٣ وكلهم موالي كوفيون، بينهم بكير بن ماهان وأبو عكرمة السراج، وأبو سلمة الخلال. وطلب محمد من أتباعه التعاون والحذر، والتريث في فترة سليمان بن عبدالملك.

واقتصرت الدعوة في البدء على الكوفة حتى مرت سنة ١٠٠ هـ، ولم يتوسع عدد الأتباع كثيرًا. وتبين أن الكوفة بميولها العلوية واتجاهاتها القبلية وعصبيتها العربية لم تكن المحل المناسب. وعقد الأتباع في الكوفة مجلسًا وتداولوا في محل جديد لبث الدعوة واختلفوا بين الشام وخراسان. وكان بكير يميل إلى خراسان، لأنه «ما وجد قومًا أرق قلوبًا عند ذكر آل الرسول ـ علويين أو عباسيين ـ من أهل المشرق». فقرر محمد بن علي أن تكون خراسان.

وطلب محمد بن بكير أن يختبر الوضع في خراسان سنة ١٠١هـ، ففعل ومكث شهرين في مرو وبذر بذور الدعوة وممن تابعه سليمان بن كثير الخزاعي. وفي السنة التالية أرسل محمد بن علي أبا عكرمة السراج إلى خراسان مع تعليمات للاتصال بالأتباع ولبث الدعوة وأوصاه «أنه محرم عليكم أن تشهروا سيفًا على عدوكم. كفّوا أيديكم حتى يؤذن لكم». ولذا سمي الأتباع بـ «الكفية» وشمل الاسم الشيعة العباسيين بخراسان حتى قيام أبي مسلم بالثورة.

وكان اختيار خراسان حدثًا فاصلاً في الدعوة ولذا ارتبك المؤرخون بين البداية الحقيقية الغامضة وبين بداية الدعوة. ولكن الدعاة في خراسان كان جلهم من الكوفة وكانوا تابعين لرئيس الدعوة فيها.

٣ ـ وتوسعت الدعوة في خراسان تدريجياً ودخلها كثيرون في منطقة مرو خاصة، وكانت بين الموالي بالدرجة الأولى وعلى الأسس الكيسانية. وعين خداش داعيًا أول قبيل سنة ١١٨هـ، فقام بحركة جديدة خطيرة أملتها عليه الظروف المحلية، وهي أنه تفاهم مع الخرمية ليجلبهم إلى جانبه، والخرمية استمرار للحركة المزدكية بثوب إسلامي. وتجاوز الحدود المرسومة للدعاة حين تخلى عن التكتم وصرح بتفاهمه مع الخرمية وعرض مفهوم الدعوة للخطر أمام بقية المسلمين. وقد قتل سنة ١١٨ هـ وتبرأ محمد بن علي منه وأرسل بكير بن ماهان لمعالجة الموقف.

ونجح بكير بن ماهان في مهمته، وقام بتنظيم جديد للدعوة بموافقة الإمام. فقد

اتعظ بتجربة خداش، ولاحظ انتشار الدعوة وضرورة الحذر من دخول من يشتبه في ولائهم ومن أناس من أهل «السخف» و«الطمع» لئلا ينكشف أمر الدعوة، فعين اثني عشر نقيباً في مرو، وعين داعية في كل كورة يكون «النقيب» فيها، وله أن يختار أمناء من أهلها. وهذا وسع حلقة الدعاة المسؤولين وساعد على بث الدعوة على نطاق أوسع، كما أنه يفسر الإشارة إلى وجود سبعين داعياً في خراسان. وكوّن نقباء مرو مجلساً أعلى للدعوة أكسبها «قيادة جمعية». وكانت نسبة العرب إلى الموالي في المجلس ٥ إلى ٧. وهذا يدل على أهمية العرب في مركز القيادة، وعلى أن الدعوة لم تكن موجهة ضد العرب بل ضد السلطان الأموي. واختار سليمان بن كثير الخزاعي، وهو عربي من شخصيات مرو ليكون الممثل الأول للدعوة في خراسان. وكان لهذا التنظيم الأثر القوي في نجاح الدعوة حتى بعد مجيء أبي مسلم.

٤ ـ وكان للدعوة أساليب وأساطير في دور «الكف» أو الدور السلمي. فقد أكد الدعاة على جور بني أمية، ودعوا في الظاهر إلى الرضا من آل محمد، ولكنهم في حلقاتهم الداخلية دعوا للإمام العباسي، واستفادوا من تفسير الأحلام ومن النبؤات ليبشروا بانتقال السلطة إلى العباسيين. وأكدوا على مبدأ «التأويل»، وعلى وراثة العباسيين لعلم الباطن من الرسول، على الطريقة الكيسانية. وبشروا بفكرة المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً وخيرًا. وربطوا السواد وعدد النقباء والدعاة بالأخبار عن الرسول وبقصص وأساطير أهل الكتاب. وتتضح أهمية هذه التوجيهات بضوء الأهمية الكبرى للنبؤات والملاحتم في تلك الفترة.

ونلاحظ شكوك العباسيين في هذه الفترة بالكوفة لميولها العلوية، وتأكيدهم على قبول «أهل البصاير» منهم فقط. وأكدوا على عدم تأييد أية ثورة علوية، كثورة زيد بن علي.

وأكد محمد بن علي على ضرورة كتمان اسم الإمام عن «العامة» وذلك على أساس «التقية». وجعل له ممثلاً في دمشق وطلب أن تكون مراسلات خراسان بواسطة رئيس الدعوة في الكوفة، أو بطريق ممثل دمشق. وحدد الموقف من أهل خراسان بقوله لبكير: «إذا قدمت مرو، فاحلل في أهل اليمن، وتألف ربيعة، وتوق مضر وخذ بنصيب من ثقافتهم، واستكثر من الأعاجم فإنهم أهل دعوتنا وبهم يؤيدنا الله». ومن

هذا نرى كيف أن الموقف من العرب يختلف من توقع التأييد إلى توقع المقاومة وأهمية مراعاة ذلك. أما الباقون فهم ينتظرون الخلاص، ولذا يجب الاستكثار منهم. وهنا ننبه إلى أن التأكيد كان على الأعاجم عامة لا الاقتصار على الموالي.

ونلاحظ أنّ اختيار السواد كان من قبل إبراهيم تيمنًا باللون، فسودت الرايات والثياب استعدادًا للثورة، وقبل الأتباع اللون بعد تلكؤ.

٥ ـ ويأتي دور أبي مسلم. فيظهر أنه مولى ولد في قرية قرب أصفهان وأنه دخل الدعوة سنة ١٢٤هـ وانتقل لخدمة إبراهيم، وجرّب فأظهر قابلية وحماسًا فأرسل إلى خراسان سنة ١٢٨هـ.

ويظهر أن إبراهيم نظم الصلة بين أبي مسلم وبين أبي سلمة، إذ أنه أفهم أبا مسلم أن يكاتب أبا سلمة بصفته رئيس الدعوة، ولكنه وعده في حالة نجاحه أن يوليه المناطق الإيرانية من همدان شرقًا، وهذا يفسر الاحتكاك بينه وبين أبي سلمة فيما بعد وطرده للعمال الذين أرسلهم أبو سلمة بعد النصر.

أما الوصية المنسوبة لإبراهيم فتبدوا موضوعة وإن كانت تعكس تصرفات أبي مسلم بعد نجاح الثورة. وتشير الدلائل إلى أنها وضعت من قبل الأمويين للتنكيل بإبراهيم ولتشويه الدعوة بنظر العرب. وقد روى أبو مسلم نفسه وصية الإمام إليه فقال: «أمرني الإمام أن أنزل في اليمن، وأتألف ربيعة، ولا أدع نصيبي من صالحي مضر واحذر أكثرهم من أتباع بني أمية، وأجمع إلي من العجم وأحتضنهم». وهذا يتمشى مع الخطة العباسية ومع الأوضاع في خراسان.

ولقي أبو مسلم جفاء من سليمان بن كثير، ولكن مجلس النقباء أيدوه لأنهم فضلوا رئاسة أجنبي عنهم ولأنهم ملوا غطرسة سليمان. ولكن الخطوط السياسية بقيت بيد مجلس النقباء واستمرت القيادة جمعية.

ويتركز دور أبي مسلم في الدعوة في نقطتين، الأولى أنه شجع العبيد على الانضمام إليه فكثر الهاربون منهم إليه وكون فرقة خاصة منهم. ثم إنه تفاهم سرًا مع الخرمية، وقام بنشاط خاص لجلبهم إلى صفه، ويبدو أن ولاءهم كان لحد كبير لشخصه كما يتبين من ثورات الخرمية فيما بعد. والخرمية (المزدكية) كانت ثائرة على الوضع الطبقي الإيراني في العصر الساساني، واستمرت ثورتها على النظام الاجتماعي

في إيران وعلى الإسلام الذي لم يغير ذلك الوضع. وبهذا جمع أبو مسلم الأعاجم بصرف النظر عن إسلامهم.

٧ ـ ونلاحظ تعديلاً في السياسة العامة للحركة العباسية في فترة الثورة إذ حاول الدعاة جلب أكبر عدد ممكن لتأييدها بصرف النظر عن الدوافع ـ وخاصة في العراق ـ لزيادة القوات العباسية ولهدم السلطة الأموية، وهذا يتمثل في تدابير أبي سلمة خاصة.

وجاءت نهاية إبراهيم صدمة مفاجئة لرؤساء الحركة أورثت حيرة وارتباكاً، ويتمثل ذلك في تردد أبي سلمة. ولكن ولاء المسودة أنقذ الموقف.

ونلاحظ أخيرًا أن دعامة القوات العباسية في خراسان بقيت إلى الأخير من «الهاشمية» أو الكفية.

وكان أنصار الدعوة في الكوفة من الموالي، أما في خراسان فكان جمهور الأتباع من الأعاجم دون التقيد بالموالي. ولعل كثيرًا من اليمانية وبعضًا من ربيعة وقلة من مضر اشتركوا، ولكن بعض العرب في خراسان لم يتحمسوا للدعوة العباسية.

وبعد انتصار العباسيين لم تعد أوضاع الثورة مقبولة. وبدأ العباسيون بتطهير صفوفهم ووضع أساس إسلامي متين لكيانهم. فكان لا بد لهم من التخلص من الانتهازيين والتخلي عن الخرمية ونبذ الغلو المتمثل في الكيسانية والهاشمية. كما أن الإمامة يجب أن تكون عباسية، وتم تحقيق هذا الاتجاه في زمن المهدي «المهدي العباسي الذي بشر به الدعاة» إذ نادى بإثبات الإمامة للعباس ونبذ الاتجاه الكيساني الهاشمي نهائيًا.

٨ ـ ومما مر نلاحظ أن الدعوة العباسية حركة اجتماعية سياسية شاملة، فقد أكدت للمسلمين تحقيق العدل بالسير على الكتاب والسنة بعد إرجاع السلطة إلى أهلها الشرعيين «آل البيت». وأثارت في الإيرانيين أملاً، بإرجاع شيء من كيانهم إضافة إلى تحقيق المساواة الاجتماعية.

ولكنها استندت في مبادئها الأساسية إلى الغلو ـ كما يتمثل في الكيسانية ـ ومبادؤه مزيج من الآراء الدينية الإيرانية والإسلام وجل أتباعه من الموالي وينطوي على ثورة الطبقة العامة. وأخذت بفكرة المهدي القريب الظهور ليملأ الأرض عدلاً وبركة.

ويتمثل هذا الازدواج في تنظيم الدعوة، فالإمامة عربية، ورئاسة الدعوة إيرانية

ومجلس الدعاة خليط من الاثنين. ولكن التأييد الواسع والقوات المحاربة كانت من الأعاجم، وعلى التخصيص من مجموعتين الأولى من الغلاة عامة والهاشمية خاصة، والثانية من الخرمية وهي حركة اجتماعية إيرانية قديمة.

أما الارستقراطية الإيرانية فإنها انضمت للدعوة بعد الإصلاحات المالية لنصر بن سيار، لأنها فقدت امتيازاتها ولأنها كانت ذات وعي إيراني واضح. ولم يكن دورها مهمًا خلال الدعوة.

وختامًا فإن المحتوى الاجتماعي للدعوة العباسية كان سبب تأييدها الواسع، كما أن التنكر له بعد وصول العباسيين إلى الحكم يفسر الثورات الواسعة في إيران في العصر العباسي الأول.

(مصادر: «أخبار العباس... وولده» خط. الطبري. «شرح نهج البلاغة» لابن أبي الحديد. الدينوري «الأخبار الطوال». الذهبي «تاريخ دول الإسلام». المقدسي «البدء والتاريخ». المسعودي «مروج الذهب». «الإمامة والسياسة». اليعقوبي «التاريخ». ابن عبدربّه «العقد الفريد». الأشعري «مقالات الإسلاميين». الشهرستاني «الملل والنحل». النوبختي «فرق الشيعة». الجهشياري «الوزراء والكتاب». المبرد «الكامل»).



الملحق بالمؤلفات

بعض ما كتب عن الدولة العباسية حتى سنة ٣٣٤هـ

المؤلفات[١]

أ ـ تواريخ عامة:

جميل نخلة المدور ـ «حضارة الإسلام في دار السلام» ٣٧٦ ص، القاهرة، مطبعة المؤيد، ١٩٠٥، ط ٢.

رزق الله منقريوس الصدفي ـ «تاريخ الإسلام»، ج١ ص ٨١ ـ ١٤٢، القاهرة، مطبعة الهلال، ١٩٠٧.

محمد الخضري ـ «محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية. الدولة العباسية»، القاهرة، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٩٢١.

أحمد فريد رفاعي ـ «عصر المأمون». ٣ مجلدات: (الأول ط ١، ٣١٤ ص. الثاني ط ٢، ٤٣٩ ص. الثالث ط ٢، ٣١٤ ص) القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٧.

Philip K Hiti - History of the Arabs lst ed. London 1973 (767 pages) p 288-470

عبد العزيز الدوري ـ «العصر العباسي الأول» ٣٠٤ ص، بغداد، مطبعة التفيض، ١٩٤٥.

عبد العزيز الدوري ـ «دراسات في العصور العباسية المتأخرة» ٣٠٧ ص، بغداد، مطبعة الرابطة، ١٩٤٥.

حسن إبراهيم حسن ـ «تاريخ الإسلام السياسي والديني ـ والثقافي والاجتماعي» ج٢، العصر العباسي الأول، ٤٠٤ ص، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط ٢، ١٩٤٨، ج٣ العصر العباسي الثاني، ٤٩٩ص، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨، ط ٤.

---

(١) رتبت الكتب حسب تواريخ صدورها لتعطي فكرة عن سير التأليف وأضيفت قائمة ببعض المقالات على سبيل المثال لا الحصر.

«تأريخ العرب» «مطول» ـ فيليب حتي وإدورد جرجي وجبرائيل جبور، ٣ أجزاء دار الكشاف، بيروت، ١٩٤٩ (ترجمة).

وترجمة مبروك نافع ـ القاهرة، مطبعة العالم العربي، ١٩٤٩.

محمد رضا الشبيبي ـ «مؤرخ العراق ابن الفوطي» ج١، ٢٦٠ ص، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، مطبعة التفيض ١٩٥٠ (يتناول فترة تأسيس الدولة العباسية، ويفصل في العلاقة بينهم وبين العلويين).

عبدالحميد العبادي ـ «صور وبحوث من التاريخ الإسلامي»، (عصر الدولة العباسية والمغرب والأندلس)، يتناول صفحات من العصر العباسي الأول، ص ١ ـ ١٤٤، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣.

أحمد شلبي ـ «في قصور الخلفاء العباسيين» ٣٤٤ ص القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٤.

شاكر مصطفى ـ «في التاريخ العباسي» ج١، ٣٩٠ ص، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، ١٩٤٧.

محمد مختار ـ «التوفيقات الإلهامية» (في مقارنة التواريخ الهجرية بالسنين الإفرنكية والقبطية) ٧٥١ ص، القاهرة، بولاق، ١٣١١ ص، ١٨٩٣م. يذكر أهم الأحداث في العالم الإسلامي وخارجه (حسب تقديره) في كل سنة وهو بين ص ٦٦ ـ ص ١٦٣ يتعلق بفترتنا.

ب ـ الرشيد والبرامكة وتراجم أخرى:

طنطاوي جوهري ـ «براءة العباسة أخت الرشيد»، القاهرة، مطبعة البابي، ١٩٣٦.

عباس محمود العقاد ـ «ابن الرومي حياته من شعره»، القاهرة، مطبعة مصر.

عبد اللطيف حمزة ـ «ابن المقفع»، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٣٧.

مجيد خدوري ـ «الصلات الدبلوماطيقية بين هارون الرشيد وشارلمان»، ٦١ ص، بغداد، مطبعة التفيض، ١٩٣٩.

محمد أبو زهرة ـ «مالك»، ٢٣٩ ص، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٤٦.

محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ «إبراهيم بن سيار النظام»، ١٨٣ ص، القاهرة،

مطبعة لجنة التأليف، ١٩٤٧.

عبد الحليم العباسي ـ «البرامكة في بلاط الرشيد»، ١٢٦ ص، القاهرة، مطبعة الجريدة التجارية، ١٩٤٧.

محمد أحمد برانق ـ «البرامكة في ظل الخلفاء»، ٣٣٥ ص، القاهرة، دار المعارف.

عبد الله الفياض ـ تاريخ البرامكة، ١٦٧ ص.

أحمد أمين ـ «هرون الرشيد»، سلسلة الهلال.

محمد صبيح ـ «هرون الرشيد»، كتاب الشهر.

عمر أبو النصر ـ «هرون الرشيد».

محمد أبو زهرة ـ «أبو حنيفة»، ٤٧٩ص، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٤٧.

محمد أبو زهرة ـ «الشافعي»، ٤٣٥ ص، القاهرة، دار الفكر العربي.

محمد أبو زهرة ـ «ابن حنبل»، ٤١٦ ص، القاهرة. دار الفكر العربي، ١٩٤٧.

شيق جبري ـ «الجاحظ، معلم العقل والأدب»، القاهرة، دار المعارف ١٩٤٨.

أمين الخولي ـ «مالك بن أنس»، ترجمة محرره، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية.

محمد كرد علي ـ «كنوز الأجداد»، مجموعة تراجم، دمشق، ١٩٥٠.

محمد حسين المظفري ـ «الإمام الصادق»، جزآن، النجف، ط ٢، ١٩٥٠.

I. M. Huseini - The Life and works of Ibn Qutayba, American Press. Beirut 1950.

محمد عبد الجواد الأصمعي ـ «أبو الفرج الأصبهاني وكتابه الأغاني»، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥١.

محمد أحمد خلف الله ـ «صاحب الأغاني أبو الفرج الأصفهاني الراوية»، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٣.

حمودة غرابة ـ «الأشعري»، ٢٠٤ ص، القاهرة، مطبعة الرسالة، ١٩٥٣.

عبد العزيز سيد الأهل ـ «جعفر بن محمد الإمام الصادق»، بيروت، ١٩٥٤.

الدكتور عبد الجبار الجومرد ـ «هرون الرشيد»، جزآن، ٦٤٨ ص، بيروت، المكتبة العمومية، ١٩٥٦.

محمد زغلول سلام - «ابن قتيبة»، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٧.

ج - تواريخ المدن:

نابليون بن ميخائيل المارديني - «تنزه العباد في مدينة بغداد»، بيروت، المطبعة اللبنانية، ١٨٨٨ (تاريخ بغداد، ثم حالتها المعاصرة في اقتصادياتها وجوامعها وكنائسها ومكاتبها ومقابرها).

محمود شكري الآلوسي - «أخبار بغداد وما جاورها من البلاد»، خط. المجمع العلمي العراقي «صورة فوتوغرافية» رقم / ١٨٤، (يتناول تاريخ المدينة ووصف محلاتها وجسورها وقصورها وأنهارها والقرى المحيطة بها، وبعض الأديرة، ثم وصف بغداد في زمن المؤلف).

عبد الرحمن بن إبراهيم المصري (الدندي) - «الهدية المصرية للخطة العراقية»، بغداد، مطبعة الولاية، ١٩٠٩.

محمد صادق الحسني - «عمران بغداد»، ٢١٣ + ٧ ص، بغداد، مطبعة دار السلام، ١٩٢٠.

علي ظريف الأعظمي - «مختصر بغداد»، ٢٦١ ص، بغداد، مطبعة الفرات، ١٩٢٦ (يتناول تاريخ المدينة إلى أواخر العصر العثماني).

طه الراوي - «بغداد، مدينة السلام» ١٥٥ ص، سلسلة اقرأ، رقم ٢٧.

علي ظريف الأعظمي - «مختصر تاريخ البصرة»، ١٦٢ ص، بغداد، مطبعة الفرات، ١٩٢٧ (يتناول تاريخ البصرة إلى الحرب العالمية الأولى).

أحمد سوسة وأحمد حامد الصراف ومصطفى جواد - «بغداد قديمًا وحديثًا»، (خارطة) نشرها المجمع العلمي العراقي، بغداد، مطبعة المساحة، ١٩٥١.

أحمد سوسة - «أطلس بغداد»، (خرائط تاريخية لبغداد في مختلف العصور)، بغداد، مطبعة المساحة، ١٩٥٢.

أحمد الصوفي - «خطط الموصل»، جزآن، الموصل، مطبعة أم الربيعين، ١٩٥٣.

سليمان صايغ - «تاريخ الموصل»، ثلاثة أجزاء، ج١ القاهرة ١٩٣٣، ج٢ بيروت ١٩٢٨، ج٣ بيروت ١٩٥٦.

مصطفى جواد وأحمد سوسة ـ «دليل خارطة بغداد»، ٤٠٥ ص (تاريخ طوبوغرافي لبغداد خلال العصور)، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٨.

ذبيح الله المحلاتي ـ «مآثر الكبراء في تاريخ سامراء»، ثلاثة أجزاء (يتناول الجزء الأول تاريخ المدينة ووصف بعض مبانيها) النجف، المطبعة المرتضوية.

حسين أمجد البراقي ـ «تاريخ الكوفة»، ٤٦٣ ص، (يتناول تاريخ الكوفة في العصر الإسلامي ومساجدها وآثارها وبعض المراقد، ليست له خطة واضحة)، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٣٥٦هـ.

A. A. Duri - Bagdad. Encyclopedia of Islam. New Edition Vol. I. p. 894 - 908.

د ـ الثورات والحركات الاجتماعية:

عبد الفتاح السرنجاوي ـ «النزعات الاستقلالية في الخلافة العباسية»، القاهرة، ط ٤، ١٩٤٥.

عبد العزيز الدوري ـ «الإسماعيلية»، عرض وتحليل، (مقدمة ترجمة «أصول الإسماعيلية» لبرنارد لويس ص ٥ ـ ٤٠) القاهرة، دار الكتاب العربي ١٩٤٧.

عمر الدسوقي ـ «إخوان الصفا»، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٧.

عمر الدسوقي ـ «الفتوة عند العرب»، أو أحاديث الفروسية والمثل العليا، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ١٩٥١.

مصطفى غالب ـ «تاريخ الدعوة الإسماعيلية»، (دراسة للدعوة على توالي الأئمة حسب رأي الإسماعيلية الآن، ص ٧٩ ـ ١٢٠ تتعلق بفترتنا) دمشق، ١٩٥٣.

سعد محمد حسن ـ «المهدية في الإسلام»، (دراسة لتاريخها العقدي والسياسي والأدبي)، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٣.

محمد جابر عبد العال ـ «حركات الشيعة المتطرفين، وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية لمدن العراق» إبان العصر العباسي الأول، ٣٧١ ص، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٤.

جبور عبد النور ـ «إخوان الصفا»، ١٢٧ ص، سلسلة نوابغ الفكر العربي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٤.

محمود الملاح ـ «حقيقة إخوان الصفا»، ٩٥ ص، بغداد، مطبعة دار المعرفة، ١٩٥٤.

فيصل السامر ـ «ثورة الزنج»، ١٦٥ ص (دراسة الثورة بضوء الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية)، بغداد، مطبعة العاني، ١٩٥٤.

عارف تامر ـ «حقيقة إخوان الصفا»، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧.

عبد الرزاق الحصان ـ «المهدي والمهدوية»، ٢٣٠ ص، بغداد، مطبعة العاني، ١٩٥٧.

بندلي جوزي ـ «من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام»، (١) الحركات الاجتماعية، القدس، ١٩٢٨، أعيد طبعه في بيروت، دار الروائع، ١٩٥٩.

محمد كامل حسين ـ «طائفة الإسماعيلية»، ١٨٦ ص، (تاريخها، نظمها، عقائدها)، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩.

هـ ـ تاريخ الحضارة:

أ ـ عامة، ونظم

جرجي زيدان ـ «التمدن الإسلامي»، خمسة أجزاء، القاهرة، مطبعة الهلال، ١٩١٨.

أحمد زكي ـ «الرق في الإسلام»، القاهرة، ط ٢، مطبعة الاعتماد، ١٩٢*.

محمد كرد علي ـ «الإسلام والحضارة العربية»، جزآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤، ١٩٣٦ (الجزء الثاني يتصل بفترتنا في العلوم والمذاهب في الإسلام، الإدارة في الإسلام، والسياسة في الإسلام).

محمد كرد علي ـ «الإدارة الإسلامية في عز العرب»، ١٨٦ ص، (يتناول إدارة العباسيين حسب الخلفاء إلى المقتدر، دون ذكر مصادر)، القاهرة، مطبعة مصر، ١٩٣٤.

حسن إبراهيم حسن، علي إبراهيم حسن ـ «النظم الإسلامية»، ٣٨٤ ص، (يتناول النظم السياسية والإدارية والمالية والقضائية ونظام الرق، استعراض عام) القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٣٩.

نعمان ثابت (رئيس ركن) ـ «الجندية في الدولة العباسية»، ٣١٧ ص، بغداد،

مطبعة بغداد ١٩٣٩.

محمد أحمد برانق ـ «الوزراء العباسيون»، ٢٢٤ ص، القاهرة، المطبعة النموذجية ١٩٤٨، (مقدمات في الوزارة والكتابة، ثم الوزارة في العصر العباسي الأول إلى زمن الهادي حسب تسلسل الوزراء).

عبد العزيز الدوري ـ «النظم الإسلامية»، ج١، ٢٣٧ ص، (يبحث في تطور مؤسسة الخلافة، ونظرياتها، والضرائب والدواوين، والوزارة، حتى القرن الرابع الهجري)، بغداد، مطبعة نجيب، ١٩٥٠.

منير العجلاني ـ «طبقات المجتمع الإسلامي»، ج١، مطبعة الجامعة السورية.

A. M.Fahmy Muslim Sea - Power in The Eastern Meiterrancan (7th - 10 th cent. A. D.) London 1950.

(يتناول دور الصناعة في مصر والشام وإفريقية وكريت. مواد بناء السفن. تنظيم الأساطيل. سفن الحرب).

نظير حسان سعداوي ـ «نظام البريد في الدولة الإسلامية»، ١٧٥ + ٣، القاهرة، دار مصر للطباعة، ١٩٥٣.

Antoine Fattal - le statut des Non - Mussulmans en pays d' Islam. Beyrouth 1959.

ب ـ الناحية الفكرية

جرجي زيدان ـ «تاريخ آداب اللغة العربية»، ط ٢ باعتناء شوقي ضيف، دار الهلال.

إسماعيل مظهر ـ «تاريخ الفكر العربي»، ١٨٢ص ، القاهرة، ١٩٢٨.

زكي مبارك، «النثر الفني»، جزآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب، ١٩٣٤.

بطرس البستاني ـ «أدباء العرب في الأعصر العباسية»، بيروت، ط ٣، ١٩٣٤.

أحمد أمين ـ «ضحى الإسلام»، ج١ ٤٣٢ص، ج٢ ٣٦٣ ص، القاهرة، ط٢، مطبعة لجنة التأليف ١٩٣٨، «ضحى الإسلام»، ج٣ ٣٩٤ ص القاهرة، ط ٣، مطبعة لجنة التأليف ١٩٤٣.

«ظهر الإسلام»، ج١، ٣٤٤ ص، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف ١٩٤٥.

زكي محمد حسن ـ «الرحالة المسلمون في العصور الوسطى»، القاهرة، دار

المعارف، ١٩٤٥.
جبور عبد النور ـ «نظرات في فلسفة العرب»، بيروت، دار المكشوف، ١٩٤٥.
عبد الرحمن بدوي، «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»، ٢٣٩ص، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٥.
أمين أسعد خير الله ـ «الطب العربي»، ٢٧٤ ص، بيروت، المطبعة الأميركانية ١٩٤٦.
حبيب زيات، «الخزانة الشرقية»، أربعة أجزاء، ج١ ١٦٩ص ١٩٥٢، ج٢ ١٦٩ص ١٩٣٧، ج٣ ١٩١ص ١٩٤٦، ج٤ ١٣٥ص ١٩٤٨، بيروت، المطبعة الكاثوليكية.
مصطفى عبد الرزاق ـ «تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية»، ٣٥٧ ص، القاهرة، ١٩٤٦.
إبراهيم مذكور ـ «في الفلسفة الإسلامية»، منهج وتطبيقه، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٧.
زهدي جار الله ـ «المعتزلة»، ٢٧٥ ص، القاهرة، ١٩٤٧.
كوركيس عواد ـ «خزائن الكتب القديمة في العراق»، ٣٤٦ ص، بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٤٨.
موسى سليمان، «الأدب القصصي عند العرب»، بيروت، دار الكتاب، ١٩٥٠.
ألبير نصري نادر، «فلسفة المعتزلة»، جزآن، ج١ الإسكندرية ١٩٥٠، ج٢ بغداد ١٩٥١.
عبد الرحمن زكي ـ «السلاح في الإسلام»، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥١.
محمود عبد الرحيم غنيمة ـ «تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى»، تطوان، ١٩٥٣.
حنا فاخوري ـ «تاريخ الأدب العربي»، بيروت، ط ٢، ١٩٥٣.
علي سامي النشار ـ «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»، ٢٢٨ص، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤.
أحمد شلبي ـ «تاريخ التربية الإسلامية» ٤٤٧ ص، بيروت، دار الكشاف، ١٩٥٤.

سعيد الديوه جي ـ «بيت الحكمة»، ٩٣ ص، (يتناول بيوت الحكمة وبعض دور العلم)، الموصل، ١٩٥٤.

قدري حافظ طوقان ـ «تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك»، ٤٥٧ ص، (الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية)، القاهرة، ط٢، مطبعة لجنة التأليف، ١٩٥٤.

حسين نصار ـ «نشأة الكتابة الفنية في الأدب العربي»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤.

محمد يوسف موسى ـ «محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي (٢) عصر نشأة المذاهب»، ١٧٩ ص، القاهرة، دار معهد الكتاب العربي، ١٩٥٥.

فايد العروسي ـ «الجواري والمغنيات»، ٢٧١ ص، القاهرة، دار المعارف، ١٩٤٥.

التراجم والسير ـ «سلسلة فنون الأدب العربي، الفن القصصي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٥، (فيه عن نشأة التراجم والسير وتطورها).

علي حسن عبد القادر ـ «نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي»، القاهرة، ط ٢، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٦.

الرحلات ـ «سلسلة فنون الأدب العربي، الفن القصصي»، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٦ (ملاحظات عن بعض الجغرافيين والرحلات).

قدري حافظ طوقان ـ «العلوم عند العرب»، القاهرة ١٩٥٦.

أحمد عبدالستار الجواري ـ «الشعر في بغداد»، بيروت، دار الكشاف ١٩٥٦.

كمال اليازجي وأنطوان غطاس كرم ـ «أعلام الفلسفة العربية»، بيروت، ١٩٥٧.

حنا الفاخوري وخليل الجر ـ «تاريخ الفلسفة العربية»، جزآن، بيروت، دار المعارف ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨.

صلاح الدين المنجد ـ «الظرفاء والشحاذون في بغداد وباريس»، ١٢٧ ص، القاهرة، مطبعة الرسالة.

صلاح الدين المنجد ـ «بين الخلفاء والخلعاء في العصر العباسي»، ١٧٦ ص، بيروت، دار الحياة، ١٩٥٧.

عبد النافع طليمات ـ «أهل الكدية أبطال المقامات في الأدب العربي»، ١١٨ ص، حمص، دار ابن الوليد، ١٩٥٧ .

ج ـ النواحي الاقتصادية

S. A. Huzayyin - Arabia and The Far East (pp 3191). Cairo 1942.

أحمد نسيم سوسة ـ «مأساة هندسية أو النهر المجهول، نهر المتوكل»، ٨٨ ص، بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٤٧ .

أحمد نسيم سوسة ـ «ري سامراء في عهد الخلافة العباسية»، ج١ ٢٨٤ ص، ج٢ ٢٨٥ ـ ٧٢٩ ص، بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨ .

عبد العزيز الدوري ـ «تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ٣٠٢ ص، بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٤٨ .

بدر الدين حي الصيني ـ «العلاقات بين العرب والصين»، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٠ .

G. Hourani - Arab Sea - faring in the Indian Ocean (131 pages). Princeton University Press, 1951.

جورج حوراني ـ «العرب والملاحة في المحيط الهندي»، ٤١٣ص، ترجمة يعقوب بكر، القاهرة، «منشورات فرانكلين»، ١٩٥٩ (وهو ترجمة للكتاب السابق).

ناصر النقشبندي ـ «الدينار الإسلامي في المتحف العراقي»، ج١ ٢٣٥ص، ٨ لوحات، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد، مطبعة الرابطة، ١٩٥٣ .

أحمد الصوفي ـ «أرض السواد»، (١١١ص)، دراسة في الجغرافية التاريخية والخراج، الموصل، مطبعة الاتحاد الجديدة، ١٩٥٥ .

عبد الرحمن فهمي محمد، «صنج السكة في فجر الإسلام»، ٢٢٤ص ٣٦ لوحة، القاهرة، مطبعة دار الكتب، ١٩٥٧ .

مقالات:

فؤاد أفرام البستاني ـ «بغداد عاصمة الأدب العباسي»، المشرق، مجلد ٣٢، ١٩٣٤، ص ٦٥ ـ ١٠٨ .

فؤاد أفرام البستاني ـ «تمازج العناصر البشرية في بغداد العباسيين»، المشرق،

نفس المجلد، ص ٤٠٩ ـ ٤٤٠ .
عبد العزيز الدوري ـ «ضوء جديد على الدعوة العباسية»، مجلة كلية الآداب والعلوم، بغداد، عدد ٢، ص ٦٤ ـ ٨٣، ١٩٥٧ .
عبد العزيز الدوري ـ «نشأة الحرف والأصناف في الإسلام»، مجلة كلية الآداب، بغداد ١٩٥٩ .
رزوق عيسى ـ «اسم بغداد»، لغة العرب، ج٦، ٣٨٧ ـ ٣٩٢ .
«بعض آراء في معنى بغداد»، لغة العرب، ج٢، ١٩١٢، ٥٤٩ ـ ٥٥٤ .
يوسف غنيمة ـ «معنى اسم بغداد»، لغة العرب، ج٤، سنة ١٩١٤، ص ٨٠ ـ ٨٣ .
Sidqi Hamdi "The pro - Alid Policy of Ma'mun".
مجلة كلية الآداب والعلوم، بغداد، ج١، ١٩٥٦، ص ٩٦ ـ ١٠٦ .
روسان صباح فالح ـ «تحقيق في نكبة البرامكة»، العرفان، ٢٣، ١٩٣٣ .
الدكتور محمد عبد الهادي شعيرة ـ «الممالك الخليفية»، أو ممالك ما وراء النهر والدولة الإسلامية إلى أيام المعتصم، ٤٣ص، مجلة كلية الآداب جامعة فاروق، مجلد ٤، سنة ١٩٤٨ .
يوسف غنيمة ـ «النقود العباسية»، سومر ج٩، ١٩٣ ص ٩٨ ـ ١٣١ .
الدكتور زكي محمد حسن ـ «مدرسة بغداد في التصوير الإسلامي»، سومر ج١١، ١٩٥٥ ص ١٥ ـ ٤٧ .
أحمد عارف الزين، «بغداد»، العرفان ٢٤، ١٩٣٣ ـ ٤، ص ٤٦٥ ـ ٤٨٣ .
توفيق وهبي ـ «القصد والاستطراد في أصول معنى بغداد»، مجلة المجمع العلمي العراقي، ١ / ١٩٥٠، ص ٤٦ ـ ٩٤ .
ناجي الأصيل ـ «مدينة المعتصم على القاطول»، سومر، ج٣، ص ١٦١ ـ ١٧١، ١٩٤٦ .
الدكتور صدقي حمدي ـ «بحث في الدعوة العباسية»، المعلم الجديد، بغداد، مجلد ٢٢، ١٩٥٩ ص ١ ـ ٢٠ .
م. ع. شعيرة ـ «تقسيمات إقليمية في العصر العباسي الأول»، مجلة كلية

الآداب، جامعة فاروق، مجلد ٢، ١٩٤٤، ص ٨٥ ـ ١٠٢.

حبيب زيات ـ «السفن والمراكب في بغداد في عهد العباسيين»، لغة العرب، ج٥، ١٩٢٧.

ـ «دور البطيخ في بغداد ودمشق»، المشرق، ج٢٧، سنة ١٩٢٧.

صلاح الدين المنجد ـ «حكومة النساء لدى الخلفاء من بني العباس»، الرسالة، عدد ٦٥٤.

ـ «الخلفاء العباسيون والهدايا»، الرسالة ٦٨٣.

ـ «سجون بغداد زمن العباسيين» الرسالة، ٦٤٠، ٦٤٧.

ـ «مآكل الخلفاء العباسيين»، الرسالة، ٦٥٨.

سليم محمود الأعظمي ـ «كيف اختار المنصور موقع بغداد»، الرسالة عدد ٢، وعدد ٢٨.

عبد المتعال الصعيدي ـ «لقب السفاح»، الرسالة، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٩.

محمد خليفة التونسي ـ «الزندقة في عهد المهدي العباسي»، الرسالة، عدد ٦٣٧، ٦٤١، ٦٤٥، ٦٥٢، ٦٦٢.

أحمد تيمور ـ «تفسير الألفاظ العباسية في كتاب نشوار المحاضرة»، مجلة المجمع العلمي بدمشق، مجلد ٢، ج١٠، ج١١، مجلد ٣ ج١ و٢ و٣ و٤ و٥ و٦ و٧ و٨ و٩ و١٠ و١١ و١٢.

جواد علي ـ «موارد تاريخ الطبري»، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج١ ١٩٥٠، ج٢ ١٩٥١، ج٣ ق١ ١٩٥٢.

أسعد طلس ـ «الحياة الاجتماعية في القرن الثالث والرابع»، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج٢، ١٩٥١، ٢٤٠ ١٩٥٢.

عبد الحميد العبادي ـ «عبدالله بن علي العباسي»، الثقافة سنة ١، عدد ٥٠.

علي أدهم ـ «يوم الهاشمية»، الثقافة، سنة ١، عدد ٣٢.

يوسف غنيمة ـ «الجهبذة والجهابذة زمن العباسيين»، مجلة غرفة تجارة بغداد ١٩٤٢ ص ٥٤٣ وبعدها.

* * *

دراسة في سيرة النبي ﷺ ومؤلفها ابن إسحاق[1]

تمهيد

لقد تناول عدد من الباحثين ابن إسحق وسيرته، ضمن دراسة السيرة أو الحديث عامة، ومن هؤلاء (كيتاني في «حوليات الإسلام»، و(ميور) في مقدمة كتابه «Life of Muhammad» و(لامنس) و(كارل بيكر) في «Islam IV 263 off» و(نولدكه) في «Islam V 170 - 160» و(ليفي ديلا فيدا) في «E. I. (1) Art Sira» و(إدورد سخاو) في مقدمة الجزء الثالث من «طبقات ابن سعد» و(جب) في «E. I. (i) Suppl. Art. Tarikh» و(بلاشير) في مقدمة كتابه «Proble'me de Mahomet»، وأحمد أمين في كتابه «ضحى الإسلام» ج٢ ط ٥ ص ٣٢٨ ـ ٣٣٣، وجواد علي في مقاله «موارد تاريخ الطبري» مجلة المجمع العلمي العراقي ج١ ١٩٥٠، والدوري في كتابه «بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب» وحسين نصار في كتابه «نشأة الكتابة الفنية عند العرب».

وخص ابن إسحق باحثون آخرون بدراسات خاصة، منهم (وستنفلد) في «Wustenfeld-Geschichte und Geschichteschreiber der Araber 1850 NO I» و(بروكلمان) في «E. I. (I) Art. Ibn Ishaq» وفي كتابه «تاريخ الأدب العربي» ج٣ ص ١٠ ـ ١٢، و(مرغليوث) في كتابه «Lectures on Arab Historians p. 84 - 85». وهذه جميعاً دراسات عامة مختصرة.

ثم كتب (فوك) رسالة جامعية عن ابن إسحق «J. Fuck - Muhammad Ibn Ishaq - Frankfurt am Main 1923» فكانت أول دراسة علمية شاملة. وتلاه (هوروفتس) ببحث عن المغازي الأولى وخص ابن إسحق بنصيب حسن منها.

J. Horowitz - The Earliest Biographies of The Prophet and Their Authors. Islamic Cuhture 1927 I p. 535 - 9, II pp. 22 - 50; PP. 164 - 182, pp. 415 - 520.

---

(١) قدم هذا البحث إلى دورة مجامع اللغة العربية المنعقدة في بغداد. رجب ١٣٨٥هـ ـ تشرين الثاني ١٩٦٥م.

وقد عربه الدكتور حسين نصار بعنوان «المغازي الأولى ومؤلفوها»، القاهرة ١٩٤٦.

ثم نشرت الدكتورة (نابية أبوت) قطعة من «تاريخ الخلفاء» لابن إسحق مكتوبة على ورقة بردي مع ملاحظات وافية عنه.

N. Abbott - Studies in Arabic Literary Papyrii, I. Historical Texts, Chicago U.P. 1975 pp. 80 - 100.

وقام (ألفرد غيوم) بترجمة سيرة النبي لابن إسحق فحذف زيادات ابن هشام وأضاف مقتطفات باقية في كتب أخرى وخاصة الطبري، وتناول ابن إسحق في مقدمة الترجمة.

A. Guillaume - The Life Of Muhammad, O. U. P. 1955.

وبحث الأستاذ (مونتغومري وات) مواد سيرة ابن إسحق في:

M. Watt - The Materials used by Ibn Ishaq; in, Historians of The Middle East, ed B. Lewis and P. M. Holt, O.U.P., 1962 pp. 23 - 34.

إن هذه البحوث تتباين في نتائجها. فبعضها مثل بحوث (بيكر) و(لامنس) شككت في قيمة مواد السيرة واعتبرت العنصر التاريخي فيها محدودًا، واعتبرت تأخر زمن ابن إسحق دليلاً على ضعف الأساس التاريخي متعللة بتأخر التدوين وارتباك الأسانيد.

وحاول (وات) أن يبين أن مواد السيرة فيها من التاريخ أكثر مما ظن (لامنس) و(بيكر). واقتصرت بعض الدراسات على تلخيص الأخبار الواردة عن ابن إسحق كما فعل (وستنفلد) و(مرغليوث). وحاول البعض مثل (جب) و(هوروفتس) و(سخاو) وضع ابن إسحاق في إطار تطور كتابة السيرة. وأفاد كل من (فوك) و(هورفتس) من كتاب السيرة لحد ما في دراسة ابن إسحق.

إن هذه الدراسات كشفت الكثير عن حياة ابن إسحق وجهوده ولكنها تركت قضايا أساسية تحتاج إلى توضيح.

وأود أن أبين أن أسلوب دراسة أي مؤرخ أو مدرسة تاريخية يتطلب فحص الآثار التاريخية (النصوص) التي كتبها المؤرخ أو خلفتها المدرسة، ولا يمكن تكوين أي رأي علمي أو فكرة تاريخية دقيقة إذا اكتفينا بما أورده المؤرخون الآخرون عن موضوع

الدراسة. ومن ناحية ثانية، تبين لي أن مواد السيرة وهيكلها كانت في الأساس معروفة قبل زمن ابن إسحق وأن الزهري أستاذه سبقه إلى ذلك. ثم إن كتابة الروايات والأخبار لم تبدأ في عصر التدوين كما ظن الكثيرون بل كانت مألوفة قبل نهاية القرن الأول للهجرة. كما أننا نعرف الآن أن الإسناد لم يكن السبيل الوحيد لتدقيق الروايات بل كان تدقيق المحتوى أو المتن سبيلاً آخر لا يقل أهمية عن ضبط الإسناد وذلك خلال القرن الأول والقسم الأكبر من القرن الثاني للهجرة. ومتى لوحظت هذه الأمور فإن أثرها يغير كثيرًا من نتائج الدراسة.

وبعد كل هذا وصلنا أخيرًا قسم من سيرة ابن إسحق بصورتها الأصلية قبل تهذيب ابن هشام وهذا يعطينا مادة مهمة لدراسته.

لقد حاولت في هذه الدراسة أن أبحث بعض المشاكل المتعلقة بحياة ابن إسحق وسيرته. فبعد عرض موجز لنشأة ابن إسحق، تناولت أسباب اختلافه مع بعض أهل المدينة وخروجه منها وصلة ذلك بأسلوبه في دراسة التاريخ، ثم حاولت تحديد الإطار الذي اتخذه للسيرة ومحتواها. وبحثت نهج ابن إسحق وأسلوبه التاريخي في السيرة، ثم ناقشت دور ابن هشام في تهذيب سيرة ابن إسحق، وتطرقت في الأخير إلى ميوله. وأرجو أن يلقي هذا البحث بعض الضوء على سيرة ابن إسحق، والله الموفق.

البحث

١ ـ محمد بن إسحق من الموالي، كان جده يسار مسيحيًا من سبي عين التمر في العراق، أرسله خالد سنة ١٢هـ مع الأسرى إلى المدينة[(١)]، والظاهر أنه كان عربيًا مسيحيًا[(٢)]، وقد أعطي إلى قيس بن مخرمة بن المطلب بن عبدمناف، فأعتقه بعد إسلامه وصار ولاؤه لآل المطلب.

وكان إسحق أحد ثلاثة إخوة، تزوج ابنة مولى فأنجبت له محمدًا. ويحتمل أنه ولد في حدود سنة ٨٥هـ / ٧٠٤ م[(٣)]، وكان إسحق وأخوه محدثين

---

(١) الطبري ٢١٢٢، البلاذري ط. دي خوية ٢٤٧.

(٢) ينفرد الخطيب البغدادي في قوله إنه فارسي وهذا غير ممكن لأنه كان رهينة بيد الفرس تاريخ بغداد ـ ج١ ص ٢١٥.

(٣) هوروفتس ـ المغازي الأولى ص ٧٦. بروكلمان ـ تاريخ الأدب ج٣ ص ١١.

معروفين[١].

ومحمد بن إسحاق مولى عبد الله بن قيس بن مخرمة بن المطلب وكنيته أبو بكر[٢]، وتتباين الروايات في تاريخ وفاته، فيذكر أقدمها أنه توفي سنة ١٥١ هـ[٣]، وأما الروايات التالية فتضطرب بين ١٥٠ ـ ١٥٤هـ، ولكنها ترجح سنة ١٥١هـ[٤]، ومن هذا يرجح أن وفاته كانت سنة ١٥١هـ / ٧٦٨م ببغداد ودفن في مقبرة الخيزران[٥].

نشأ ابن إسحق ودرس في المدينة[٦]، وكان أبوه محدثًا، وكثيرًا ما يروي ابنه عنه في كتاباته. ويبدو أنه بدأ مثل كثيرين من جيله بدراسة الحديث وجمع كثيرًا من الأحاديث، ولكنه اهتم بصورة خاصة بمغازي النبي.

ويظهر أن ابن إسحق اتصل في دراساته بكافة الأوساط من محدثين وأهل كتاب ورواة وقصاص وأخذ عن الجميع كما سنرى.

ومعلوماتنا عن حياته في المدينة محدودة وهناك تناقض حاد حوله. وتلقي بعض الروايات ظلاً على شخصه، منها جلوسه في مؤخرة المسجد مع النساء وتحدثه إليهن مما أدى إلى ضربه بالسياط[٧]، ويذكر عنه أنه كان يلهو ويلعب بالديوك[٨]. وعرف ابن إسحق بذاكرته الممتازة، يورد الخطيب رواية: (كان ابن إسحق من أحفظ الناس)[٩] وقال شعبة عن يونس بن بكير: (محمد بن إسحق أمير المحدثين لحفظه)[١٠].

---

(١) انظر: J. Fuck - Muh. I. Ishaq P. 28.

(٢) في الفهرست كنيته أبو عبد الله ص ٩٣.

(٣) تاريخ البخاري ج١ ق ١ ص ٤٠، ابن سعد ج٧ ص ٦٧، ابن النديم ص ٩٤.

(٤) الذهبي ـ تذكرة الحفاظ ج١ ص ١٦٤ يورد سنة ١٥١ ويضيف: قيل: سنة ١٥٢، ابن خلكان يذكر ١٥٠هـ و١٥٣هـ ويرجح ١٥١هـ. ياقوت ـ معجم الأدباء ج٦ ص ٣٩٩ يذكر ١٥١هـ و١٥٢هـ، وانظر الخطيب ج١ ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤، وابن سيد الناس ج١ ص ٨ ـ ٩ والبستي علماء الأمصار ص ٤٠.

(٥) ابن سعد ج٧ ص ٦٧، ابن العماد ـ شذرات ج١ ص ٢٣٠.

(٦) ورد اسمه ١٥ مرة في الطبري.

(٧) ياقوت ج٤ ص ٤٠٠، الفهرست ص ٩٢، الذهبي ـ ميزان الاعتدال ج٢ ص ٢٣.

(٨) الذهبي ـ تذكرة الحفاظ ج١ ص ١٦٤.

(٩) الخطيب ـ ج١ ص ٢٢٠،

(١٠) تاريخ البخاري ج١ ق١ ص٤٠.

ويظهر أنه بدأ دراسته في وقت مبكر، وعندما ناهز الثلاثين سافر إلى الإسكندرية سنة ١١٥هـ وحضر دروس يزيد بن أبي حبيب (ت ١٢٨هـ) وأخذ عنه وعن محدثين مصريين آخرين[١]، وقد أخذ عن يزيد كتاباً فيه ذكر من بعث رسول الله ﷺ إلى البلدان وملوك العرب والعجم وما قال لأصحابه حين بعثهم[٢] ثم عاد إلى المدينة.

استمر ابن إسحق في دراساته وفي جمع أحاديثه ورواياته في المدينة. ولكنه كما يظهر أثار جوًا من الاستياء حوله. ويشار بصورة خاصة إلى خصومة كل من مالك بن أنس وهشام بن عروة بن الزبير له. وتلمح الروايات إلى أسباب خاصة للاختلاف منها نفي هشام بن عروة أن يكون ابن إسحق روى عن زوجه، ومنها تبجح ابن إسحاق بعلمه تجاه علم مالك وتعريضه بنسبه[٣]، ويبدو أن الأسباب كانت أهم من ذلك، فهناك إشارات إلى أن سبب خصومة مالك له هو اتهامه بالقدر[٤]، ويتعذر الجزم بصحة هذه التهمة[٥].

ويبدو لي أن هناك سبباً رئيسياً للاختلاف مع ابن إسحق هو أسلوبه ونظرته في دراسة السيرة والحديث، إذ أنه لم يلتزم بأسلوب المحدثين في دراسته وكتابته، وأنه خرج بذلك عن تقاليد الدراسة وأسسها في المدينة حين جمع معلومات من مصادر بعضها مشكوك فيه بنظر أهل المدينة[٦].

وهذا بدوره يفسر الموقف السلبي من مغازيه في المدينة، إذ ينفرد إبراهيم بن سعد من بين رواته بأنه المدني الوحيد[٧]، في حين أن مغازيه وجدت قبولاً واسعًا في

---

(١) هوروفتس ـ المغازي الأولى ص ٧٧.

(٢) السيرة ج٤ ص ٢٥٥.

(٣) انظر الفهرست ص ٩٢، ياقوت ج٦ ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠، الذهبي ـ ميزان ج٣ ص ٢١ ـ ٣، ابن قتيبة ص ٢٤٧، ابن خلكان ج٢ ص ٦٧٨، الخطيب ج١ ص ٢٢٢، الاستصحاب ـ لابن عبدالبر ص ١١.

(٤) ابن حجر ـ التهذيب ٩ / ٤٢، الخطيب ج١ ص ٢٢٤.

(٥) انظر الذهبي ـ ميزان ج٣ ص ٢١، ٢٤. ويظهر أنه روى أحاديث في الصفة.

(٦) انظر ابن سيد الناس ج١ ص ١٧.

(٧) الفهرست ص ٩٢، الخطيب ج٦ ص ٨١ ـ ٦، ياقوت ج٦ ص ٤٠١.

العراق وإيران إذ بلغ عدد رواته في المشرق سبعة عشر[١].

ويمكننا أن نفهم ذلك إذا لاحظنا الاختلاف بين مدرسة الإخباريين العراقية ومدرسة الحديث المدنية في كتابه التاريخ، إذ أن المدرسة العراقية كانت في هذه الفترة تتساهل في الإسناد وتتذوق أسلوب قصص الأيام وتحبذ الخبر المتصل في حين أن مدرسة المدينة تأثرت بأسلوب المحدثين.

رحل ابن إسحق إلى العراق بعد انتصار العباسيين سنة ١٣٢هـ/ ٧٤٩. وذهب إلى الجزيرة سنة ١٤٢ / ٧٦٠ حين كان العباس بن محمد أميرًا عليها، وفيها يرد أول ذكر لسماع مغازيه عنه في العراق. ثم قصد المنصور في الحيرة في الفترة بين ١٤٢ ـ ١٤٦ / ٧٦٠ ـ ٧٦٣ «فكتب له المغازي فسمع منه أهل الكوفة بذلك السبب»[٢]، ولا ندري إن كان ذلك بتكليف من الخليفة ولكننا نعرف أن المنصور في حرصه على تعليم ابنه المهدي طلب إليه أن يدرس المغازي على ابن إسحق[٣]، وذهب ابن إسحق إلى الري فسمع منه أهلها ثم جاء إلى بغداد وأقام بها إلى وفاته[٤].

٢ ـ تذكر مصادرنا أن ابن إسحق كتب في المبتدأ وفي السيرة والمغازي وفي تاريخ الخلفاء حتى أيام المنصور[٥]، وتؤيد ذلك المقتبسات الكثيرة من كتاباته في كتب التاريخ والطبقات والسيرة، وهي مقتبسات مهمة لتوضيح نطاق كتاباته التاريخية.

وقد نشرت قطعة من «تاريخ الخلفاء» لابن إسحق كتبت على ورقة بردي[٦] وهي قطعة فريدة تعطي فكرة عن نهجه وأسلوبه.

ولكن سيرة إسحق هي أول تاريخ للسيرة وصلنا بإطاره الكامل، وقد وصلتنا بعد

---

(١) انظر J. Fuck, op. cit. p. I44; N. Abbott p. 89. p. 92. a a.

(٢) ابن قتيبة ـ المعارف ٤٩١ ـ ٢، وانظر ياقوت ج٦ ص ٣٩٩، الخطيب ج٨ ص ٢٧٧.

(٣) الخطيب ج٧ ص ٣٤٥.

(٤) ياقوت ج٦ ص ٣٩٩.

(٥) يلخص الخطيب نطاق دراساته بقوله: «وكان عالماً بالسير والمغازي وأيام الناس وأخبار المبتدأ وقصص الأنبياء» ج١ ص ٢١٥.

(٦) انظر N. Abbott - Studies in Arabic Literary Papyri I, Chicago U. P. 1955 pp. 80 (100

أن هذبها ابن هشام (٢١٨هـ / ٨٣٤م). وقد وجدت أخيراً قطعة من مؤلف ابن إسحق هذا بعنوان «السير والمغازي»[١].

وأول مشكلة تواجهنا هي معرفة إطار ما كتبه ابن إسحق. هل ألف كتاباً في ثلاثة أقسام ـ المبتدأ والمبعث والمغازي أم أنه ألف أكثر من كتاب اعتمدها ابن هشام في تهذيبه؟ يتجه الباحثون إلى أنه ألف كتابه في ثلاثة أقسام، المبتدأ والمبعث والمغازي[٢].

ويبدو بروكلمان غير مستقر، ففي حين يذكر في «دائرة المعارف الإسلامية»[٣] أنه ألف كتابين أولهما يتناول الفترة من بدء الخليقة إلى الهجرة والثاني يتناول المغازي، تراه في تاريخه للأدب[٤] يتحدث عن كتاب واحد في ثلاثة أقسام. ولننظر الآن إلى المعلومات المتوفرة.

يجب أن نلاحظ مبدئياً أن ابن إسحق لم يكن واضع هيكل المغازي، بل إن أستاذه الزهري سبقه إلى ذلك في دراساته الواسعة وفي الإطار الذي رسمه للسيرة وفي التسلسل الزمني الذي اتبعه. ويمكننا أن نقول أن إطار السيرة (بمعنى إيراد معلومات عن حياة الرسول قبل البعثة وبعدها) كان واضحاً لدى الزهري[٥]، ومن ناحية ثانية فإن وهب بن منبه وضع مؤلفاً في المبتدأ ورسم إطاره وجمع مادة واسعة فيه وكان من المصادر الأساسية لابن إسحق في المبتدأ[٦]، ويمكننا أن نذكر اثنين من معاصري ابن إسحاق ومن تلاميذ الزهري وضع كل منهما كتاباً في المغازي هما موسى بن عقبة (ت ١٤١هـ / ٧٥٨م) ومعمر بن راشد (١٥٤هـ / ٧٧٠م).

ومع أن وهب بن منبه درس المغازي في مؤلف له، إلا أنه لم يجمعها مع

---

(١) الخزانة العامة بالرباط رقم ٥٨ في ١٦٧ صحيفة.

(٢) انظر هوروفتس ـ «المغازي الأولى» ص ٨٢.

Blachere, op. cit. p. 5, N. Abbott op. cit. pp 87 - 9. Guillaume, Life of Muhammad. p, XVII.

(٣) ط١ ج١ ص ٨١.

(٤) ج٣ ص ١١.

(٥) انظر الدوري ـ بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ص ٧٨ وما بعدها.

(٦) الدوري ـ ن. م. ص ١٠٣ وما بعدها.

المبتدأ. ومع أن الزهري عني بموضوعات المبتدأ إلا أننا لا نجد ما يشعر بأنه جمعها مع السيرة.

لقد اعتمد ابن إسحق اعتماداً كبيراً على الزهري في السيرة وعلى وهب في المبتدأ، فهل جمع بين هيكليهما ليضع كتاباً واحدًا يشمل المبتدأ والسيرة؟ انفرد الخطيب بالرواية التالية: «دخل محمد بن إسحق على المنصور وبين يديه ابنه فقال: اذهب فصنف له كتاباً منذ خلق الله آدم إلى يومك هذا. قال: فذهب فصنف له هذا الكتاب. فقال له: لقد طولته يا ابن إسحق فاختصره، قال: فذهب فاختصره، فهو هذا الكتاب المختصر. وألقي الكتاب الكبير في خزانة أمير المؤمنين. قال: . . . صنف محمد بن إسحق هذا الكتاب في القراطيس ثم صير القراطيس لسلمة يعني: سلمة بن الفضل، فكانت تفضل رواية سلمة على رواية غيره لحال تلك القراطيس. .»[(١)]. وهذا يشعر بأن ابن إسحق أخذ بفكرة المنصور ووضع تاريخاً شاملاً. ولا ندري شيئاً عن مصير هذا الكتاب أو محتواه، ولكن الإشارات تتكرر إلى كتابه «تاريخ الخلفاء» الذي بقي كتاباً متميزاً، ولذا فإن رواية الخطيب لن تحل أي إشكال نجده.

ومما يعقد الموضوع الإشارات المربكة إلى ما يفترض أنه كتاب واحد لابن إسحق. فهو يدعى كتاب «المغازي والمبتدأ»[(٢)] وكتاب «المبتدأ والمغازي»[(٣)] و«السير والمغازي»[(٤)] و«المغازي والسير»[(٥)] و«السيرة والمبتدأ والمغازي»[(٦)] و«المغازي والسير وأخبار المبتدأ»[(٧)].

---

(١) الخطيب ج١ ص ٢١١.
(٢) ابن سعد ج٧ ق ٢ ص ١١٠.
(٣) المقدسي ج١ ص ٨٤، ياقوت ج٦ ص ٤٠٣.
(٤) ياقوت ج٦ ص ٤٠١.
(٥) المسعودي ج٤ ص ١١٦.
(٦) الفهرست ٩٢.
(٧) المسعودي ج٨ ص ٢٩١.
يقول المسعودي: «وفي أيامه ـ المنصور ـ وضع محمد بن إسحق كتب المغازي والسير وأخبار المبتدأ ولم تكن قبل ذلك مجموعة ولا مصنفة». وهو هنا يشير إلى كتب لابن إسحق. وقد نتساءل عن قصده في العبارة الأخيرة فيما إذا كانت تعني أنه أول من فعل ذلك أو أنه أول من=

وهناك إشارات مغايرة. يقول ابن العماد: «ومن كتب ابن إسحق أخذ عبدالملك ابن هشام»[1]، ولفظة «كتب» واضحة الدلالة. ويقول ياقوت عند ذكر كتب ابن إسحق: «له من الكتب كتاب السير والمغازي وكتاب المبدأ رواه عنه إبراهيم بن سعد ومحمد بن عبدالله بن نمير النفيلي»[2]، والتمييز هنا واضح بين كتاب المبتدأ وكتاب السيرة. ويشير المقدسي إلى كتاب «المبتدأ» لابن إسحق ويقول عنه: «وهو أول كتاب عمل في بدء الخلق»[3]، وفي السخاوي ما يشعر بوجود كتابين، إذ يقول: «وأما قصص الأنبياء ففي المبتدأ لمحمد بن إسحق.. صاحب السيرة النبوية»[4]. ويشير إلى ابن إسحق بأنه صاحب المغازي[5]. ويذكر كذلك أن سلمة بن الفضل الرازي روى المبتدأ والمغازي وأن آخرين رووا المغازي وحدها[6]، ونحن نعرف أن الرواية لا تكون لجزء من كتاب.

وهذه الإشارات تدل على أن ابن إسحق ألف كتابين متميزين المبتدأ والسيرة.

ومن المناسب أن نرجع إلى مخطوطة ابن إسحق علنا نجد فيها الإجابة القاطعة. ونلاحظ أن عنوانها هو «السير والمغازي»، وأن الموجود يبدأ برحلة أبي طالب إلى الشام واصطحابه للرسول، وهو بداية الجزء الثاني، وتنتهي المخطوطة بالجزء الخامس الذي يبدأ بوفاة خديجة. ويبلغ عدد صفحات الأجزاء الأربعة ١٦٧ صحيفة، وهي تقتصر على الفترة المكية. ويقع كل جزء في حدود ٤٠ صحيفة، وإذا لاحظنا القسم الخاص بالفترة الأولى، أي إلى مبعث النبي ويقع في ٤٤ صحيفة، نجد أن الموضوعات هي نفسها الموجودة في «سيرة ابن هشام» والتي تقع بين ص ١٩٠ - ٢٤٨، مع وجود فقرات وروايات في مخطوطة ابن إسحق حذفها ابن هشام.

= صنفها في تسلسل واضح. ولكن يتعذر علينا التوسع في التفسير إلى القول بأن العبارة تعني أنه جمعها في كتاب واحد كما ظنت الأستاذة أبوت. انظر: N. Abbot loc. cit. p. 88.

(١) ج١ ص ٢٣٠.

(٢) ياقوت ج٦ ص ٤٠١.

(٣) البدء والتاريخ ج٢ ص ٣٨، وج١ ص ١٤٩.

(٤) الإعلان بالتوبيخ ص ٩٤.

(٥) ن. م. ص ١٥١.

(٦) ن. م. ص ٩٩.

ومن ناحية أخرى فإن الجزء الأول من المخطوطة وهو الجزء المفقود، ولنفرض أنه في حدود (٤٠) صحيفة، لا يمكن أن يوازي الـ١٩٠ صحيفة في سيرة ابن هشام، ولنتذكر أن شؤون اليمن تشغل ص ١٥ ـ ٧٨ أي ٦٤ صحيفة والباقي يتعلق بنسب الرسول وبقريش وبالكعبة وبعبادات العرب. وهذا يعني بوضوح أن هذا المخطوط لا يمكن أن يكون تناول المبتدأ بحال من الأحوال، وأنه اقتصر على سيرة النبي وما يلقي ضوء على ظهور الإسلام في مكة والمدينة.

وحين ننظر إلى نهج ابن هشام في تهذيب السيرة كما عرضه، نجده تناول نسب الرسول إلى إسماعيل في الخط المباشر ـ وترك ذكر غيرهم من ولد إسماعيل ـ للاختصار، ثم تناول السيرة وحذف منها ما ليس لرسول الله فيه ذكر.. إلخ[1].

فابن هشام ترك الحديث عن فروع سلسلة ولد إسماعيل لغرض الاختصار، وليس في هذا ما يشعر أنه حذف المبتدأ لأن هذا يشمل بدء الخليقة وتاريخ النبوات وبعض الشعوب. ومع ذلك تعرض ابن هشام لتاريخ اليمن، ولا نجد لهذا تفسيراً في النهج الذي عرضه.

يتبين لنا مما مر أن ابن إسحق وضع كتابين أحدهما في المبتدأ والثاني في المغازي بمفهومها العام، كما فعل أستاذه الزهري، أي حياة النبي قبل البعث وبعده، ولكنه توسع في الحديث عن شؤون قريش ومكة وعبادة الأوثان.

ويبدو لي أن ابن هشام أضاف من المبتدأ إلى مغازي ابن إسحق، وأرجح أن تكون هذه الإضافة شملت القصص التاريخي عن اليمن وربما بعض ما يتصل بالنسب، وليس ذلك بالأمر العسير خاصة إذا تذكرنا أن بعض تلاميذ ابن إسحق ومنهم البكائي رووا المغازي والمبتدأ معاً.

٣ ـ نشأ ابن إسحق في المدينة حيث درس على شيوخها وجمع مادته في السيرة والمغازي فيها. ولم يترك المدينة إلى العراق إلا بعد الخامسة والأربعين. ويبدو أنه استقر في دراسته هذه قبل ترك المدينة، إذ أن تلميذه المدني إبراهيم بن سعد (١١٠ ـ

---

(١) السيرة ج١ ص ٤.

١٨٤هـ/ ٧٢٨ ـ ٨٠٠م) سمع مغازيه منه[١]، ياقوت ٦ ص ١٠٤). وقد انتهت البحوث الحديثة إلى أن مادته في المبعث والمغازي والمبتدأ تعود إلى مصادر مدنية مع قليل من المصادر المصرية، وليس بينها مصادر شرقية من العراق أو إيران[٢].

ومن ناحية أخرى فإن بين ثمانية عشر من تلاميذ ابن إسحق الذين رووا مادته التاريخية كلاً أو بعضًا، لا نجد إلا واحدًا من المدينة[٣] والباقون من العراق وإيران. وهذا يشعر بعدم تقبل المدينة لدراسته ولنهجه. ومما يؤكد ذلك أن الواقدي ـ وهو في خط مدرسة المدينة، والذي أفاد من دراساته كما يبدو ـ لم يشر إليه، وأن البلاذري الذي يعتمد على المدينة بالدرجة الأولى في رواياته عن أحداثها، استند إلى الواقدي وشيوخ المدينة بالدرجة الأولى ولم يعط ابن إسحق مكانته (الجزء الأول من أنساب الأشراف)، في حين أن خليفة بن خياط والطبري استندا بالدرجة الأولى إلى ابن إسحق.

يظهر اذن أن ابن إسحق لم يلتزم بوجهة مدرسة المدنية التاريخية في دراساته بل جمع مادته من جماعات متباينة تمثل مختلف اتجاهات الاهتمام بتاريخ ما قبل الإسلام ودور الرسالة. فأخذ من الإسرائيليات ومن القصص العربي القديم ومن قصص القصاص والقصص الشعبي ومن الحديث، واستعان بالآيات القرآنية وحتى بالشعر لغرض التوثيق.

وأضعف أقسام السيرة ذلك الذي يسبق المبعث، وفي هذا القسم يعكس ابن إسحق الإسرائيليات والقصص العربي. فيورد قصص العرب عن شق وسطيح الكاهنين[٤] ويورد معلومات عن انتشار الوثنية عن كعب بن مالك القرظي[٥]، وحين

---

(١) الفهرست ٩٢، الخطيب ج٦ ص ٨١ ـ ٨٩، ياقوت ـ ج٦ ص ١٠٤.

(٢) انظر J. Fuck, loc. cit. pp. 34- 41، هوروفتس ـ المغازي الأولى ص ٨٧، وانظر الذهبي (فيشر) ـ تراجم رجال روى عنهم ابن إسحق ليدن ١٨٩٥، N. Abbott, loc. cit. p. 87 - 8).

(٣) يقول ياقوت: «وخرج من المدينة قديماً فلم يرو منهم أحد غير إبراهيم بن سعد» ج٦ ص ٣٩٩، وانظر: الخطيب ج١ ص ٢١١.

(٤) ج١ ص ١١ وما بعدها. ونجد إشارة مماثلة في التيجان.

(٥) ج٢ ص ٢٤.

يتناول تاريخ اليمن نجد صدى القصص الشعبي اليماني وأقاويل أهل الكتاب. ففي أخباره عن مأرب يأخذ من القصص الشعبي الجنوبي ويذكرنا بما جاء في كتاب التيجان المنسوب لعبيد بن شريه، مع إشارة للقرآن[١].

ويأخذ عن وهب قصة انتشار النصرانية بنجران على يد فيميون[٢]. وفي حديثه عن ذي القرنين يقول: فحدثني من يسوق الأحاديث من الأعاجم فيما توارثوا من علمه.. إلخ[٣]. وأسلوبه في غزو الحبشة لليمن يذكر بأسلوب أيام العرب ويعكس أثر القصص[٤]. وفي حديثه عن غزو أبرهة لمكة نجد القصة الشعبية جنب الإشارة القرآنية مع كثير من الشعر على طريقة الأيام[٥]. وفي حديثه عن الوثنية وعن الكعبة نجد القصص العربي والأسطورة جنب الإسرائيليات[٦]. وهو يعتمد على أهل الكتاب ـ اليهود خاصة ـ في الإشارة إلى قرب ظهور النبي[٧]. وهو في حديثه عن حلف الفضول يروي قصته ويكتفي بذكر الإسناد حين يورد قول الرسول ﷺ: «لقد شهدت في دار عبدالله بن جدعان... إلخ»[٨].

ومع أن أكثر أخباره دون إسناد إلا أنه يعطي أسانيد لبعض رواياته. ففي قصة انتشار النصرانية بنجران مثلاً يورد رواية عن عبدالله بن أبي بكر بن محمد بن عمر بن حزم[٩]. وفي كلامه عن حفر بئر زمزم يأخذ عن يزيد بن أبي حبيب المصري[١٠]. وفي معلوماته عن الحج والكعبة يورد بعض الأسانيد[١١]. وفي كلامه عن إنذار يهود بظهور

---

(١) السيرة ج١ ص ٩.
(٢) ن. م. ج١ ص ٣٠ ـ ٣٣.
(٣) ن. م. ج١ ص ٣٢٨.
(٤) ن. م. ج١ ص ٣٦ وما بعدها.
(٥) ن. م. ج١ ص ٥٥ ـ ٥٩.
(٦) ن. م. ج١ ص ٨١ ـ ٩٩، ومخطوطة ابن إسحاق ص ١٦ وما بعدها.
(٧) مخطوطة ابن إسحق ص ٩ ـ ١٣.
(٨) السيرة ج١ ص ٨١ ـ ٦.
(٩) ن. م. ج١ ص ٣٧.
(١٠) ن. م. ج١ ص ٩١.
(١١) في مخطوطة ابن إسحق يرد ذكر وهب بن سنان ص ١٧، وعطاء بن أبي رباح ص ١٧، =

النبي يورد رواية عن عاصم بن عمر[1]. وفي حديثه عن شعائر الحج يورد رواية عن هشام بن عروة[2]. وفي كلامه على الحمس يورد رواية هشام بن عروة[3]. كما أنه يحاول الاستشهاد بآيات قرآنية في بعض ما أورد[4]. ولكن بعض أسانيده ضعيفة. كما أنه لجأ إلى الشعر كوسيلة للتوثيق، على طريقة رواة الأيام، وأكثر منه دون تمييز فكان ذلك ثغرة خطيرة في كتاباته كما سنرى.

ويزداد اهتمام ابن إسحق بالأسانيد بعد البعث، لتوفر الأحاديث التاريخية، ولكن هذه الأحاديث تختلط بشكل واضح بأخبار وقصص بعيدة عن نهج أهل المدينة، فحين يذكر بدء الوحي يأخذ عن عروة، ولكنه يذهب إلى إيراد روايات مأخوذة عن بعض أهل العلم[5]. ونرى القصص الشعبي يتداخل مع الحديث وهنا يبتعد كثيراً عن أسلوب الزهري مثلاً[6]. وحين يتحدث عن وضع المسلمين عند بدء الدعوة يرجع إلى قصص مجالس السمر فيقول: «وذكر بعض أهل العلم أن رسول الله ﷺ كان إذا حضرت الصلاة خرج إلى شعاب مكة... إلخ»[7]. ويورد قصصاً محلية عن موقف المشركين من الرسول دون إسناد، ثم يرجع ويستشهد بالآيات ولعله أراد أن يسند ما ذكر بها. وحين روى قصة وفد قريش الذي فيه عتبة بن ربيعة ليستمع إلى تلاوة القرآن بصورة سرية، نجدها خالية من الإسناد وبشكل قصصي، ومثله عن فشو الإسلام في قريش[8]. وحين يتحدث عن طلبات زعماء قريش ﴿أنزل كسفاً من السماء... أو يتخذ إلى السماء سلماً﴾ نجده يستهله بـ «حدثني بعض أهل العلم» وفي كلامه صدى القرآن

= ص ١٩ ، ص ٢١ ، وسلمة بن عبدالله القرشي عن عبدالكريم بن أمين ص ١٨ ، وهشام بن عروة ص ١٩ وص ٢٠ ، وعبدالله بن أبي بكر ص ١٩ ، وابن أبي نجيح ص ٢١).

(١) السيرة ج١ ص ١٣٤.

(٢) مخطوطة ابن إسحق ص ٢٠.

(٣) ن. م. ص ١٩.

(٤) ن. م. ص ٢١، ص ٢٩، السيرة ج١ ص ٥٥.

(٥) السيرة ج١ ص ١٥١.

(٦) ن. م. ج١ ص ١٥٢ ـ ١٥٤.

(٧) ن. م. ج١ ص ١٥٩.

(٨) السيرة ص ١٨٧ ط. وستنفلد.

والتفسير، وأثر الشعر(١).

ولكن قوة ابن إسحق تتجلى في القسم الخاص بالمغازي في المدينة، وهنا يغلب الإسناد ويعتمد ابن إسحق على أساتذته المدنيين، وأهمهم الزهري الذي وضع إطار السيرة ووضع دراسة المغازي على أسس راسخة، ثم عاصم بن عمر بن قتادة وعبدالله ابن أبي بكر، وأضاف إليهم المعلومات التي جمعها(٢). وأخذ كثيراً عن يزيد بن رومان، مولى عروة بن الزبير، وعن هشام بن عروة بن الزبير وعن زبيريين آخرين(٣). إن قلب مغازي ابن إسحق يتألف من أحاديث الزهري (وعروة) وعاصم بن عمر بن قتادة وعبدالله بن أبي بكر. ويبدو لي أن شهرة ابن إسحق استندت إلى مغازيه(٤).

ولا بد أن نذكر أن ابن إسحق حاول أن يتحفظ في رواياته وأخباره حتى قبل المبعث، كأن يقول: «فيما يزعمون»(٥)، أو مثل قوله حين يذكر قولاً ينسب للرسول عن ذي القرنين «فالله أعلم أي ذلك كان! أقال ذلك رسول الله ﷺ أم لا، فإن قاله الحق ما قال»(٦)، أو كقوله: «وزعم الناس فيما يتحدثون والله أعلم»(٧)، أو قوله: «فكان فيما بلغنا من حديث الأحبار والرهبان عن رسول الله ﷺ قوله: . . .»(٨)، أو مثل قوله: «وحدثني ثور بن يزيد عن بعض أهل العلم، ولا أحسبه إلا خالد بن معدان الكلاعي، أن نفراً من أصحاب رسول الله . . . إلخ». ويورد أحياناً ما يشعر برأيه، فهو يذكر قصة الطير الأبابيل ثم يضيف: «حدثني يعقوب بن عتبة أنه حدث أن أول ما رؤيت

---

(١) السيرة ص ١٨٧ ـ ١٩١ ط. وستنفلد.

(٢) الذهبي في Z. D. M. G. 1896 p. 417.

(٣) انظر جواد علي ـ مجلة المجمع العلمي العراقي ج١ ص ٢٠٩.

(٤) قال الزهري: من أراد المغازي فعليه بمولى قيس بن مخرمة هذا (البخاري ق١ ج١ ص ٤٠). وقال الشافعي: من أراد أن يتبحر في المغازي فهو عيال على محمد بن إسحق. انظر الخطيب ج١ ص ٢٢٦، وانظر ابن كثير ج١٠ ص ١٠٩، وابن خلكان ج١ ص ٦٨٧، والذهبي ـ تذكرة ص ١٦٢، وميزان الاعتدال ج٣ ص ٢٣.

(٥) السيرة ج١ ص ١٩٤.

(٦) ١٨٧ ط. وستنفلد.

(٧) السيرة ج١ ص ١٧٨.

(٨) مخطوطة ابن إسحق ص ٩.

الحصبة والجدري بأرض العرب ذلك العام»[١].

كما أن ابن إسحق حفظ لنا بعض الوثائق وانفرد بوثيقة مهمة هي «الكتاب» الذي وضعه الرسول في المدينة[٢] لتنظيم العلاقة بين المسلمين من جهة وبينهم وبين اليهود من جهة أخرى.

إن معلومات ابن إسحق عن الفترة المكية قليلة الإسناد، وكثيراً ما نجد كلمة «قصة» عنواناً لأخباره مما يشير إلى أثر القصص[٣]. أما أخباره عن فترة المدينة ففيها عناية أوضح بالإسناد، ومع ذلك نجد فيها أثر القصص الشعبي، وأثر التقوى في المبالغة. كما أنه يورد الشعر عادة مجموعاً في نهاية الحادث وهذا يشعر بأثر أسلوب القصص.

لقد تعرض ابن إسحق لنقد شديد[٤]، لاعتماده على أهل الكتاب في الرواية[٥] ولإيراده كثيراً من الشعر الموضوع[٦] ولأخطائه في

---

(١) ص ٥٥ ط. وستنفلد.

(٢) السيرة ص ٣٤١ ـ ٣٤٤ ط. وستنفلد.

(٣) مثلاً ابن هشام ج١ ص ٢٠٣، ٢٢٤.

(٤) يقول الذهبي: «وهو صالح الحديث حاله عندي إلا ما قد حشا في السيرة من الأشياء المنكرة المنقطعة والأشعار المكذوبة». ميزان ج٣ ص ٢١.

(٥) وكان يحمل عن اليهود والنصارى ويسميهم في كتابه أهل العلم الأول ياقوت ج٦ ص٤٠٠، ابن النديم ص ٩٢ ـ ٣.

(٦) يقول ياقوت: «كانت تعمل له الأشعار فيضعها في كتب المغازي فصار بها فضيحة عند رواة الأخبار والأشعار» ياقوت ج٦ ص ٤٠٠. ويقول ابن النديم: «وكان يعمل له الأشعار ويؤتى بها ويسأل أن يدخلها في كتابه في السيرة فيفعل، فضمن كتابه من الأشعار ما صار به فضيحة عند رواة الشعر» الفهرست ص ٩٢. وقد هاجمه ابن سلام قائلاً: «وكان ممن هجن الشعر وأفسده وحمل كل غثاء محمد بن إسحق مولى آل مخرمة بن المطلب بن عبد مناف وكان من علماء الناس بالسير فنقل الناس عنه الأشعار، وكان يعتذر منها ويقول: لا علم لي بالشعر إنما أوتى به فأحمله. ولم يكن ذلك له عذراً فكتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلاً عن أشعار الرجال ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود أفلا يرجع إلى نفسه فيقول: من حمل هذا الشعر ومن أداه منذ آلاف من السنين، والله يقول: ﴿وإنه أهلك عادًا الأولى وثمود فما أبقى﴾، وقال في عاد: ﴿فهل ترى لهم من باقية﴾ وقال: ﴿وعادًا وثمود والذين من بعدهم لا=

الأنساب[1]، ولأنه لا يمحص مصادره، كما وينقل من كتب الآخرين مباشرة دون سماعها[2]. ولم يكن ابن إسحق دقيقًا في الإسناد كما يتطلب أهل الحديث[3]. فهو يبدأ بعض رواياته بما يثير النقد والشك مثل قوله: «بلغني» و«ذكر لي» و«حدثت» و«حدثني من لا أتهم» و«حدثني بعض أهل العلم» و«حدثني بعض أصحابنا» و«كان هذا الحي من الأنصار يتحدثون»[4]. وانتقد على استعماله الإسناد الجمعي، مع أنه طور هذا الإسناد واستطاع أن يقدم قصة جذابة من رواياته[5].

أما في الشعر فقد تورط ابن إسحق وكان يعتذر بقوله: «لا علم لي بالشعر، إنما أوتى به فأحمله»[6]. ولا نريد التوسع في الموضوع ويكفي أن نقول: أن كثيرًا من هذا الشعر يعكس حوادث وقعت بعد فترة الرسالة، وأنه يلقي الضوء على التيارات السياسية في النصف الثاني للقرن الأول الهجري وخاصة المنافسة بين الأنصار وقريش[7].

ولا بد لنا أن نلاحظ أن التأكيد على الإسناد لم يكن في عصر ابن إسحق كما أصبح فيما بعد وأن المتن كانت له أهمية في نقل الأخبار والأحاديث، وأن كثيرًا من

= يعلمهم إلا الله﴾ طبقات الشعراء ـ ليدن ١٩١٣ ص ٤. ويتهمه البعض بأنه كان يعطي الأحاديث وأخبار المغازي إلى الشعراء ويسألهم أن يقولوا فيها الشعر ثم يدخله. وهذه مبالغة. الذهبي ـ ميزان ج٣ ص ٢٢.

(١) قال ابن النديم: «وأخطأ في كثير من النسب الذي أورده في كتابه» ص ٩٣، وتعليق ابن هشام يؤيد هذا.

(٢) قال الخطيب: «ذكر محمد بن إسحق، فقال ابن حنبل: رجلاً يشتهي الحديث فيأخذ كتب الناس فيضعها في كتبه» الخطيب ج١ ص ٢٣٠، ابن سيد الناس ج١ ص ١٢.
وقال ابن حنبل: كان لا يبالي عمن يحكي عن الكلبي وغيره. وقيل عنه: «إنما أوتي من أنه يحدث عن المجهولين أحاديث باطلة» الخطيب ج١ ص ٢٣٧ وانظر: ابن سيد الناس ج١ ص ٣.

(٣) . انظر: الخطيب ج١ ص ٢٢٠، ابن سيد الناس ج١ ص ٧، ص ١٣.

(٤) السيرة ج١ ص ١٠٦، ١٧٨، ١٩٢، ١٩٣ ـ ٢١٤، والمخطوطة ص ٣١، ص ٣٦.

(٥) انظر: الدوري ـ بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ص ٢٨ ـ ٣٠.

(٦) ابن سلام ـ طبقات الشعراء ص ٤.

(٧) انظر: Guillaume, loc. cit. XXVII off.

المعلومات عن المغازي كانت تنقل دون إسناد لأنها معروفة لدى جماعات أو أسر[1]، ومن ذلك قوائم من اشترك في بعض المغازي ومن استشهد. ثم إن النقل من الكتب لم يكن أمرًا غريبًا في عصره. وبعد هذا فإن ابن إسحق انتقد على أخذه من أهل الكتاب بخصوص المغازي ولم ينكر ذلك في المبتدأ[2].

ولدينا ثلاث روايات مشهورة لمغازي ابن إسحق، الأولى رواية سلمة بن الفضل (ت ١٩١ هـ الري) وقد اعتمد الطبري نسخته. ويخبرنا الخطيب أن ابن إسحق حين صنف كتاب التاريخ للمنصور صيره في قراطيس «ثم صير القراطيس لسلمة - يعني ابن الفضل - فكانت تفضل رواية سلمة على رواية غيره لحال تلك القراطيس»[3].

وثانيتهما رواية يونس بن بكير (ت ١٩٩هـ، الكوفة)، وقد استفاد من نسخته ابن الأثير في «أسد الغابة». ويوجد قسم من هذه النسخة مخطوطاً في جامع القرويين بفاس (وهي التي أشرنا إليها).

وثالثتهما رواية البكائي (زياد بن عبدالله ت ١٨٣هـ، الكوفة)، وقد دون نسختين كاملتين اعتمد إحداهما ابن هشام. ويرى السخاوي أنها أوثق من رواية يونس بن بكير الشيباني[4]. ويذكر ابن النديم نسخة النفيلي[5].

٤ - ويهمنا أن نلاحظ نهج ابن هشام في تهذيبه لسيرة ابن إسحق. لقد أوضحت أنه ذكر في البداية نسب الرسول إلى إسماعيل في الخط المباشر، «وترك ذكر غيرهم من ولد إسماعيل للاختصار»، ثم تناول السيرة فترك «بعض ما ذكر ابن إسحق. . مما ليس لرسول الله فيه ذكر وما نزل فيه من القرآن بشيء وليس سببًا لشيء من هذا الكتاب ولا

---

(١) M. Watt. in Historians of the Middle East pp 23 - 35.

(٢) يقول ابن سيد الناس: «ولم يكن يقدح فيه مالك من أجل الحديث إنما كان ينكر عليه تتبعه غزوات النبي من أولاد اليهود الذين أسلموا وحفظوا قصة خيبر وقريظة والنضير وما أشبه ذلك من الغرائب عن أسلافهم. ج١ ص ١٧.

(٣) الخطيب ج١ ص ٢٢١.

(٤) الإعلان ص ٨٨، وأفاد ابن سعد من رواية هارون بن أبي عيسى ومن رواية البكائي ج٣ ق٢ ص ٥١.

(٥) انظر (Guillaume, loc. cit. p. XVII).

تفسيرًا له ولا شاهدًا عليه لما ذكرت من الاختصار، وأشعارًا لم أر أحدًا من أهل العلم بالشعر يعرفها، وأشياء بعضها يشنع الحديث به وبعض يسوء بعض الناس ذكره، وبعض لم يقر لنا البكائي بروايته، ومستقص إنشاء الله ما سوى ذلك بمبلغ الرواية له والعلم به»[١].

ويفيدنا أن نرجع إلى مخطوطة ابن إسحق (وإن كانت برواية يونس بن بكير) لغرض التوضيح.

ولنبدأ بالشعر، ويظهر أن ابن هشام حذف كثيرًا منه في السيرة[٢]. وحين ننظر للحذف لا نجد تفسيراً إلا ما أورده ابن هشام في موقفه من الشعر، بل إنه يثبت القصيدة أحياناً ثم يشكك فيها إذ يقول: «هذا ما صح لي من هذه القصيدة وبعض أهل العلم بالشعر ينكر أكثرها»[٣]. ومن ناحية ثانية أثبت قصائد لزيد بن عمرو بن نفيل لا توجد في المخطوطة[٤].

لننظر الآن إلى الحذف في الروايات على سبيل التمثيل: حذف ابن هشام مجموعة من الروايات عن علم أهل الكتاب بظهور نبي، وأن زمانه قد أظل[٥]. والذي نلاحظه أن بعض الروايات مسند[٦]. وحذف الكثير من الروايات عن الكعبة وعن الحجر الأسود وعن شعائر الحج في الجاهلية، وعن أصول الشعائر وبعض ما أدخله

---

(١) السيرة ص ٤ ط٠ و٠.

(٢) في المخطوطة ص ٤ ـ ٥ قصائد لأبي طالب في مسيره برسول الله إلى الشام. ص ٢٨ ـ ٢٩ قطعتان شعريتان للزبير بن عبد المطلب حول بناء الكعبة. ص ٢٩ قطعة شعرية للوليد بن المغيرة حول بناء الكعبة. ص ٧٣ قصيدة لورقة بن نوفل يستبطئ فيها بعث النبي ﷺ. ص ٤٠ قصيدتان لورقة بن نوفل. ص ٦٤ قصائد لأبي طالب. وتوجد قصيدة أخرى طويلة في السيرة المطبوعة ص ٢٩١ ـ ٢٩٩ في حين لا يوجد منها في المخطوطة سوى سبع أبيات ص ٦٤، وفي ص ٦٥ قصيدة لصفية بنت عبد المطلب، وقصيدتان لأبي طالب.

(٣) ابن هشام ج١ ص ٢٩٩، وانظر ص ٢٤٢ في تعليقه على قصيدة تنسب لزيد بن عمرو بن نفيل.

(٤) انظر ج١ ص ٢٤١ وبعدها.

(٥) المخطوطة ص ٩، ص ١٠، ص ١٣.

(٦) ص ٩ رواية عن عاصم بن عمر بن قتادة، ص ١٠ رواية عن صالح بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف عن يحيى بن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة.

الإسلام فيها[1].

إن الكثير من المعلومات الواردة فيها قصصية أو أسطورية ولعله حذفها لهذا السبب، ولكن القليل منها يرد بأسانيد أفضل من كثير من الروايات التي أثبتها ابن هشام[2]. وحذف ابن هشام بعض الروايات عن بناء الكعبة[3]. وحذف روايات عن الأحناف[4]، وبعض ما فيها مهم. وحذف روايات عن ورقة بن نوفل[5]، كما حذف روايات مختلفة عن الرسول قبل البعث[6].

وإذا فحصنا هذه الروايات المحذوفة نلاحظ أن ابن هشام حذف روايات تتصل بحياة النبي قبل البعث، منها رواية عن محمد بن عبد الله بن قيس بن مخرمة عن الحسن ابن محمد بن علي بن أبي طالب عن أبيه عن جده علي بن أبي طالب قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما هممت بشيء مما كان أهل الجاهلية يلهون به إلا ليلتين كلتاهما عصمني الله عز وجل فيهما...» ثم يسرد محاولتين للهو بريء وهو التفرج على حفلة عرس[7]، ومنها رواية العين، «ابن إسحق قال: حدثني عبد الله بن أبي بكر عن أبي جعفر قال: «كان رسول الله ﷺ تصيبه العين بمكة فتسرع إليه قبل أن ينزل عليه الوحي، فكانت خديجة تبعث إلى عجوز بمكة ترقيه، فلما نزل عليه القرآن فأصابه من العين نحو ما كان يصيبه فقالت له خديجة: يا رسول الله ألا أبعث إلى تلك العجوز فترقيك فقال: أما الآن فلا»[8]. ومنها روايتان عن دعوة الرسول قبل البعث لزيد بن عمرو بن نفيل، وهو من الأحناف، إلى تناول طعام، فيعتذر زيد بأنه لا يأكل ما ذبح

---

(١) المخطوطة ص ١٦ ـ ص ٢٢.
(٢) مثلاً ص ١٩ رواية عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة حول طواف القرشيين، ورواية أخرى ص ٢٠ عن هشام بن عروة عن أبيه حول السعي بين الصفا والمروة.
(٣) ابن هشام ص ٢٤، ص ٢٩، ص ٣١.
(٤) ن. م. ص ٣٣، ص ٣٤، ص ٣٦.
(٥) ن. م. ص ٤٠ ـ ٤١، ص ٤٦ ـ ٤٧.
(٦) ن. م. ص ٤٠، ص ٤١.
(٧) ن. م. ص ٧ ـ ٨.
(٨) المخطوطة ص ٤٠.

على النصب ويهاجم الأوثان بأنها باطل لا تضر ولا تنفع، وأن الرسول لم يأكل بعدها شيئاً ذبح على النصب وأنه ما تمسح بوثن قط بعد ذلك. وإحدى الروايتين تبدأ بـ «فحدثت»، والثانية رواها «يونس عن المسعود عن فضيل بن هشام عن أبيه»[1]. ويلاحظ أن الروايتين الأولى والثانية جاءتا بأسانيد مقبولة، وأن هذه الروايات جميعًا تتعلق بفترة تقل عنها المعلومات، وهي مع روايتين عن رعي الرسول للغنم، تكون مجموع الروايات الشخصية في المخطوطة والتي لم يوردها ابن هشام. فهل أنه لم يطمئن لدلالتها أو أن البكائي لم يروها؟ يبدو أن الاحتمالين جائزان.

هناك روايات حذفها ابن هشام لأنها تسيء إلى بعض الناس. فمثلاً الرواية عن سرقة كنز الكعبة[2]. وحذف ابن هشام رواية عن دور العباس في بدر[3].

ويتضح من المقارنة بين المخطوطة وبين نص ابن هشام أنه حذفت بعض الروايات التي يتعذر تفسير حذفها إلا باختلاف بين روايتي البكائي ويونس بن بكير. مثلاً الرواية عن كيفية نزول الوحي، «عن هشام بن عروة عن عائشة رضي الله عنها، قالت: سأل الحرث بن هاشم رسول الله ﷺ فقال: كيف ينزل عليك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: كان ذلك يأتيني أحيانًا مثل صلصلة الجرس وهو أشقه علي فيفصم عني وقد وعيته، ويتمثل الملك أحيانًا في صورة رجل فيكلمني فأعي ما يقول»[4].

وفي المخطوطة رواية واضحة عن دعوة علي وكيفية إسلامه لا نجدها في ابن هشام[5]، ورواية أخرى توضح إسلام أبي بكر لا نجدها لدى ابن هشام[6].

كما أن تسلسل الروايات في المخطوطة يختلف أحياناً عما جاء في ابن هشام فمثلاً يرد الحديث عن الصحيفة والمقاطعة في المخطوطة[7] قبل الهجرة إلى الحبشة.

---

(١) المخطوطة ص ٣٦.
(٢) ن. م. ص ٢٤.
(٣) الطبري ق١ ص ١٣٤١، انظر هوروفتس ص ٨٣).
(٤) المخطوطة ص ٥٧ انظر ابن سعد ج٢ ص ١٩٧.
(٥) المخطوطة ص ٥٠.
(٦) ن. م. ص ٥٢.
(٧) ن. م. ص ٦٤.

وهذا يدعو إلى الاعتقاد بتصرف تلامذة ابن إسحق أحياناً في تنظيم الروايات.

وقد أكد ابن هشام على دلالة الآيات القرآنية أو تفسيرها في إثبات الروايات أو حذفها كأساس في تدقيقه. وهذه وجهة مقبولة في عصر ابن هشام وصار لها أثرها في تدقيق مواد السيرة[(١)].

وإن دلت الملاحظات السابقة على شيء فإنما تدل على أن ابن هشام اجتهد وأنه من الصعب تفسير حذفه لرواية ما وإبقاء رواية أخرى تماثلها في المحتوى أو في طريقة الرواية، أو حذف رواية تبدو أقوى إسنادًا، إلا إذا كان ذلك نتيجة لتكون نظرة تاريخية أو نقدية في عصر ابن هشام إلى مجموعة من الروايات أو إلى محتوى بعض الروايات. (كما أننا لا نرى محلاً للقسم الخاص بالتاريخ القصصي لليمن لدى ابن هشام سوى اعتزازه بأمجاد أجداده اليمانيين ومكانتهم تجاه أمجاد عرب الشمال).

٥ ـ ولا بد من التعرض للإشارات إلى ميول ابن إسحق، فقد عد من القدرية[(٢)] ولكن البعض نفى عنه ذلك[(٣)]. وليس في سيرة ابن إسحق ما يشعر بميله للقدرية، ولكننا نذكر أنه أورد روايتين عن عمرو بن عبيد. ويحتاج الموضوع إلى دراسة أحاديثه ومقتطفات تاريخه عن الخلفاء للتثبت.

وقيل إنه كان يتشيع[(٤)]. وهذه ناحية تحتاج إلى تدقيق. ففي «ياقوت» إشارة عامة: «قال أحمد بن يونس: «أصحاب المغازي يتشيعون كابن إسحق وأبي معشر ويحيى بن سعيد الأموي وغيرهم»[(٥)]. ويمكن تفسير ذلك بأن دراسة السيرة تثير نبرة احترام وعطف على العلويين. ويمكن الإشارة إلى قول ابن إسحق أن علياً كان أول الذكور إسلاماً دون أن يشير إلى روايتين ـ أوردهما الطبري ـ مفادهما أن زيد بن حارثة أو أبا بكر أول من أسلم من الذكور. ثم إن إسحق يورد روايات عن العلويين إذ يروي

---

(١) Blachere loc. cit. p. 7.

(٢) الخطيب ١ / ٢٢٤، ٢٢٥، ابن قتيبة ص ٣٠١ ط. و. .

(٣) الخطيب ١ / ٢٢٦.

(٤) ن. م. ١ / ٢٢٤.

(٥) انظر: معجم الأدباء ج٦ ص ٤٠٠.

عن عبد الله بن الحسن[١]، ويذكر ياقوت: «كان له انقطاع إلى عبدالله بن حسن بن حسن وكان يأتيه بالشيء فيقول له أثبت ذا في علمك فيثبته ويرويه عنه[٢]، ويورد عن أبي جعفر محمد بن علي[٣].

ولكننا بنفس الوقت نجد روايات تشعر بنظرة ودية إلى العباسيين. فهو يورد رواية تجعل العباس بين المسلمين الأولين ولكنه يكتم إسلامه[٤] بل ويورد رواية تجعل العباس يلحظ دليل نبوة الرسول فيحفظه سراً خوفًا من اتهام ابن أخيه بالجنون[٥]. ولنتذكر أن علاقات ابن إسحق كانت حسنة كما يبدو مع المنصور والعباسيين.

ويبدو لي أنه في محاولته لجمع الروايات أخذها من كافة المصادر، وأنه اتخذ موقفًا بعيدًا عن الانحياز.

وقد لقيت سيرة ابن إسحق، وخاصة بعد أن هذبها ابن هشام، تقديرًا واستحسانًا واسعًا وأصبحت من أهم مصادر السيرة[٦].

* * *

---

(١) ج١ ص ١٥٢ ـ ٤، ص ٢٩٥.
(٢) ج٦ ص ٤٠٠.
(٣) ج٢ ص ١٥٥ المخطوطة ص ٤٠.
(٤) ابن سعد ج٤ ص ٥، ٧.
(٥) المخطوطة ص ٦.
(٦) الذهبي ـ تذكرة الحفاظ ج١ ص ١٦٣ ـ ٤، ابن كثير ـ البداية ج١ ص ١٠٩، ابن العماد ـ شذرات ج١ ص ٢٢٥، ٢٣٠، ابن خلكان ج٢ ص ٧ ـ ٨ ط. و.، السخاوي ١٦٧.

الجغرافيون العرب وروسيا[١]

إن المعلومات التي تقدمها المصادر العربية عن بداية الدولة الروسية تعتبر في طليعة الآثار عن روسيا وتسبق التواريخ الروسية زمنياً.

ولكننا لن نتناول جميع الشعوب التي تسكن روسيا، بل سنقصر ملاحظاتنا على (الروس). ولا يخفى أن الشعب هو الأساس في تحديد الدولة لدى الكتاب العرب، وأما رقعة الأرض فتالية وكذا الحدود.

ومن المفيد هنا أن نقدم مدخلاً للموضوع لتكون معلومات الجغرافيين أو المؤرخين العرب مفهومة في نطاقها.

لنبدأ بكلمة روس Rus، والخلاف حولها إذ ينسبها البعض إلى أصل سلافي ويقولون إنها من الصفة Rusyi وتشير إلى الحمرة في الشعر أو الجلد، وهذا هو رأي المدرسة السلافية.

وينسبها غيرهم إلى أصل اسكندنافي، وأن الكلمة انتقلت إلى السلاف من الفنلديين إذ تعني كلمتهم Rosti (الآن Ruosti) المهاجرين من وراء البحر، ويفترضون أن الكلمة سويدية الأصل وينظرون إلى السويدية القديمة ليجدوا فيها Rosti وRus وهذا هو رأي المدرسة النورمانية.

تبقى هذه المشكلة قائمة كغيرها عن البدايات الروسية، مثل أصلهم وأساس لغتهم وموطنهم الأصلي ومحل دولتهم الأولى «الخاقانية الروسية».

يرى البعض أن بدايات التكوين السياسي في روسيا مرتبطة بنشاط الشماليين، أو النورمان (Norsemen, Varangians). ويرى باسكفيج[٢] أن الموطن الأول للروس كان على بحر البلطيق ويسند رأيه بتفاسير للنصوص العربية (في المسعودي، والبيروني، ومسكويه وابن حوقل إضافة إلى المصادر الأخرى) وأنهم انطلقوا من شبه جزيرة اسكندنافية وتوسعوا في شرق أوروبا وخاصة في حوض نهر الفولجا. وبين أن مراكزهم

---

(١) مجلة المجمع العلمي العراقي، مجلد ١٣، بغداد ١٩٦٦م.

(٢) Paszkiewicz - The Making of the Russian Nation P. 119 - 120.

الثلاثة التي يذكرها الاصطخري لا علاقة لها بالدنيبر بل بالفولجا وأن العرب ليست لديهم معلومات عن الدنيبر ولم يصل أحد منهم إلى (روس كييف) في القرن التاسع أو العاشر. ثم يبين أن مجموعات النقود الإسلامية التي وجدت من القرنين الثامن والتاسع وجدت في مناطق الفولجا وغربي دوينا W. Dwina وحول بحيرة إلمن Ilmen وفي منطقة بحيرة لادوكا Ladoga. نعم وجدت نقود في حوض الدنيبر ولكنها ليست كبيرة وهي من القرن العاشر. وينتهي إلى أن الروس أصلهم نورمان، وهذا يؤيده أصل الوفد الروسي الذي مر بأنكلهايم ٨٣٩م لأنه سويدي[١].

ويرى أن هؤلاء الروس (النورمان) هم جماعات جنود وحكام. وبدأوا يتأثرون بالسلاف المحيطين بهم في القرنين العاشر والحادي عشر بصورة تدريجية حتى ذابوا فيهم[٢].

ثم يتحدث عن أول دولة روسية في (كييف) ويبين أنها قامت نتيجة تحالف قبائل سلافية تتباين في اللهجة والعادات والثقافة، لأسباب متعددة، وأن بداية استعمال الاسم Rus كانت في كييف ثم استعمل لشرق أوربا السلافي[٣].

ويعطي فرنادسكي Vernadesky تفسيراً آخر، فهو يرى أن الشماليين (النورمان) تخللوا مجرى نهر دوينا الغربي W. Dvina منذ القرنين السادس والسابع للميلاد ولم يمض زمن طويل حتى وصلوا القسم الأعلى من نهر الفولجا ونهر أوكاOka. ويحتمل أنهم اكتشفوا (حوالي ٧٣٧م) منابع الدونتز ومن هناك انتهوا إلى بحر آزوف وإلى شمالي قوقاسيا. وهذا يعني أنهم سيطروا على طريق الدونتز ـ الدون فترة طويلة قبل طرق الفولجا والدنيبر. وعبر الشماليون في تقدمهم مدينة نوفكرود Novgorod ثم احتلوها فيما بعد.

وهو يرى أن الروس كونوا خاقانية قبل سنة ٨٣٩م، ويشير إلى اختلاف الرأي في مكانها بين نوفكرود(رأيP. P. Smirnov)، أو حول روستوف في أعالي الفولجا، أو

---

(١) Ibid 155 - 159.

(٢) Ibid p. 185 - 7.

(٣) Ibid p 189 off.

كييف (برأي A. A. Vasiliev)، أو Tmutorokan، في شبه جزيرة تمان Taman (برأي V. A. Mosin, E. E. Golubinsky) ثم يعرب عن تفضيله للرأي الأخير. فهو حين يعترف بوجود مستعمرة شمالية كبيرة في نوفكرود بعد منتصف القرن التاسع ويقر أن موقعها قرب بحيرة (إلمن) يجعلها قريبة من وصف ابن رسته، يعود ليبين أنها اكتسبت أهمية وصارت مركزاً مهماً بعد مجيء (Rurik) روريك. أما كييف فأصبحت عاصمة الدولة الروسية بعد أخذها من قبل أوليك Oleg سنة ٨٧٨م، وهو إذ يعترف باحتمال أهميتها قبله بمدة طويلة إلا أنها كانت بيد البلغار حوالي منتصف القرن التاسع للميلاد. أما مدينة Tmutorokan تموتوروكان الواقعة على مصب نهر كوبان Kuban River في شبه جزيرة (تمان) فيرى أنها تنطبق عليها أوصاف ابن رسته عن مركز الخاقانية الروسية، وهي تمس بحر آزوف من الشمال والبحر الأسود من الجنوب، وتناسبها إشارات غرديزي، كما أنها يشار إليها في القرن السابع بـ Bog of The Rus The.

ويرى فرنادسكي أن (تموتوروكان) كانت مقر الخاقانية الروسية الأولى وهي دولة عسكرية وتجارية قوية ويحكمها خاقان ومجلس، والتجارة أساس اقتصادياتها كما أن القبائل السلافية تجهزها بالحبوب والمواد الغذائية، وكانت وسيطة في التجارة بين شمال أوربا وشرقها والبلاد الإسلامية. وهؤلاء الروس كانوا مبدئيًا تحت حماية مملكة الخزر ويعتمدون عليها لتسيير تجارتهم. ولكن الخزر تضعضعوا نتيجة الهجمات العربية خاصة بعد سنة ٧٧٩م، ثم ضعفوا بعد الهجوم العربي عام ٨٢٥م، فاعتمد هؤلاء الروس على أنفسهم واستعانوا بقوات من الشماليين وأعلنوا استقلالهم واتخذ أميرهم لقب (خاقان روس) وسيطروا على التجارة.

وأحس الخزر بالخطر فاستعانوا بالبيزنطيين لبناء حصون على الدون والدونتز. وفعلاً أنشأوا قلعة بمعونتهم على الدون باسم ساركل Sarkel، وبهذه الطريقة سيطر الخزر على طرق التجارة إلى الشرق وهددوا المواصلات بين روس الآزوف وشمال روسيا. وفي خلال عدة سنوات استولى الخزر على سلاف منطقة (أوكا)، وسيطر المجر أتباعهم على منطقة كييف. واضطرب وضع الروس وحاولوا التفاهم مع القسطنطينية، فلقت سفارتهم سنة ٨٣٨م معاملة جافية. وأثّر نشاط الخزر على الحياة الاقتصادية للروس، وفشى الخلاف بين القبائل السلافية. ثم عقد حلف بين الروس

حول Rusa والـ Chud والفنلنديين في أستونيا والسلوفين حول نوفكرود والـ Krivichi حول سمولنسك والـ VEZ وهم قبيلة فنلندية، ووجهوا دعوة إلى الشماليين لينجدوهم وكانت هذه الدعوة سنة ٨٦٢م حسب الروايات، وهي في الواقع سنة ٨٥٦م، وجاء Rurik واستقر في نوفكرود، ولكن جماعة من الروس (من السويديين) استولوا على كييف واتصلوا بروس (تمان) على الأزوف وقاموا بحملة على القسطنطينية سنة ٨٦٠م.

وتوفي روريك سنة ٨٧٣م وخلفه أوليك Oleg (وهو نرويجي) فاتجه للجنوب واستولى على كييف وبدأت مملكة كييف المشهورة. وقد استندت كييف اقتصاديًا إلى السيطرة على طريق الدنيبر بدل بحر الأزوف، وأصبحت الوسيطة بين الشمال والجنوب وبين بيزنطية وحاولت فتح طريق التجارة مع العرب. وشنت هجومين على القوقاس في النصف الأول من القرن العاشر كما هاجمت السواحل الجنوبية لبحر قزوين.

إن هذا العرض الموجز يبين صعوبة موضوع البدايات واختلاف الآراء. ويكفي أن أضيف الرأي الثاني وهو أن البعض يرى أن الروسص هم سلاف، وأن الجماعات الشمالية تسمت باسمهم وذابت فيهم، وأن الروس أكثر ثقافة ولهم لغة موحدة، وأن أول دولة تكونت في كييف بدافع اللغة الواحدة والمصالح الواحدة وأن الدولة كانت تحكم بروح الشورى(١).

٢ ـ وقد جاءتنا المعلومات العربية عن الروس من ثلاثة مصادر:

أولاً من شهود عيان مطلعين، وثانيًا من تجار، وثالثًا من بحوث قام بها جغرافيون (مثل صاحب حدود العالم) في مناطق لها صلة مباشرة بالروس.

وتجدر الإشارة في الصنف الأول إلى شخصين أولهما مسلم بن أبي مسلم الجرمي الذي أسره البيزنطيون وقضى في الأسر ثمان سنوات ثم أطلق سراحه في أيلول سنة ٨٤٥م. وثانيهما محمد بن فضلان وهو قاض أرسله المقتدر بسفارة إلى البلغار على الفولجا في ٢١ حزيران سنة ٩٢١م، ووصل عاصمتهم في ١٢ مايس سنة ٩٢٢م.

---

(١) Vernadsky: Origins of Russia p. 193 off, Ancient Russia p. 261, p. 268, P. 274, P. 283 History of Russia (3rd ed 1951) p. 23 off. وانظر
V. Minorsky - E I (1) art. Rus, و
.Hudud Al Alam p. 432 - 3.

وهو رجل مثقف واسع الأفق دقيق الملاحظة كثير السؤال. [ويمكن أن نشير إلى إبراهيم ابن يعقوب وهو يهودي أندلسي يعطي عام ٩٦٥م أوفر المعلومات التي وصلتنا عن السلاف في أوربا. وترد بعض رواياته في البكري](١).

وقد التفت الجغرافيون العرب إلى النواحي الاقتصادية والاجتماعية إضافة إلى الجغرافية الطبيعية. ويبدو أنهم لديهم معلومات عن الروس منذ بدء ظهورهم في شرقي أوربا. وسنورد معلوماتهم حسب تسلسلها الزمني (لأن ذلك يساعد على فهم تطور شؤون الروس) ملاحظين أن البعض يكتفي بإيراد معلومات سابقة أو يشترك مع غيره في الأخذ من نفس المصدر.

يشير ابن خرداذبه (٢٣٢هـ / ٩٤٨م) وهو أقدم جغرافي في هذا المجال إلى الروس، ويعتبرهم صنفًا من الصقالبة ويتحدث عن فعالياتهم التجارية الواسعة. فيذكر أنهم يتاجرون بالفراء من جلود الثعالب السود وجلود الخز والسيوف، ويبين أنهم يأتون من أقاصي أراضي الصقالبة إلى البحر الرومي (الأسود) حيث يدفعون ضريبة العشر. ويذكر أنهم يأتون في نهر تنيس (الدون) ويسميه نهر الصقالبة، ثم يعبرون إلى الفولجا ويصلون إلى خمليج (مدينة الخزر) ومنها إلى بحر قزوين. وقد ينقلون بضائعهم على الإبل إلى بغداد حيث يترجم لهم بعض الخدم الصقالبة، وكانوا يدعون بأنهم نصارى ويدفعون الجزية.

وأحيانًا يسلكون سبيل البر من الأندلس أو أرض الفرنجة بأحد طريقين ـ أولهما إلى شمال إفريقية ومصر وفلسطين (الرملة) ثم إلى دمشق فالكوفة فبغداد فالبصرة ومنها إلى الأهواز وفارس وكرمان إلى السند ثم الهند ثم الصين. وثانيهما عبر الأراض السلافية وراء روما (الشرقية) إلى خمليج مدينة الخزر ثم في بحر جرجان ثم بلخ إلى ما وراء النهر وأواسط آسيا إلى الصين. ويبدو أن الطريق الثاني هو طريق التجار من اليهودالرادانية)(٢).

---

(١) كراتشكوفسكي ـ تاريخ الأدب الجغرافي العربي تعريب صلاح الدين عثمان هاشم ج١ ص ١٣٤. المسعودي ـ التنبيه ـ ص ١٩٠ ـ ١. وانظر سركيس ـ معجم المطبوعات العربية ج١ عمود ١١، ١٢.

(٢) المسالك والممالك ص ١٥٤.

نلاحظ أن ابن خراذبه يميز الصقالبة والروس، ويبين أن موطن الروس في أقاصي أرض الصقالبة وراء نهر الدون، أو أنهم يأتون عن طريق الأندلس، وهذه المعلومات تشير بوضوح إلى الشماليين.

ويبدو أن ابن الفقيه (٢٨٩هـ / ٩٠٢م) أخذ من مصدر ابن خرداذبه ويكاد يورد نفس النص، إلا أنه يتحدث عن تجار الصقالبة بدل تجار الروس[١]. ولكننا نلاحظ أنه يدخل الروس وحتى الشماليين ضمن الصقالبة في نص آخر[٢]. إن معلومات ابن الفقيه لا تبرر رأي باسكفيج بأن ما ورد في ابن خرداذبه بأن الروس «جنس من الصقالبة» إضافة مدخولة عليه بل يؤخذ هذا بالمفهوم العام للفظ الصقالبة[٣]. ويبدو لي أن رأي لفجكي Lewicky أقرب للقبول هنا حين يرى أن كلمة «صقالبة» تعني السلاف أو الذين يتكلمون بالسلافية[٤].

وبعد هذا نلاحظ أن ابن خرداذبة لا يشير إلى أرض روسية، ويسمي نهر تنيس «نهر الصقالبة»[٥] ويبدو لي أنه يصف الوضع في الفترة التي سبقت تكوين أي كيان سياسي للروس في شرق أوربا.

ولكن ابن الفقيه يورد ملاحظة أخرى حين يقول: «أو يأخذون ـ أي تجار الصقالبة ـ من بحر الصقالبة في هذا النهر الذي يقال له نهر الصقالبة حتى يجيئون إلى

---

(١) يقول ابن الفقيه: «فأما تجار الصقالبة فيجمعون جلود الثعالب وجلود الخَزّ من أقصى صقلبة فيجيئون إلى البحر الرومي فيعشرهم صاحب الروم، ثم يجيئون في البحر إلى ممكوش (لعله سمكرس Kerch) اليهود، ثم يتحولون إلى الصقالبة».

(٢) يقول: «أرض الروم.. من أنطاكية إلى صقلبة ومن القسطنطينية إلى تولية والغالب عليهم رومي وصقلبي والأندلس صقالبة» ص ١٢٦.

(٣) يرى Gerkov أن ابن خرداذبة يقصد بالروس منطقة كييف وبالصقالبة أهالي منطقة نوفكرود Kiev Rus P. 597 - 8.

(٤) H. Paszkiewicz, The Making of The Russion Nation P. 148 - 150 (London 1963).

(٥) يشير ابن حوقل (صور الأرض، ص ٣٨٦ إلى نهر الروس، وكذا مؤلف حدود العالم ولعل الإشارة إلى نفس النهر. انظر E. I. (1) IV P. 1182. ويسمي الإدريسي نهر الدون نهر الروسية، وإن كان معنى كلمة (الروسية) قد توسع في زمنه ليشمل سلاف روسيا.

خليج الخزر (خمليج مدينة الخزر ـ في ان خرداذبة) فيعشرهم صاحب الخزر ثم يصيرون إلى البحر الخراساني (أي بحر قزوين) فربما خرجوا بجرجان فباعوا جميع ما معهم فيقع جميع ذلك إلى الري»[١]. فهو يذكر نهر الصقالبة أي: نهر تنيس أو الدون، ويبين أنهم يخرجون من بحر الصقالبة إلى هذا النهر، وهذا يعني بوضوح أنهم يخرجون من بحر آزوف الذي يصب نهر الدون فيه. وهذه أول إشارة إلى أن التجار كانوا يأتون من بحر آزوف.

ويورد ابن رسته (حوالي ٣٠٠هـ / ٩١٢م) بعض المعلومات الجديدة عن الروس، ولعله أخذها عن مسلم بن أبي مسلم الجرمي[٢]. فهو يميز بين الروس والصقالبة ويذكر أن الروسية يعيشون في جزيرة وسط بحيرة. وتبلغ سعة الجزيرة مسيرة ثلاثة أيام «مشاجر وغياض»، وهي غير صحية ومرطبة.

وهنا تجابهنا مشكلة تحديد محل إقامتهم. فيرى مينورسكي Minorsky أن نص ابن رسته يشير إلى إقامة شيوخ النورمان (الشماليين) في منطقة البحيرات الروسية الكبرى وأن مدينتهم هي نوفكرود، وأن كلمة Novgorod تعني في الاسكندنافية «مدينة البحيرة»[٣] ويبين فرنادسكي أن أوصاف ابن رسته تنطبق على مدينة Tmutorokan تموتوروكان في شبه جزيرة Taman في القرم إذ يحفها البحر الأسود من الجنوب ومضيق Kerch كرج من الغرب وبحر آزوف من الشمال، وهي في الواقع جزيرة لأنها مفصولة عن البحر بأذرع دلتا نهر كوبان. كما أن المشاجر والغياض التي يذكرها ابن رسته تكثر على ضفاف الأقسام السفلى من نهر كوبان[٤].

ويبدو لي أن الرأي الثاني أقرب للقبول. فغرديزي (الذي أخذ من مصدر ابن رسته) يبين أن (روس) جزيرة تقع في البحر، ويبين أن ملكهم يأخذ العشر من

(١) ابن الفقيه ص ٢٧١.

(٢) انظر Minorsky E. I. (1) art Rus, IV P. 1182 ويرى مينورسكي أنه مصدر (حدود العالم) و(غرديزي) و(عوفي).

(٣) انظر مقاله في Hudud al Alam p. 432 off وفي E. I. (1) IV P 1182.

(٤) ويضيف فرنادسكي أن تموتوروكان كانت تسمى في القرن السابع الميلادي، the Bog of the Rus انظر كتابه Origins of Russia P. 194 off وكذا كتابه Ancient Russia P .284.

التجار[1]. ويقول البيروني في حديثه عن بحر نيطس «وحوله الأرمن وطوايف من الأتراك والروس والصقلب»[2]. ويذكر الوطواط (محمد بن إبراهيم الوراق) أن الروس يعيشون في جزيرة في بحر ميوطس، أي الأزوف، وهو إنما ينقل من مصادر سابقة. ويعطي مباركشاه (فخر الدين) في تاريخه معلومات مماثلة[3].

ويذكر ابن رسته أن الروس لهم مدن كثيرة، ويلقب ملكهم بـ«خاقان»، ويبدو أن هذا يشير إلى مطلع القرن التاسع للميلاد حين أصبحت لديهم دولة هي «خاقانية آزوف»[4].

وكان الروس يقومون بغارات في قواربهم على الصقالبة ويسبون بعضهم ليبيعوهم للخزر والبلغار. ولم تكن لديهم زراعة بل كانوا يأكلون مما يحملونه من أراضي السلاف[5]. وهم يعتمدون على سيوفهم، «وإذا ولد لرجل منهم مولود قدم إلى المولود سيفًا مسلولاً فألقاه بين يديه وقال له: لا أورثك مالاً وليس لك إلا ما تكسبه لنفسك بسيفك»[6]. ويضيف إلى ذلك بأنهم ليس لهم عقار ولا قرى ولا مزارع بل إن مهنتهم المتاجرة بالسمور والسنجاب وأنواع أخرى من الفراء يبيعونها نقدًا بالدنانير والدراهم. ولا بد أن نلاحظ التضارب بين إشارته إلى أنهم لهم مدن كثيرة وبين قوله أنهم لا قرى لهم وهذا يعني أن معلوماته تشير إلى فترتين مختلفتين.

ويبين ابن رسته أن للروس سيوفًا ممتازة هي السيوف السليمانية. وقد تحدث البيروني عن طريقة معالجة حديد السيوف الروسية وعن مصدرها[7]. وأشار مسكويه إلى روعة هذه السيوف وإلى «مضائها وجودتها»[8].

---

(١) Vernadsky, Origins P. 190.

(٢) البيروني ـ صفة المعمورة ص ٤.

(٣) انظر R. Frye, Muslim World 1951 p. 21, p. 24 - 5.

(٤) انظر Vernadsky, Ancient Russia p. 284.

(٥) انظر Vernadsky, Origins p 191 - 2 عن طبيعة تكوين خاقانية آزوف.

(٦) الأعلاق النفيسة ص ١٤٥.

(٧) صفة المعمورة ص ٩٨ وص ١٠٠.

(٨) مسكويه ـ تجارب الأمم ج٢ ص ٦٦.

وتحدث ابن رسته عن تماسكهم، فإذا استنفرت طائفة منهم خرجوا جميعًا وقاتلوا متحدين ضد العدو، وإذا اختصم اثنان ولم يوافق أحدهما على حكم الملك في الخلاف احتكما إلى السيف ولجأت قبيلتاهما إلى القتال. وهم يكرمون ضيوفهم ويحسنون إلى من يلوذ بهم. ولا يسمحون لأحد أن يسيء معاملتهم أو يعتدي عليهم. وإذا استغاث بهم أحد في مكروه أو ظلم أعانوه ودفعوا عنه.

وهم يحملون سيوفهم دائمًا لأن أحداً لا يثق بالآخر. وقد عرفوا ببسالتهم وبقسوتهم المتناهية في الحرب. وكانت غزواتهم عادة في القوارب والسفن.

وإذا مات أحد كبرائهم حفروا له قبرًا كبيرًا مثل البيت الواسع ووضعوا فيه ملابسه وأسورته وكثيرًا من الطعام والشراب وقدرًا من النقود الذهبية والفضية وجعلوا امرأته المفضلة معه في القبر وهي حية ثم يسد عليها القبر فتموت هناك. ويورد مسكويه معلومات مباشرة عنهم في سنة ٣٣٢هـ في معرض حديثه عن حملتهم على مراغة ويقول: «فكان إذا مات الرجل منهم دفنوا معه سلاحه وثيابه وآلته وزوجته أو غيرها من النساء وغلامه إن كان يحبه على سنة لهم»[١].

ويذكر ابن رسته أن الروس كانوا يرتدون الثياب النظيفة ويتأنقون بملابسهم ويتزينون بالأسورة الذهبية. ولهم سراويلات واسعة يتخذ الواحد منها في مئة ذراع «إذا لبسها اللابس منهم جمعها على ركبتيه وشدها عندهما»[٢].

ويتحدث عن دور الأطباء بينهم فيقول: «ولهم أطباء منهم يحكمون على ملكهم شبه أرباب لهم.. وإذا حكمت الأطباء لم يجدوا بدًا من الانتهاء إلى أمرهم». وهؤلاء يأمرونهم بتقديم الضحايا من البشر والكراع[٣]. ويرى البعض في هذا النص إشارة إلى مجلس الحكم Volkhoy لدى الروس[٤].

نلاحظ أن ابن رسته يميز بين الروس والصقالبة (السلاف). ويشير إلى أول دولة لهم «الخاقانية»، التي تبدو دولة عسكرية وتجارية. وهم يتاجرون بانتظام مع شعوب

---

(١) مسكويه ـ تجارب ج ٢ ص ٦٦.

(٢) انظر الأعلاق النفيسة ص ١٤٦.

(٣) ن. م. ص ١٤٥ ـ ١٤٧ وص ١٤٩.

(٤) Vernadsky, Origins p. 191 - 2.

الفولجا، وكانت سمكرز Samakars محطة لهم على دلنا نهر كوبان[١]. وليس لهؤلاء الروس زرع بل تجهزهم القبائل السلافية التابعة لهم بالحبوب والمواد الغذائية الأخرى. ويفهم من غرديزي أنهم كانوا يجمعون الضريبة من السلاف بصورة منتظمة. وترد الإشارة إلى عاداتهم وبعضها غريب مثل تقديم الضحايا البشرية ودفن المؤن مع الموتى.

وفي ابن رسته بعض التناقض. فهو يذكر أن الروس ليست لهم قرى، ثم يرجع ويقول: إنهم «لهم مدائن كثيرة»، ولعل ذلك ناشئ عن اتصال المعلومات بفترتين مختلفتين، بداية وتوسعاً[٢]. ويبدو أن المقدسي (٣٥٠هـ / ٩٦٦م)، صاحب البدء والتاريخ، أخذ من المصدر الرئيس لابن رسته وأورد معلومات متسقة، إذ يقول: «وأما روس فإنهم في جزيرة وبيئة تحيط بها بحيرة، وهي حصن لهم ممن أرادهم، وجملتهم في التقدير زهاء مئة ألف إنسان، وليس لهم زرع ولا ضرع، يتاخم بلدهم الصقالبة فيغيرون عليهم ويأكلون أموالهم ويسبونهم. قالوا: وإذا ولد لأحد منهم مولود ألقى إليه سيف وقيل له: ليس لك إلا ما تكسبه بسيفك. ولهم ملك إذا حكم بين الخصمين بشيء فلم يرضيا به قال: تحاكما بسيفيكما فأي السيفين كان أحد كانت الغلبة له»[٣].

هنا يعتبر المقدسي الجزيرة حصنًا للروس من الطامعين، ويبين أنهم يغيرون على جيرانهم الصقالبة فيأخذون منهم المواد الغذائية والسبي. وهو يجعل عددهم مئة ألف[٤] ليس لهم زرع ولا ضرع، واعتمادهم على السيف. ونحن لا نرى هنا إشارة إلى جباية ضريبة أو إلى مدن ومع كل هذا فإنهم لهم كيان سياسي.

ويورد الإصطخري (٣١٨ ـ ٣٢١هـ/ ٩٣٠ ـ ٩٣٣م) في الأساس معلومات البلخي (ت ٣٠٨ / ٩٢٠م) الذي كتب قبل ابن فضلان بقليل.

---

(١) الأعلاق النفيسة ص ١٤١، Vernadsky: Ancient Russia p. 283.

(٢) ن. م. ص ١٤٥.

(٣) البدء والتاريخ ج٤ ص ٦٦. وقد اقتبس ياقوت هذا النص وجاء فيه: «والصقالبة يغيرون عليهم ويأخذون أموالهم». معجم البلدان ج٢ ص ٨١٤ ويبدو لي أن هذا تحريف من النساخين.

(٤) انظر E. I .(1) Rus Vol. IV p. 1182.

وهو يذكر أن الروس يسكنون بين البلغار (على الفولجا) وبين الصقالبة[1] ويتاجرون مع الخزر والروم (البيزنطيين) ومع البلغار. وهم كثيرون جدًا بلغ من قوتهم أنهم ضربوا خراجًا على ما يلي بلادهم من بلاد الروم وعلى بلاد البلغار الداخل[2]. ويميز الإصطخري ثلاثة أصناف من الروس، فيبدأ بالقريبين من البلغار ومقر ملكهم في كويابة Kuyava (كييف) وهي مدينة أكبر من بلغار. ويليهم الصلاوية وأقصى هذه الجماعات هم الإرثانية وعاصمتهم إرثا أو أرتاب أو أربا[3].

ويصل التجار - من المسلمين كما يبدو - إلى مدينة كويابة، ولكن لم يذكر أن أحدًا دخل أرثا لأن أهلها يقتلون كل من وطيء أرضهم من الغرباء. وينزل الإرثانية بتجاراتهم في قوارب ولا يخبرون أحدًا بشيء من أمورهم ومتاجرهم ولا يسمحون لأحد أن يصاحبهم أو يدخل بلادهم. ويحمل من إرثا فرو السمور الأسود والرصاص[4]. هذا وتجلب جلود الخز والشمع والعسل من الأراضي الروسية[5].

ويتحدث الإصطخري عن بعض عوائدهم فيذكر أن الروس يحرقون الموتى، ومتى كانوا من المياسير أحرقوا معهم الجواري بمحض اختيارهن. ويحلق البعض لحيته بينما يسرح البعض الآخر لحيته فيمشطها ويجدلها في ذوائب[6]. ولباسهم قصير وهو القراطق القصار[7].

ويلاحظ الإصطخري أن (روس) اسم للمملكة لا للمدينة ولا للناس، وأن لهم لسان خاص يختلف عن لسان الخزر وبرطاس[8].

---

(١) مسالك الممالك ص ١٠.

(٢) ن. م. ص ٢٢٧ وانظر طبعة القاهرة نشر محمد جابر عبد العال الحيني ١٩٦١ ص ١٣٢.

(٣) الإصطخري ص ٢٥٥ - ٦.

(٤) ن. م. ص ٢٢٦.

(٥) ن. م. ص ٢٢١.

(٦) ن. م. ص ٢٢٧.

(٧) القراطق سراويل معروفة عند الشماليين وتسمى بلغتهم Kyrtil، انظر: R. Frye Muslim World, jan. 1951 p 52.

(٨) الإصطخري ص ١٣٠، ١٣١، ١٣٢.

ويتابع ابن حوقل الإصطخري مع إضافات محدودة. فيذكر أن الصلاوية اتخذوا (صلا) عاصمة لهم[1]، وأن إرثا تقع على نهر الروس (الدون)[2]. ويؤكد ابن حوقل أن التجارة الروسية تأتي دومًا إلى الخزر حيث يدفع التجار العشر، كما أن التجار الروس يواصلون تجارتهم مع الروم[3].

إن الإشارة إلى الأصناف الثلاثة إنما هي إلى كيانات قبلية سبقت تكوين دولة روسيا القديمة Ancient Rus وهي دولة كييف. فالإصطخري يذكر الاتحاد القبلي لـ Kuyavia ومركزه Kuyava أو كييف ويبدو أن القبيلة الرئيسية هي بوليانة Polyane، والمجموعة القبلية الثانية هي Slavia والسكان هم السلوفين Slovene في أرض نوفكرود والمركز مدينة نوفكرود. والمجموعة الثالثة Artania أرثانية وهي كما يبدو تشير إلى الروس حول بحر آزوف والبحر الأسود[4]. وقد سبق أن أشرنا إلى أقوال الجغرافيين العرب عن وجود الروس على البحر الأسود.

ويبين ابن حوقل أن التجارة الروسية تأتي دومًا إلى الخزر، وكان على التجار فيما يوردونه نحو العشر من أموالهم. ويبين أن الذي يحمل من الخزر من العسل والشمع والوبر (الفرو) إنما يحمل إليهم من ناحية الروس وبلغار، وكذلك جلود الخزر[5].

كما أن الروس يتجرون مع الروم وبلغار الأعظم. ويحمل من إرثا السمور السود والثعالب السود والرصاص وبعض الزيبق[6].

---

(١) صورة الأرض ص ٢٩٧.

(٢) ن. م. ص ٣٨٦

(٣) ن. م. ص ٣٩٧ـ٣٩٨.

(٤) انظر A. Gerkov - Kiev Rus p. 597 - 8. هناك آراء أخرى حول أرثا فيرى (فرين) Fraehn أن الإرثانيين هم الفنلنديون Mordvan والمدينة هي أرزيا Erzya. مينورسكي يرفض هذا ويرى أنهم ur (a) man أو Northamen(الشماليين) وفي الروسية Marman أو النرويجيين بالدرجة الأولى انظر Minorsky - A History of Shervan and Darband p. 110 - 111 ويرى V.A Mosin أن المدينة هي تموروروكان في شبه جزيرة تمان على الآزوف انظر: Vernadsky - Origins P. 196 ff

(٥) صورة الأرض ص ٣٩٢.

(٦) ن. م. ص ٣٩٧.

ويشير ابن حوقل إلى مآثرهم الحربية في زمنه، وسنرجع إلى ذلك. ويبين أنهم أخربوا بلغار والخزر سنة ٣٥٨هـ / ٩٦٨م. ومن دلائل توسعهم في زمنه أنه يذكر الأراضي التي توسعوا إليها ويسميها بلاد الروس. ثم يذكر من عوائدهم ولباسهم ما أورده الإصطخري[١]. (وكان ابن حوقل معاصرًا لسفياتوسلاف Svyatoslav (ت ٩٧٢م) ملك مملكة كييف).

ومن المفيد أن نذكر كلمة عن طرق التجارة. فقد كان التجار يأتون إلى البلطيق بطريق المجرى الأعلى للفولجا وفروعه، وآخر نقطة للتجار غربًا هي جزيرة جتلندة في البلطيق حيث وجدت كميات كبيرة من النقود العربية تعود إلى ما بين القرنين التاسع والحادي عشر. وتأتي التجارة إلى الخزر على الأكثر بطريق الفولجا إلى مدينة سمندرواتل (قرب استراخان) في أرض الخزر. وأصبح الطريق من البلطيق إلى البحر الأسود في القرن التاسع مهمًا للتجارة وهو طريق طويل من البلطيق إلى النيفا Niva إلى بحيرة لا دوجا ومنها في نهر فولخود إلى بحيرة إلمن ولوفات Lovat ومن أعالي الدنيبر الذي يجري إلى البحر الأسود[٢].

لننظر الآن إلى ابن فضلان (٣٠٩ ـ ٣١٠هـ / ٩٢١ ـ ٩٢٢م) فهو يعطي معلومات مباشرة عن التجار الروس الذين رآهم لدى بلغار الفولجا. وهو يبين أن مدينة البلغار على بعد فرسخ من أتل[٣]. ثم يتبين بعدئذ أنه يقصد بإتل النهر العظيم الذي يصب إلى بلاد الخزر وهو نهر (الفولجا) إذ أنه وجد ملك البلغار في منطقة قريبة من النهر المذكور على بعد فرسخ[٤]. وكان البلغار في أعالي الفولجا قرب خط عرض ٥٣[٥].

تحدث ابن فضلان عن الروس، وجلب انتباهه صحة أبدانهم إذ يقول: «فلم أر أتم أبدانًا كأنهم النخل شقر حمر». وهم لا يلبسون القراطق ولا الخفاتين «ولكن يلبس

---

(١) صورة الأرض ص ٣٨٦، ص ٣٩٧.

(٢) Gerkov - Kiev Rus p. 589.

(٣) رحلة ابن فضلان (ط. طوغان) ص ٢٦.

(٤) ن. م ص ٣١.

(٥) انظر P. Kovalvesky - Atlas Historique et Culturelle de la Russie. et du Monde Slave, Paris 1961 plate IV.

الرجل منهم كساء يشتمل به على إحدى شقيه ويخرج إحدى يديه منه»[1]. ويحمل كل رجل سيفًا وسكينًا وفأسًا (وهي الفأس النورسية). وسيوفهم عريضة «صفائح مشطبة أفرنجية». وهم يزينون أجسامهم بالوشم من العنق إلى أظفار القدمين فيرسمون الأشجار والصور وغير ذلك[2].

وتحمل كل امرأة حُقَّة (للعطور) مشدودة على ثديها، وتصنع من حديد أو نحاس أو فضة أو ذهب «على قدر مال زوجها ومقداره»، وفي كل حقة حلقة تربط إليها سكينة وتشد على الثدي أيضًا. وهن يزين أعناقهن بأطواق من الفضة والذهب، وعددها يتناسب مع ثروة الزوج، فكل عشرة آلاف درهم يملكها الرجل يقابلها طوق يصوغه لامرأته، ولذا فربما كان في عنق المرأة الواحدة أطواق كثيرة.

وينتقد ابن فضلان التجار الروس لقلة نظافتهم وعدم اعتنائهم بالاغتسال. وهم يكثرون من شرب النبيذ صباح مساء[3].

ويأتي هؤلاء التجار في سفنهم ويرسون في نهر (أتل) ويبنون على شطه بيوتًا كبيرةً من الخشب ويجتمع في البيت الواحد العشرة والعشرون والأقل والأكثر ومعهم الجواري (للبيع) ولكل منهم سرير.

ثم يصف احترامهم للصور الخشبية وتقديسهم لها وتقديمهم الهدايا لتيسر لهم بيع تجاراتهم، ومتى باعوها ضحوا الأضحيات لهذه الصور[4]. ومن الواضح أن هؤلاء وثنيون. وإذا تمرض أحدهم أقاموا له خيمة في ناحية ووضعوا معه شيئًا من الطعام من خبز وماء ويتركونه لوحده وخاصة إذا كان فقيرًا أو عبدًا، فإذا شفي عاد إليهم وإذا مات أحرقوه، وأما العبد فيترك للكلاب والجوارح[5].

ويشير إلى كرههم للسرقة، فإذا أمسكوا بلص أو سارق شدوا حبلاً في عنقه

---

(١) يبدو أن الكلمة القديمة هي: Nottalor Sikkia انظر R. Fyre op. Cit p. 32.

(٢) الرحلة ط. سامي الدهان ص ١٤٩ ـ ١٥٠، وط. طوغان ص ٣٦.

(٣) الرحلة ط. الدهان ص ١٥١، ١٥٢، ١٥٦ وكذا ط. طوغان ص ٣٦.

(٤) ن. م. ط. الدهان ص ١٥١، ١٥٣، ١٥٤ وكذا ط. طوغان ص ٣٦ ـ ٣٨.

(٥) ن. م. ط. الدهان ص ١٥٤ ـ ١٥٥ وكذا ط. طوغان ص ٣٨.

وعلقوه على شجرة وتركوه عليها حتى يتلف[1].

ويسهب ابن فضلان في وصف مراسيم حرق الموتى وما يترك من مؤنة ومتاع مع الميت. وإذا مات أحد رؤسائهم أحرقوه مع من يرغب من عبيده رجالاً ونساء وأكثر ما يفعل ذلك الجواري. ويصف مشهد سفينة أحرق عليها ميت مع الأضاحي حوله وطريقة قتل من يرغب أن يحرق معه بالخنق والطعن. وكانت العادة أن يشعل النار أقرب الناس إلى الميت، فإذا تعالى الدخان فإن مصير الميت أسعد، والجنة بنظرهم «حسنة خضراء»[2].

ويعتقد الروس أن أرواح أعدائهم الموتى تلاحقهم إلى العالم الآخر ولذا فإنهم يقتلون أنفسهم حين يحسون بخطر تعرضهم للأسر، ويؤيد ذلك مسكويه[3].

ويحيط بملك الروس أربعمئة رجل من «صناديد أصحابه» وهم يموتون بموته ويقتلون دونه. ولكل منهم جاريتان واحدة للخدمة والأخرى للفراش. وهم يحيطون بسرير الملك وهو سرير عظيم مرصع بنفيس الجواهر. وللملك خليفة «يسوس الجيوش ويدافع الأعداء ويخلفه في رعيته»[4].

ونلاحظ أن ابن فضلان يتحدث عن «ملك» الروس، ويبدو أن هذا يتصل بانتهاء فترة الخاقانية ككيان متميز بعد قيام دولة كييف. وبهذه المناسبة نذكر أن ابن فضلان يسمي ملك البلغار «ملك الصقالبة» وهو محق في ذلك فالمسعودي يقول عن البلغار: «وهم نوع من الصقالبة»[5].

ويعطي المسعودي، وهو مؤرخ وجغرافي في «مروج الذهب» (٣٣٢هـ/ ٩٤٣م) وفي «التنبيه والإشراف» (٣٤٥هـ/ ٩٦٥م) معلومات جديدة مستقلة.

يبين المسعودي أن «بحر نيطس هو بحر البرغر والروس وغيرهم من الأمم». ثم

---

(١) الرحلة ط. الدهان ص ١٥٥. وط. طوغان ص ٣٨.

(٢) ن. م. ط. الدهان ص١٥٦ ـ ١٦٥، وكذا ط. طوغان ص ٣٨ ـ ٤٢.

(٣) تجارب الأمم ج٢ ص ٦٧.

(٤) الرحلة ط. الدهان ص ١٦٥ وكذا ط. طوغان ص ٤٢.

(٥) حاول كل من مينورسكي في كتابه History of Shervan p. 109 - 110 وزكي وليدي طوغان في ZDMG 1936 p.22 إعطاء تفاسير أخرى بعيدة. انظر المسعودي ـ التنبيه ص ١٤١.

يقول في محل آخر: «إن.. بحر مايطس (الآزوف) ونيطس(الأسود).. هو بحر البرغر والروس»[١] ولكن فكرته عن مايطس غير دقيقة إذ يقول: «ويتصل (نيطس) ببحيرة مايطس وطولها ثلاثمئة ميل وهي في طرف العمارة من الشمال وبعضها تحت القطب الشمالي». إن فكرته ليست واضحة عن مايطس (الآزوف) من ناحية السعة أو الامتداد فهو يسميه مرة بحرًا ومرة بحيرة ويراه يمتد إلى تحت القطب الشمالي. ولعل هذا الغموض يساعد على فهم نص آخر له يبدو عليه الارتباك. يقول المسعودي: «وفي أعالي نهر الخزر (الفولجا) مصب يتصل بخليج من بحر نيطس وهو بحر الروس لا يسكنه غيرهم، وهم على ساحل من سواحله»[٢]. فلا يمكن أن يكون بحر الروس هو بحر نيطس لأن المسعودي نفسه أوضح أنه بحر لهم ولغيرهم، ثم إن نهر الخزر يصب في بحر الخزر (بحر قزوين) فلا بد أن تكون الإشارة لنهر آخر، والعرب يعرفون نهر تنيس (الدون) الذي يقرب في أعاليه من نهر الفولجا. كل هذا يعني أن المسعودي يقصد نهر الدون الذي يصب في بحر آزوف ويمكنه أن يسميه بحر الروس، والذي سماه ابن الفقيه بحر الصقالبة، إشارة لفترة أسبق. وإذن فبحر الروس عند المسعودي هو بحر آزوف وليس بحر البلطيق كما ظن بعض الباحثين[٣].

ويعطي المسعودي تفسيرًا لكلمة روس، فيقول: «والروم تسميهم روسيا بمعنى الحمر»، وهذه إشارة طريفة ينفرد بها[٤]. ويبين أن الروس «أمة عظيمة لا تنقاد إلى ملك ولا شريعة»، ثم يوضح بأنهم «أمم كثيرة ذات أنواع شتى فيهم جنس يقال له اللوذعانة(الكوذكانة في التنبيه) وهم الأكثر يختلفون بالتجارة إلى بلاد الأندلس ورومية والقسطنطينية والخزر»[٥]. وهذه إشارات شاملة للروس وللشماليين، وإلى أن هؤلاء

---

(١) المسعودي - مروج الذهب ج٢ ص ٢٤ - ٥.

(٢) ن. م. مروج ج٢ ص ١٥.

(٣) انظر البيروني - صفة المعمورة ص ٨٣ وص ٤، وانظر مينورسكي في E. I (1) IV 1185.

(٤) التنبيه والإشراف ص ١٤١، قارن برأي المدرسة السلافية، الصفحة الأولى من هذا المقال.

(٥) مروج الذهب ج٢ ص ١٥، ١٨، التنبيه والإشراف ص ١٤١. يرى مينورسكي احتمال كون الاسم (الكوذكانه) هو نفس الأردمانNordman لدى عرب الأندلس ويبدو أنهم الشماليون أوالنورمان.

لهم شيوخ وإمارات لا تنتظمها دولة واحدة.

ويذكر المسعودي أن الروس يتاجرون مع بلاد البرغر (البلغار) وأن معدن الفضّة كثير في بلاد الروس[١]، ويظهر في أخباره أن تجارة الروس كانت نشطة عبر بحر مايطس ونيطس إلى خليج القسطنطينية، أو إلى بلاد الخزر، وبالعكس عبر مايطس ونيطس إلى بلاد الروس. كما أنه يشير إلى شعور البيزنطيين بخطرهم، فيبين أنه يوجد في أعالي خليج القسطنطينية (بحر مرمرة) «عمائر ومدينة للروم تدعى مسناة تمنع من يرد من ذلك البحر (آزوف والأسود) من مراكب الروس وغيرها» أو في نص آخر: «من مراكب الكوذكانة وغيرهم من أجناس الروس»[٢]. ويبدو أنه يشير إلى ما بعد القرن التاسع للميلاد.

ثم يتحدث المسعودي بتفصيل عن حملة الروس على الأراضي المجاورة لبحر قزوين بعد الثلاثمئة وما سببوه من رعب وخراب[٣].

ويبين المسعودي أنه يوجد سلاف وروس في مملكة الخزر، وأنهم «جند الملك وعبيده»، وهم يسكنون في أحد جانبي مدينة (أتل) ولهم قاض من بينهم «يحكم بحكم الجاهلية». ثم يتحدث عن عاداتهم في إحراق الموتى ويقول: «ويحرقون موتاهم ودوابهم والآلة وحلية. وإذا مات الرجل أحرقت معه امرأته وهي في الحياة وإذا ماتت المرأة لم يحرق الرجل وإذا مات منهم عزب زوج بعد وفاته، والنساء يرغبن في تحريق أنفسهن لدخولهن عند أنفسهم الجنة»[٤]. والمسعودي هنا يتحدث عن الروس قبل تنصرهم.

ولا بد أن نبين أن المسعودي يجمع أخباره بين معلومات مباشرة استقاها من التجار والمسافرين الذي يعرفون الأراضي السلافية والذين قابلهم في بغداد أو في الأراضي المجاورة لبحر قزوين[٥] وبين معلومات قديمة، وجل معلوماته جديدة ومتينة.

---

(١) المروج ج٢ ص ١٥.

(٢) ن. م. ج٢ ص ٢١٧، التنبيه ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(٣) المروج ج٢ ص ١٨ وما بعدها.

(٤) ن. م. ج٢ ص ٩، ١١، ١٢.

(٥) يقول المسعودي: «فلم أر فيمن دخل بلادالخزر من التجار ومن ركب منهم في بحر مايطس=

ويورد مؤلف «حدود العالم» (٣٧٢هـ / ٩٨٢م) معلومات أخذها في الأساس من المصادر السابقة (ابن خرداذبة، ابن رسته، الإصطخري، ابن فضلان) منسقة بشكل جديد.

فهو يذكر أن بلاد الروس واسعة جدًا وأن الطبيعة حبتها بكل ضرورات الحياة. ويبين أن الروس جفاة بطبعهم وفيهم عناد وغطرسة، يميلون للشجار، وهم محاربون أشداء يقاتلون جميع الكفار حولهم وينتصرون عليهم، وبينهم جماعة تمارس الفروسية، وللأطباء حرمة بينهم. وهم يدفعون عشر غنائمهم وأرباح تجارتهم سنويًا للسلطان. ويدعى ملكهم خاقان الروس. وتعيش وسطهم جماعة من السلاف يخدمونهم.

والروس يخيطون من نسيج القطن سراويل يستهلك الواحد منها حوالي مئة ذراع وحين يرتدونها يزررونها فوق الركبة. ويرتدون قلانس صوفية لها ذيول تتدلى وراء الرقبة.

وأورد المؤلف معلومات عن مدنهم هي عين معلوما الإصطخري. ولكنه يعطي صورة أخاذة لسيوفهم فيذكر أن (أرتاب) تصنع سيوفًا وحرابًا نفيسة يمكن أن تطوى تمامًا ثم تعود إلى وضعها عند رفع اليد عنها(١).

ويحاول المؤلف أن يصف الدون والفولجا، كما يحاول أن يعطي حدود البلاد الروسية بالإشارة إلى العوارض الطبيعية من جبال وأنهار وبالإشارة إلى الأقوام المجاورة ولكنه مضطرب في ذلك(٢).

ويعطي الإدريسي معلومات جديدة عن الروس، وقد وضع المعلومات القديمة جنب الجديدة كما فعل غيره. فهو يكرر المعلومات المألوفة عن حرق الموتى بين الروس، وعن ملابسهم وأشكال لحاهم، وعن تقسيمهم إلى ثلاثة أصناف.

ويبين أن روسيا تقع في الإقليم السابع، في القسمين الرابع والعاشر ولكن الجزء

= ونيطس إلى بلاد الروس» ج٢ ص ٣١٢ وانظر: al-Masu'di: Millenery Commemoration. Volume (Aligrah Muslim Univ) 1960 p11 off, p14 off.

(١) Hudud al-Alam p. 159.

(٢) Ibid p. 432 off esp. p. 436 - 7.

الأهم منها يقع في القسم الثاني. وهو يشير إلى أراضي المراعي وإلى قرى مهجورة وإلى الثلج. ويتحدث عن مدن روسية مثل هلمجارد Novgorod وهي مدينة كثيرة السكان تقع على جبل صعب المرتقى وأهلها يتسلحون خوفًا من اللصوص (من الروسية). ويذكر مولينشقطة(Smolensk) وهي على نهر ديسنا Desna ومدينة سنبولي(Snovesk) وهما مدينتان عامرتان.

ثم يبين الإدريسي أن بلاد الروس شاسعة، وأن القسم الخامس من الإقليم السابع يحوي القسم الشمالي من بلاد الروس ويشمل الحوض الأعلى لنهر الدنيبر والخط الساحلي لشبه جزيرة كولا Kola وهذا الجزء ضيق ومحصور بين جبلين[١].

وإذا استثنينا الإدريسي فإننا لا نكاد نجد أية معلومات جديدة بعد القرن الحادي عشر للميلاد.

لقد اعتمد عوفي (قبل ٦٢٣هـ / ١٢٣٦م) في كتابه «جامع الحكايات» على معلومات المروزي (٢٧٤ / ٨٨٧م) وأضاف إليها معلومات متأخرة. فهو يصف موطن الروس بأنه في جزيرة في البحر، ويبين أنهم يعتمدون على السيف، ويشير إلى عاداتهم في الأرث فإذا توفي رجل وخلف ابنًا وبنتًا فإنهم لا يعطون الابن إلا السيف، ثم يضيف إلى ذلك بقية معلومات ابن رسته.

ويذكر عوفي أن الروس اعتنقوا المسيحية في سنة ٣٠٠هـ / ٩١٢م ويبين أن ملكهم بلدامير Vladimir نصّرهم. ويضيف إلى ذلك أنهم أغمدوا سيوفهم، ثم وجدوا أنهم لا يستطيعون العيش دون حروب، فندموا وأرسلوا إلى الخوارزمشاه وفدًا عارضين اعتناق الإسلام لأن الجهاد ركن فيه، فرحب بهم الخوارزمشاه وأكرمهم وأرسل معهم إمامًا يعلمهم مبادئ الإسلام. ويذكر أن غزواتهم كانت في سفن، يهاجمون في البحر كل من صادفهم. وهم أقوى من الشعوب الأخرى إلا أنهم لا خيل لهم ولو كانت لهم خيول لغلبوا كثيرًا من الأمم[٢].

---

(١) انظر كراتشكوفسكي - تاريخ الأدب الجغرافي العربي ج١ ص ٢٧٩ - ٢٩٤ وقد استفدت من مخطوطتي باريس وأكسفورد ومن ترجمة Joubert مجلدان، باريس ١٨٣٦ - ١٨٤٠. ج٢ ص ٣٩٥-٣٩٨، ٤٠٠-٤٠٣.

(٢) R. Frye - Muslim World 1950 p. 21- 22.

ويقدم ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م) في «معجم البلدان» معلومات مقتبسة من أسلافه فيبدأ بفقرة من المسعودي، ويورد ما جاء في كتاب البدء والتاريخ للمقدسي بنصه، ثم يأخذ اقتباسًا طويلاً من رحلة ابن فضلان(١).

ويورد القزويني (ت ٦٨٢هـ / ١٢٨٣م) في كتابه «آثار البلاد» بعض المعلومات عن الروس ولكنها مرتبكة لا تجدي عدا ما أورده عن بحر ورنك (البلطيق)، وهو ما يسمى بحر نيطش بحر الروس(٢).

ويقدم ابن سعيد المغربي (ت ٦٨٥هـ / ١٢٨٦م) في كتابه «بسط الأرض» معلومات قليلة. فيبين أن بحر مانيطش (الآزوف) فيه جزائر يسكنها الروس، «وهم الآن على دين النصرانية» ويبين أن هذا البحر يدعى بحر الروس، ويذكر أن الروس لهم مدن كثيرة على بحر نيطش ومانيطش.

ثم يشير ابن سعيد إلى مدينة (روسيا) ويسميها (قاعدة الروس)، ويبين أنها على ضفة نهر يخرج من بحيرة طوما الكبيرة ويصب في البحر الأسود، وهذا ارتباك فهي على مشارف نهر يخرج من بحيرة طوما (بحيرة إلمن)، ويخلط بين نهر لوفات Lovat ونهر الدنيبر الذي يبدأ بتلال (فلداي) Valdai القريبة من نهر لوفات. ويعطي موقع مدينة روسيا بخطوط الطول والعرض. وأخيرًا يقول عن الروس: «وهم خلق كثير من أشجع خلق الله وفي وجوههم طول»(٣).

ويقدم الدمشقي (٧٢٧هـ / ١٣٢٦م) معلومات منقولة في الغالب ممن سبق ولكنه نسقها حسب اجتهاده. فيبين أن الروس ينتسبون إلى مدينة اسمها روسيا على شمال بحر الروس. وهو أقل دقة من ابن سعيد في هذا، إذ أن الإشارة تتجه إلى مدينة Staraya Russa وهي قريبة من بحير إلمن Ilmen إلى الجنوب منها(٤). ويذكر أن نيطس

---

(١) معجم البلدان ج٢ ص ٨٣٤ وما بعدها.

(٢) آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت ١٩٦٠، ص ٦١٢، ٦١٧.

(٣) ابن سعيد المغربي: بسط الأرض في الطول والعرض ص ١٣٦، انظر كراتشكوفسكي ج١ ص ٣٥٨.

(٤) الدمشقي ـ نخبة الدهر ص ٢٦١ ويضيف عن أصل الروس: «ويقال إنهم ينتسبون إلى روس بن ترك بن طوج» كما قال المسعودي.

أو البحر الأسود هو بحر الروس، ويقول: «وبجزايره أمة تسمى الروسية» وأنهم نصارى. ولكنه غير واضح بالنسبة لموضع هذا البحر ويعكس الارتباك الحاصل في الروايات. فيذكر، على قول: أن بحر نيطس «بحر مستقل بنفسه يخرج من خليج القسطنطينية ويصب في بحر الروم»، وهذا يصدق على البحر الأسود. ثم يعود ويورد قولاً آخر وهو: «ويقال إنه خليج يخرج من البلطيق على ظهر بلاد الصقالبة، وظهر بلاد البلطيق. . . إلخ» وهذا يصدق على بحر البلطيق. وهو يعترف بأنه يردد أقوال «المعنيين بعلم ذلك»[1].

ويبين الدمشقي أن الروس لهم جزائر في بحر مانيطس (الآزوف) يسكنونها، ولهم مراكب حربية يقاتلون عليها الخزر، وهذا أقرب للدقة مما أورده عن جزر في البحر الأسود.

ثم يتطرق إلى طريق تجارتهم وحملاتهم، فهم يسيرون في فرع للفولجا يجري إلى البحر الأسود وعند وصولهم إلى النهر الرئيسي (الفولجا) ينزلون إلى بحر قزوين. وهذا يحتاج إلى توضيح إذ يبدو أنه يعتبر نهر الدون فرعًا لنهر الفولجا إذ يذهب الروس في الدون من بحر آزوف ثم ينتقلون إلى الفولجا ويسيرون فيه إلى بحر قزوين.

ويبين أن الروس كانوا مجوسًا ثم تنصروا، ويورد رواية ابن الأثير عن سبب تنصرهم عام (٣٧٥هـ / ٩٨٥م)[2]. يقول ابن الأثير: «وعبر ورديس الخليج وحصر القسطنطينية وبها الملكان ابنا أرمانوس وهما باسيل وقسطنطين وضيق عليهما فراسلا ملك الروسية واستنجداه وزوجاه بأخت لهما فامتنعت من تسليم نفسها إلى من يخالفها

(١) المسعودي يقول عن نيطس: «وهو بحر الروس لا يسلكه غيرهم» ج٢ ص ١٥ وانظر: ج٢ ص ٣١٧ وج١ ص ٢٧٣. البيروني يسمي البلطيق بحر ورنك، صفة المعمورة، ص ٨٣. ويشير إليه أيضًا ببحر الصقالبة، ويبين أن الروس على بحر نيطس (الأسود) ن. م. ص ٤. ابن الفقيه يسمي الآزوف بحر الصقالبة ص ٢٧٠ ـ ١. القزويني يسمي بحر آزوف بحر الروس، وبحر البلطيق بحر ورنك (ص ٦١٧). أبو الفداء يبين أن للروس عمائر كثيرة على بحر نيطس (الأسود) ص ٢٢٢ ـ ٣. ابن الوردي يرى مبدأ نيطش من البحر الشمالي وأنه يتصل ببلاد الروسية ص ٨١.

(٢) الدمشقي ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

في الدين فتنصر وكان هذا أول النصرانية بالروس»[١].

من هذا يتضح أن الدمشقي جمع المعلومات المتيسرة بما فيها من اضطراب وقدمها بأمانة.

ولم يورد أبو الفداء في تقويم البلدان (٧٢١هـ / ١٣٢١م) من جديد يستحق الذكر، ولكن وجهته لها دلالتها. فهو يبين أن بلاد الروس شمالي العمارة، وأنهم شمال مدينة (بلغار)، ويشير إلى قوم شمالي الروس «يبايعون مغايبة» يتصلون بساحل البحر الشمالي.

وقد أخذ معلوماته عن «بعض من سافر إلى تلك البلاد»[٢]. ثم يذكر مدينة روسيا Staraya Russa ويبين أنها في شمال الإقليم السابع، وقد نقل معلوماته عنها من ابن سعيد. كما أشار إلى كوتابا أو كويافة Kuyava (كييف) «مدينة الروسية». ويجلب انتباهنا قوله: «ولهم ـ للروس ـ على بحر نيطش عمائر كثيرة خاملة الأسماء»[٣]. وهذا يشعر بتحول مركز الفعالية الروسية من البحر الأسود إلى منطقتي كييف ونوفكرود. وأضاف بأن الخزر أفناهم الروس[٤].

وحين نصل إلى ابن الوردي (ت ٨٥٠هـ / ١٤٢٦م) نجد محاولة أخيرة لجمع المعلومات وتنظيمها. فهو يتحدث عن أرض الروس ويبين أنها «أرض واسعة الأقطار إلا أن العمارات بها متقطعة لا متصلة. وبين البلد والبلد مسافة بعيدة». ثم يصف أرضهم الرئيسية ويقول: «وأرضهم بين جبال محيطة بها وتخرج من هذه الجبال عيون كثيرة تقع كلها في بحيرة تعرف بطوهي[٥] وهي بحيرة كبيرة في وسطها جبل عال فيه وعول كثيرة. ومن طرفها يخرج نهر دياتوس». وهذا الوصف ينطبق بوضوح على منطقة نوفكرود، منطقة البحيرات الوسطى، ويبدو أنها تتسع في موسم الأمطار. وأما النهر المشار إليه فيحتمل أن يكون نهر دوينا الغربي، ولكن الأرجح بالنسبة لمعلومات

---

(١) الكامل ج٩ ص ٣١.

(٢) تقويم البلدان، ص ٢٠١.

(٣) ن. م. ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٤) ن. م. ص ٢٠٣.

(٥) انظر ابن سعيد ص ١٣٦ حيث يتحدث عن البحيرة ويسميها طوما. ويتحدث عن النهر أيضًا.

الجغرافيين العرب اعتباره نهر الدنيبر[1].

ويذكر ابن الوردي أن بحر نيطش (الأسود) هو بحر الروس، وأن الروسية على ساحله الشمالي[2]. ويبين في محل آخر أن الروس بين بلغار والصقالبة ويشير إلى قصر النهار عند الروس في الشتاء إلى ثلاث ساعات ونصف ويستشهد على ذلك بقول الجواليقي الذي شهد ذلك في بلادهم[3]. وهذا يعني أن ابن الوردي يتحدث عن مراكز الروس شمال البلغار في منطقة نوفكرود، وفي منطقة كييف، وعلى ساحل البحر الأسود.

وفي حين يورد معلومات المسعودي حين يقول عن الروس: وهم أمم عظيمة لا ينقادون لأحد من الملوك ولا لشريعة من الشرايع» يشير أيضًا إلى الطوائف الثلاثة للروس كما جاء في الإصطخري. ويبين أيضًا أن الروس اكتسحوا بلغار وأتل (مدن الخزر) سنة ٣٥٨هـ وفق إشارات ابن حوقل.

إن استعراض معلوما الجغرافيين العرب، يعطي فكرة عن بدايات الدولة في روسيا وعن التطور السياسي، وإن كان ذلك لا يخلو من اضطراب. فقد عرف الجغرافيون العرب بدايات الفعاليات التجارية للصقالبة ومنهم الروس، كما ينعكس ذلك في ابن خرداذبة وابن الفقيه والمروزي. كما تركزت معلوماتهم الأولى على نشاط الروس التجاري بين البحر الأسود وآزوف إلى الفولجا وبحر قزوين.

ويكشف الجغرافيون العرب عن تكوين أول دولة للروس وهي خاقانية آزوف، وهذا ما لا تذكره المصادر الروسية الأولى، خاصة وأن أقدمها يرجع إلى نهاية القرن الحادي عشر للميلاد.

وقد انتبه الجغرافيون العرب إلى الطابع القبلي للروس في الفترة الأولى، وإلى أنهم يعتمدون على التجارة والحرب في حياتهم العامة.

ثم يتحدثون عن الأصناف الثلاثة للروس، وهم يشيرون بذلك إلى اتحادات قبلية

---

(١) خريدة العجائب ص ٢٢.

(٢) ن. م. ص ٨١.

(٣) ن. م. ص ٨.

تتركز حول مدينة من المدن، وسموا ثلاثة مراكز لاتحادات ثلاثة هي نوفكرود وكييف وإرتا (قرب آزوف). ويبدو أنه كان لكل من هذه المدن كيانها الذاتي في تلك الفترة، ولكل رئيس.

ولم يميز العرب بين الشماليين (الورنكيين) وبين الروس، إذ أن الشماليين كانوا يجهزون المقاتلين الأجراء (المرتزقة)، ولم يعرفوا كيف توصل بعض هؤلاء إلى السيادة وأصبحوا سادة بعض المدن.

وقد أشار العرب إلى ملوك هذه المدن الثلاثة، ثم أخذوا يتحدثون في القرن الرابع عن ملك الروسية، والإشارة في ابن الأثير واضحة إلى الملك الذي استنجد به البيزنطيون، أمير كييف الذي وحد منطقتي نوفكرود وكييف وامتد سلطانه إلى البحر الأسود، وهو Vladimir (٩٧٨ ـ ١٠١٥م) الذي ازدهرت في عصره مملكة كييف[١].

وقد لاحظ الجغرافيون العرب انتقال الروس من المجوسية (عبادة الصور والأوثان) إلى النصرانية، وأشاروا إلى البدايات في القرن التاسع للميلاد وإلى تنصر ملكهم فلاديمير في أواخر القرن العاشر وشيوع النصرانية بينهم.

وقد كان ابن الأثير قريبًا من الدقة حين جعل السنة ٩٨٥م سنة تنصر فلاديمير، وحين أوضح ظروف التنصر، إذ يبدو أنه في سنة ٩٨٧م وجدت القسطنطينية نفسها مهددة بثورة في آسيا الصغرى أعلنت Vardas Phokas إمبراطورًا، فاستنجد الأخوان باسيل وقسطنطين الإمبراطوران بامير كييف Vladimir فوافق على النجدة مقابل يد الأميرة آن اختهما فوافقا على أن يتنصر هو، وقد وافق فلاديمير وتنصر في نهاية سنة ٩٨٧م مع ولده وشعبه[٢].

وانتبه الكتاب العرب، من جغرافيين ومؤرخين، إلى حياتهم العسكرية وخاصة في منطقة بحر قزوين وهذا مكنهم من تقديم معلومات مباشرة عن قابلياتهم وأدوات قتالهم ومراكبهم وعاداتهم.

ويلاحظ أن الجغرافيين المتأخرين ركزوا معلوماتهم على منطقة نوفكرود

---

(١) انظر J. Blum: Lord and Peasant iu Russia p. 13 - 4.

(٢) Kovalevsky - Atlas p. 18, p. 31.

وكييف، دون منطقة بحر آزوف والأسود، فكثرت إشاراتهم إلى مدينة روسيا ومدينة كويافة (كييف)، وقد جاءت بعض معلوماتهم من تجار أو مسافرين بعد القرن العاشر الميلادي وإن كانت قليلة.

ويبدو لي أن معلومات الإدريسي تحتاج إلى دراسة خاصة وتحليل واف لتحديد دلالتها ولتوضيحها.

ويؤخذ على الجغرافيين العرب المتأخرين جمعهم للمعلومات من فترات مختلفة وإغفال التدرج التاريخي وإن كان ذلك مظهرًا لأمانتهم العلمية.

وقد حاولت في هذه الدراسة أن أعرض مضمون النصوص العربية ودلالتها. وكان ضروريًا أن أشير إلى آراء الباحثين من روس وغيرهم، خاصة وأن هذه النصوص لها أهمية خاصة ودور بارز في دراسات الباحثين الغربيين. ولكني لم أظفر بجميع تلك الدراسات لعدم توفرها هنا بل اطلعت على خلاصات ونتف منها، كما أن بعضها بلغات لا أعرفها كالروسية والهولندية. ولكني أرجو أن أكون ساهمت في الموضع باستيفاء النصوص العربية وبتوضيح دلالتها بعد أن وضعت إطارًا عامًا لبدايات تكوين الدولة في روسيا حسب الدرسات الحديثة.

ملحق ـ نشاط الروس العسكري:

تنصب بعض معلومات المؤرخين والجغرافيين على فعاليات الروس العسكرية وهي معلومات مهمة. ويرد أقدم تقرير إسلامي عن اكتساح الروس للساحل الجنوبي لبحر قزوين في فترة حكم الحسن بن زيد العلوي في طبرستان (٢٥٠ ـ ٢٧٠هـ/ ٨٦٤ ـ ٨٨٤م) حين هاجم الروس أبسكون في الزاوية الجنوبية الشرقية لبحر قزوين، ولكنهم أبيدوا

وفي سنة ٢٩٧هـ / ٩٠٩م وصل الروس في ست عشرة سفينة وهاجموا نفس الساحل ولكنهم صدوا ثانية وهزموا.

وفي سنة ٢٩٨هـ / ٩١٠م تقدم الروس بأعداد كبيرة وهاجموا (ساري) ولكنهم هزموا في جيلان إذ أحرقت بعض سفنهم وتراجع الباقون[١]. ولا بد وأن هذه الحملة

---

(١) ابن أسفنديار ـ تاريخ طبرستان، المختصر باللغة الإنكليزية G. M. S. ص ١٨٩.

كانت بعد مجيء إيغور Igor إلى الحكم. ويرى البعض أن هذه هي الحملة التي يصفها المسعودي بتفصيل. ويبين المسعودي أن الحملة كانت بعد سنة ٣٠٠هـ / ٩١٢م في زمن حكم شيروان شاه علي بن هيثم[١].

ولدينا تفاصيل عن الغزو الروسي في سنة ٣٣٢هـ / ٩٤٣م في زمن المرزبان المسافري حين صعدوا في نهر الكر واستولوا على برذعة. وقد جاء التقرير عن هذه الحملة وعن بعض عادات الروس وعن أسلحتهم في مسكويه بشيء من التفصيل[٢]. كما أورد ابن الأثير مختصرًا له[٣].

وعرف العرب حملة سفياتوسلاف Svyatoslav أمير كييف ضد شعوب شرق أوربا، من البلغار وبرطاس والخزر[٤]. ويبدو أن هذه الحملة أربكت حياة القبائل المحلية كليًا، كما أن مملكة الخزر التي كانت يومًا عظيمة لم تنهض بعد هذه الحملة المدمرة، إذ اكتسح الروس بلغار وخزران وأتل وسمندر.

ولدينا تقرير قيم عن أثر هذه الحملة لدى ابن حوقل الذي كان عام ٣٥٨هـ / ٩٦٩م على الساحل الجنوبي لبحر قزوين في جرجان. وقد وضع ابن حوقل تاريخ هذه الحملة سنة ٣٥٨هـ / ٩٦٩م بدل ٩٦٥ كما جاء في المصادر الروسية، ويبدو أن معلوماته مأخوذة من تحرياته في جرجان[٥].

ثم وصلتنا معلومات من تاريخ الباب، الذي يشير إلى الحملات الروسية حتى القرن الحادي عشر للميلاد. وترد أول إشارة إلى الروس لديه في الفصل عن باب الأبواب في سنة ٣٧٧هـ / ٩٨٧م[٦]. وترد إشارة إلى مجيء الروس إلى شيروان سنة ٤٢١هـ / ١٠٣٠م بثمان وثلاثين سفينة، ومقابلة شيروان شاه منوشهر بن يزيد لهم قرب باكو وتكبده بعض الخسائر، وصعود الروس في نهر الكر ومحاولة منوشهر منعهم

---

(١) انظر مروج الذهب ج٢ ص ١٨ ـ ٢٥.
(٢) تجارب الأمم ج٢ ص ٦٢ ـ ٦٧.
(٣) ابن الأثير ج٨ ص ٦٨.
(٤) E. I (1) art Rus IV p. 1182.
(٥) صورة الأرض ص ٢٨٦ وما بعدها.
(٦) MINORSKY - History of Shervan p. 114.

وإغراقهم جماعة من المسلمين. وجرت بعدها أحداث محلية ثم عادوا إلى بلادهم[١].

وبعد سنتين (سنة ٤٢٧هـ / ١٠٣٢م) عادوا وعاثوا في شيروان ولكنهم تراجعوا عبر بلاد داغستان. ويبدو أن غزاة الباب بقيادة أميرهم محمد بن منصور سيطروا على الممرات وأعملوا السيف في الروس واستولوا على غنائمهم، ثم عادوا في السنة التالية إلى الباب ليثأروا ولكنهم هزموا في كرخ على يد هيثم بن ميمون[٢].

وفي الأدب الروسي اتجاه لربط حملات الروس على بحر قزوين بنشاط أمراء كييف ضد الإمبراطورية البيزنطية. ولكن يبدو أن بعضها قامت به جماعات مختلفة من مناطق روسيا الجنوبية[٣].

هذه ملاحظات سريعة عن نشاط الروس العسكري أوردتها إتمامًا للمعلومات المتوفرة عنهم وهي حرية بدراسة أوفى.

* * *

---

(١) مينورسكي ـ فصول من تاريخ الباب وشروان ص ٨.

(٢) Minorsky - History p. 113 - 116.

(٣) Ibid p 112 - 115.

نظرة إلى التاريخ(١)

التاريخ مجرى الحياة، نقف في نطاق مسيرته، نرنو بطرف إلى الماضي ونتطلع من خلاله إلى المستقبل الذي نريد، متى ملكنا الإرادة، أو الذي ينتظرنا إن كنا دون ذلك.

لقد بدأنا تجديد حياة أمتنا على قاعدة من التاريخ، وحاولنا إثارة الوعي بالتاريخ، كما قاسيناالأمرّين باسم التاريخ، أتانا الغزو الصليبي في إطار من التاريخ، وتجدد في مطلع هذا القرن يحدوه التاريخ، وابتلينا بشر ما بليت به أمة وراء ادعاءات وآساطير نسبت إلى التاريخ.

وتعددت المذاهب السياسية والاجتماعية وكل منها يعتمد على تفسير للتاريخ. ولعل كل هذا يبرر اختيار موضوع هذه المحاضرة.

إن النظرة إلى التاريخ ـ دراسة وكتابة ـ تتصل بصورة وثيقة باتجاهات الوعي العام وبالسوية الثقافية، ويتمثل فيها التفاعل أو التصادم بين الأراء والمفاهيم الموروثة وبين الآراء والاتجاهات الجديدة. ولئن كانت هذه فرضية أكاديمية بديهة، فإنها تحتاج إلى بعض التحديد والتعديل حين ننظر إلى الكتابة التاريخية لدينا.

فالكتابة التاريخية الحديثة عندنا، وهي لا تكاد تتجاوز القرن، لم تنم من الأساليب الموروثة، وإنما بدأت مع النهضة الحديثة متأثرة بالأساليب الغربية وبالأطر والنظريات الحديثة (شرقية وغربية). وهذا بث فيها حيوية جديدة، ولكنه أدخلها في فترة تقليد ومتابعة لا تزال تتخلل القسم الأكبر منها. وقد يكون هذا مفهومًا حين ننظر إلى التاريخ جزءًا من الحركة الثقافية، ولكن مثل هذه النظرة تصدق على العلوم الصرفة أكثر منها على العلوم الاجتماعية. ذلك أن حقل التاريخ كان ولا يزال يتأثر بنظرات ومفاهيم عامة تؤثر فيه وقد تعرقل تقدمه.

إن صلة التاريخ وثيقة بالاتجاهات الفكرية وبالتطورات العامة، يتأثر بها ولا

---

(١) محاضرة عامة ألقيت في الجامعة الأردنية.
مجلة كلية الآداب، الجامعة الأردنية، المجلد الأول، العدد الثاني ١٩٦٩م.

يخلو بدوره من أثر فيها، وهذا يوضح تباين الاتجاهات في تعريف التاريخ وبالتالي في تحديد دوره. فهناك من يراه البحث عن الحقائق وتدوينها، وهي نظرة تغلب في القرن التاسع عشر بصورة خاصة.

وهناك من يعتبره ربط الحقائق وتفسيرها. فالمؤرخ يختار المادة الأولية، ثم يكسبها مفهومها التاريخي. والمؤرخ في الحالين هو محور الموضوع. وبهذا المعنى قال (كروجيه): «إن التاريخ كله تاريخ معاصر». يريد بذلك أن التاريخ يتكون في الأساس من رؤية الماضي بمنظار الحاضر وبضوء مشاكله وإن العمل الرئيسي للمؤرخ لن يكون التسجيل بل التقدير.

ولذا ففهم أي دراسة تاريخية يتطلب فهم المؤرخ ـ اتجاهاته ونظراته.

وفريق يؤكد الصلة والتوازي بين المؤرخ وحقائق التاريخ، فالمؤرخ دون حقائق لا جذور له، والحقائق دون مؤرخ تبقى دون حياة أو معنى. فالتاريخ هو عملية تفاعل متصل بين المؤرخ وحقائقه، أو «حوار متصل بين الماضي والحاضر».

وتعريف التاريخ، وكذا تفسيره الحديث، يرتبطان أساسًا بسير المجتمعات الغربية، وبتطور الفكر الغربي، إن نظرة خاطفة إلى علم التاريخ ـ تظهر ذلك.

مر العصر الوسيط الذي سيطرت فيه الكنيسة وساد الاتجاه الديني، ونحى التاريخ فيه إلى تفسير المشيئة الإلهية، ثم خلفه عصر النهضة الأوربية، وفيه ظهر الاتجاه إلى التأكيد على دور البشر ومسؤوليتهم في أحداث التاريخ.

وتلت عصر النهضة فترة محافظة جديدة، اعتبر التاريخ فيها سبيلاً للمحافظة على الأوضاع القائمة، وانصبت العناية به على حفظ الكيانات.

وجاء عصر التنوير، فظهر اتجاه جديد، هو أن حقل التاريخ مفيد لفهم فعاليات البشر، ولكنه ليس طاغية يتحكم فينا، وظهرت النزعة العقلية، وسادت فكرة التطور والتقدم البشري. ولما قامت الثورة الفرنسية أعلنت ـ فيما أعلنت ـ انتصار العقل البشري، وبشرت بإقامة مجتمع جديد يستند إليه.

وظهرت الرومانتيكية بعد فترة الثورة، إثر خيبة الآمال فيما حققته الثورة الفرنسية، وراحت تعلن عضوية التاريخ، وأن فيه قوى استمرار واتصال، رغم أن بعض هذه القوى غير ظاهر أو واضح.

ولما حصل التقدم العلمي، ورافقه التأكيد على قوانين الطبيعة، برز الاتجاه إلى ربط التاريخ بالعلم، وقامت المدرسة الإيجابية في القرن التاسع عشر، وحاولت أن تجد للتاريخ، ومن التاريخ، قوانين لتطور المجتمعات ونماذج لذلك التطور. فقام (هيجل) يؤكد على فكرة العقل الفعال، ونادى بأن البشرية تسير إلى عصر ذهبي، وأن الفكرة أو العقل وراء تطور التاريخ.

ومن هذه الفرضيات ذاتها، ظهرت وجهة توازي فكرة (هيجل) وتقلبها؛ فهي تؤكد أن تبدل طرق الإنتاج وتغير ملكية وسائل الإنتاج وما يحدثه ذلك من علائق عامة جديدة تكمن وراء حوادث التاريخ. وتحولت (ديالكتيكية) هيجل النظرية إلى ديالكتيكية مادية لدى ماركس. ولئن رأى هيجل في التاريخ مجالاً لتبرير فلسفته ولخدمة بروسيا المتوثبة، فإن ماركس رأى في التاريخ وسيلة لإحداث ثورة في صالح الطبقة العاملة. وكل منها انتهى أسلوبه الديالكتيكي عند فكرة اعتبرها نهاية المطاف.

وهكذا ساد اتجاه إلى تفسير التاريخ في أطر من القوانين والمراحل. ولعل آخر من حاول التعبير عن هذا الاتجاه في شيء من التوسع هو المؤرخ أرنولد توينبي في كتابه «دراسة للتاريخ».

وهذا الاتجاه بدوره أدى إلى ردود فعل لدى كثير من المؤرخين، رأوا أنهم لا يستطيعون أن يهملوا دور «المجهول» في التاريخ، أو أن يغفلوا التعقيد في الظروف واختلاف الإمكانيات، وراحوا ينشدون توازنًا بين الفرد والمجتمع، بين الظروف وإمكانيات الإبداع في التاريخ.

ومع أن بعض النظريات حالفها التفوق وكان لها الشيوع في فترة ما، إلا أننا نرى دومًا تباينًا في الآراء وتعددًا في وجهات النظر. وقد تباين الرأي بين من يأخذ بنظرية أو بفكرة أساسية في تفسير التاريخ، كفكرة (الحرية) أو (العقل المسيطر) أو (البطل) أو (الجماهير) أو (تبدل ملكية وسائل الإنتاج)، وبين من لا يرى ذلك ولا يريد إلا الاستقراء. وفي حين نادى البعض بالحتمية أو التغيير الموجه في تاريخ المجتمعات، رفض الآخرون ذلك ولم يتبينوا شيئًا منه. وهذا يشير إلى أن البعض رأى في التاريخ وسيلة لإحداث ثورة أو تبدل. في حين أن البعض الآخر رأى فيه وسيلة للمحافظة على أوضاع أو كيانات قائمة أو بالأحرى عامل ركود وجمود.

وإذا كانت هذه الآراء والتحليلات قامت في إطار سير التاريخ الغربي، فإن تطورات حديثة خارج أوربا أثرت بدورها على فهم التاريخ. تلك هي النهضات القومية والحركات الاستقلالية والتحررية خاصة في آسيا وإفريقيا.

لقد أدخلت هذه الحركات والتحولات. لأول مرة وبصورة مؤثرة، عاملاً جديدًا في فهم التاريخ عند الغربيين، إذ جعلتهم يعيدون النظر في فكرة كانت ملازمة لهم، وهي أن التاريخ العالمي إن هو إلا التاريخ الغربي. وإن كل خبرات البشرية انتهت إليه، وإن التاريخ الغربي هو منطلق التاريخ ونهايته. بدأ بعض المؤرخين يقدرون أن هناك شعوبًا وحضارات يجب أن تفهم، وأن النظر إلى التاريخ على أنه التاريخ الغربي نظر خاطئ، وأدركوا أن هناك نظرات للتاريخ غير النظرة الغربية، بل إن فهم تاريخ أية أمة يبدأ في نطاق تجربتها التاريخية ولدى أبنائها. وكل دراسة تأتي من الخارج لتاريخ أمة ما إنما تعبر عن نظرة جانبية يتعذر في الغالب أن يتمثل صاحبها طبيعة تاريخ الأمة أو روح حضارتها.

بعد هذا، لنا أن نتساءل عن نظرتنا إلى تاريخنا وعن صلة هذه النظرة بالحاضر.

ونحن نلاحظ مبدئيًا صلة وثيقة بين الوعي العربي الحديث وبين الاهتمام بالتاريخ العربي. فمنذ فجر النهضة ذهب البعض إلى دراسة التاريخ العربي لتكوين الثقة بالنفس وبالإمكانيات، أو ردًا على الذين رأوا الخمول ظاهرة متأصلة في تكوين الشعب وفي إرثه. وأدى هذا الاتجاه إلى الاهتمام بفترات معينة من التاريخ العربي، تلك التي تظهر القوة والازدهار.

ورافق ذلك شعور بأهمية الحضارة وبضرورة بحثها باعتبارها خير ما تنتجه الأمة ودليلاً على قدراتها الإبداعية، مما دفع إلى دراسة جوانب منها في عصورها المشرقة.

وهناك حافز آخر، أحدث مما ذكر، دفع إلى الدراسات التاريخية، وهو الشعور بأن فهم الماضي ضرورة لإدراك الحاضر، وأن تكوين الوعي التاريخي ضروري لفهم مشاكلنا الحاضرة وللإعداد لمستقبل أفضل. وقد أدى هذا في الغالب إلى كتابات في أطر عامة، كما أنه تمثل في دراسة فترات تقع خارج نطاق العصور الزاهرة.

وكانت الحاجة إلى كتب دراسية، وخاصة في الدراسة الجامعية، سببًا لوضع الكثير من المؤلفات، ويتصل بذلك كتابة الرسائل الجامعية في نواح مختلفة من التاريخ

العربي، وبين هذه المجموعة مؤلفات قيمة.

ولئن قامت الجامعات بدور يستحق التنويه به في دراسة التاريخ العربي فإنها لا تزال متخلفة في هذا المجال، ذلك أنها صبت جهودها على التدريس، ولم تعر البحث أسلوبًا ونتاجًا، ما يستحق من أهمية. وهذه ناحية أساسية في نطاق تاريخ لا يزال جله لم يبحث كما أنها ضرورة أولية لتكوين مؤرخي المستقبل.

وبعد هذا فهناك الميول العلمية والرغبات الفردية، وبعض الاتجاهات، عربية عامة أو إقليمية، جنب الشعور بأهمية التاريخ في الثقافة العامة ـ وهذه جميعًا حفزت إلى الكتابة التاريخية، ودورها يختلف من قطر لآخر.

ولكن هل لدينا تفسير أو تفاسير للتاريخ العربي؟ لقد عرض المؤرخون القدامى للتاريخ الإسلامي والبشري في نطاق نظرات معينة، فتخللت مؤلفاتهم تفاسير مختلفة.

فقد رأى البعض التاريخ البشري، بما فيه تاريخ العرب، تعبيرًا عن المشيئة الإلهية، وهي نظرة تتمثل في عرض الرسالات المتتابعة، منتهية بالإسلام، ليصبح التاريخ بعده تاريخ أمة واحدة هي الأمة الإسلامية، وقاعدتها العرب، ولنا في الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك، النموذج الأول لهذا الاتجاه.

ورأى البعض في السيرة النبوية دليلاً وهدى، فانصبت الجهود على دراستها وتدوين ما يتصل بها لتكون قدوة، مؤكدين بذلك دور الرسول ﷺ في تكوين الأمة وأثره الكبير في تكوين الأجيال الجديدة، وكتاب «مغازي الرسول» للواقدي و«السيرة النبوية» لابن إسحاق من النتاج الرائع في هذا الاتجاه.

وفسر البعض التاريخ العربي ـ الإسلامي على أنه تعبير عن دور الإشراف العرب الذين خرجوا بالإسلام وحملوا رايته ونظموا دولته، ونشروا العربية وكونوا المجتمع الجديد، وأنت تجد في مؤلفات البلاذري وخاصة «أنساب الأشراف» تعبيرًا عن هذه النظرة.

ورأى آخرون في التاريخ سجلاً لصراع بين الفضيلة والانحراف وفسروا التاريخ تفسيرًا أخلاقيًا، وأكدوا أنه في جوهره سجل يقدم العبرة بتصرفات البشر وتجاربهم، ويعطي الأدلة لتلافي الأخطاء ولتجنب الانحراف وللاهتداء للأفضل. ومن يطالع كتاب «تجارب الأمم» لمسكويه يجد نموذجًا لهذا المنحى.

وكما رأى البعض في التاريخ سجلاً لأفراد في مراكز القيادة سياسية أو عسكرية، فإن البعض الآخر توسع ورأى التاريخ سجل فعاليات كافة المجموعات أو عدة منها، من فقهاء ومحدثين وأدباء وكتاب وزهاد، بل وحتى أبسط الأفراد، ونحن نجد في مثل «جامع التواريخ» للقاضي التنوخي وفي بعض مؤلفات ابن الجوزي صورًا ناطقة لهذا الاتجاه.

وأخيرًا هناك تفسير اجتماعي حضاري للتاريخ، عرضه ابن خلدون وأراد أن يربط بين تطور المجتمعات من البداوة حتى الترف الحضاري من جهة، وبين قيام الدول وقوتها وضعفها وانهيارها من جهة أخرى. فهو يقدم قوانين لنشوء المجتمع والدولة ولتطورها وانحلالها. وقد يكون ابن خلدون أول من حاول رسم قوانين لتطور المجتمعات البشرية.

وحين ننظر إلى هذه التفاسير، في إطار الفترات التي قامت فيها، نراها ذات صلة وثيقة بالتطورات العامة ـ سياسية واجتماعية وثقافية، في المجتمع العربي وتحليلاً للتاريخ بضوئها.

ولن يفوتنا أن نشير إلى أن جل التواريخ في القرون الأولى (بما في ذلك الطبري والبلاذري) تؤكد على مسؤولية البشر، وعلى دور الإرادة في سير المجتمع، وتولي الحركات الثورية اهتمامها، وهي تصورها مشروعة إن لم تدع بأنها واجبة. هذا في حين ظهرت فيما بعد مؤلفات تظهر الأمور مفروضة، ولا تترك مجالاً يستحق الذكر لحرية عمل أو إرادة.

وكان من أثر فترات الركود والتسلط الأجنبي إن ضمر الإنتاج التاريخي، وإن تحول إلى جمع أو تدوين دون فلسفة أو تطور في الأسلوب.

ومع مطلع عصر النهضة اتصلنا بالفكر الحديث وبتفاسيره التاريخية عن طريق الدراسة أو المطالعة، وبدأت الكتابة التاريخية الحديثة في جو من الرواسب من جهة والتطلع والتوثب من جهة أخرى، ونحن لا نشكو القلة في المؤلفات التاريخية، فالإنتاج في التاريخ على تنوع مستوياته وافر لا يخلو من خصب، ولكن موضع التساؤل هو دقة الأسلوب ووضوح الفكر.

ومع تسليمنا بأن قسمًا كبيرًا من المؤلفات لا ينطوي على فكرة واضحة أو اتجاهًا

معينًا، فإننا نلاحظ بعض الاتجاهات، وهي تشعر بفجوة بينها وبين المؤلفات القديمة، وتشير إلى تطور واضح في نفس الوقت.

فهناك مؤلفات تتخللها فكرة العروبة وتتناول تاريخ العرب في هيكل متماسك، وبعضها تتخلله الفكرة القومية في التحليل والاستنتاج. إن فكرة الأمة محور هذه المؤلفات، ولكنها فكرة الأمة بمفهومها البشري الحديث لا بمفهومها الديني، وهذه الفكرة تظهر كذلك في مؤلفات في التاريخ والحضارة، بل إنها تسود مؤلفات تحمل اسم تاريخ الإسلام وهي في حقيقتها تتناول تاريخ العرب وحضارتهم.

ومن آثار هذا الاتجاه الالتفات إلى تاريخ الشعوب دون إغفال الخلفاء أو الأمراء، ليظهر الكاتب وحدة تاريخ الأمة واتصاله وليتحاشى الدراسة على أساس الأسر الحاكمة وما يرافقها من تجزئة وإغفال لمجرى التاريخ ولوحدة سيره.

وهناك مؤلفات ودراسات تحوي نظرات إسلامية في عرض التاريخ العربي وخاصة الصدر الأول منه، وهي في الغالب تلخيص لمصادر أولية معينة أو اقتباسات منها، وينطوي بعضها على شيء من التحليل، ويتمثل هذا الاتجاه بصورة أوضح في دراسات لمظاهر من الحضارة العربية الإسلامية أو في مؤلفات قصدت بها الثقافة العامة.

وظهرت دراسات محورها دور الأفذاذ في التاريخ العربي، ومع أنها ليست متبلورة بشكل يعبر عن فلسفة البطولة في التاريخ إلا أن البعض يحمل هذه الفكرة دون شك ويؤكدها. ولسنا ندخل في هذا الإطار ما كتب عن السيرة، وهو قائم بذاته ووافر، ولكننا نلاحظ أنه يتجه أحيانًا إلى توضيح بداية تكوين المجتمع العربي الإسلامي، ومنطلق هذه الأمة في أهم أدوارها.

وظهر اتجاه إلى العناية بالنواحي الاقتصادية ـ الاجتماعية في التاريخ العربي، وتمثل في دراسة جوانب من التاريخ الاقتصادي العربي، كما تمثل في دراسة بعض الحركات الاجتماعية بضوء الظروف العامة المحيطة بها، وخاصة الاقتصادية، والخروج بها من نطاق المفاهيم التقليدية التي تسمها بأنها هرطقات أو ثورات سياسية إلى التنبيه على إثر التطور الاقتصادي الاجتماعي في قيام حركات تنادي بالعدالة الاجتماعية وبتغيير أوضاع المجتمع.

ومن المتعذر أن توضع مثل هذه الدراسات في إطار واحد، فهي تتراوح بين الاهتمام بجوانب من التنظيم المالي كالضرائب، إلى مؤلفات تهدف إلى إظهار دور العوامل الاقتصادية في إحداث أو حركات معينة، فتعبر عن تشابك كافة جوانب الحياة في إحداث التاريخ، أو أنها تتبنى فكرة التفسير الاقتصادي للتاريخ، كما أننا نحس بأثر فكرة التفسير المادي للتاريخ في قليل من المؤلفات، وإن لم نجد تفسيرًا ماديًا للتاريخ العربي.

إننا نرى اتجاهات وفلسفات تؤثر بعمق في هذا المجتمع العربي ـ إسلامية، أو قومية باتجاهها المثالي أو بمحتواها الاشتراكي العربي أو ماركسية ـ وجنب هذا نرى توفر إمكانيات البحث ووسائله أكثر من الفترات السابقة، كل هذا جعل بعض الباحثين يتحدث عن الاتجاه العربي، والاتجاه الإسلامي والاتجاه الاشتراكي في كتابة التاريخ، وأنا لا أرى ذلك بوضوح خارج مؤلفات للثقافة العامة، وعلينا أن نميز بين الدوافع للكتابة، وبين احتوائها على فلسفة أو فكرة غالبة. ولست بهذا أدعو إلى فلسفة تاريخية معينة وتطبيقها على التاريخ العربي، ولكني أريد أن أقول إننا لم تتكون لدينا مدارس تاريخية ولم تتكون لدينا فلسفة أو فلسفات تاريخية محددة.

وأريد أن أقول لتكن عندنا فلسفة أو اتجاهات، ولنفتح عقولنا ومواهبنا لتفهم الفكر البشري وللإفادة منه، على أن ندرك أن ذلك لن يكون بقسر التاريخ في القالب الذي نريد، ولن يكون للفكر عندنا أصالة إن لم يستند إلى فهم تحليلي نقاد لتاريخ هذه الأمة ولخبراتها في الحقول المختلفة.

بل إننا لا نزال غير واضحين حتى في نظرتنا إلى التاريخ العربي ككل، بين من يرى أن التاريخ يشد إلى الوراء ويقف في طريق الحركة والانطلاق، وبين من لا يرى الخير إلا في العودة إلى التاريخ وانتقاء صفحات منه، وبين من يرى التاريخ ضرورة لفهم الحاضر وأن أي بناء جديد لا يستقيم دون جذور راسخة.

يرى التاريخ عبئًا أحد اثنين، واحد يريد تطبيق فلسفة حديثة، ويخيل إليه أن ذلك يوجب سحب الغطاء على الماضي والبدء على أرض جديدة. ولعل من ينظر هذه النظرة يظن التاريخ كتبًا وحسب، وينسى أنه حي بشكل أو آخر، في ذاكرة الأجيال وفي الكثير من نظراتهم. وآخر يخشى هذا الاندفاع في تمجيد الماضي وفي إضفاء حرمة خاصة

عليه، ويرى بريق الخيال يحيط الماضي ويجر إليه، ويجد في ذلك سبيلاً لنسيان الحاضر وإغفال مشاكله والضياع في جو الماضي وبذلك يستحيل الماضي إلى عائق عن الحركة والانطلاق.

ولا بد لنا أن نقر أن وجهة الكتابة التاريخية في الغالب تساعد على هذا التخوف. فقد انصب الكثير منها على صور مشرقة تتحاشى فترات الضعف أو المرض، وتظهر هذا التاريخ وكأنه حركة بناء متصل أو تقدم مستمر، دون مشاكل ودون قلق واضطراب، وبالتالي تعرض لهذا التاريخ صورة عاطفية، لا تنير في شيء ولا تمكن من الإفادة في فهم المشاكل والأوضاع التالية أو الحديثة.

وبعد هذا فلعل دراسة التاريخ العربي التي تستند في الغالب إلى الشخصيات والأسر تعطي صورة مربكة، فنحن لا نجد التاريخ في الغالب إلا سجلاً للأمراء والخلفاء وكأن التاريخ من صنع أفراد وحدهم، ومع أن بعضهم له دور خطير، إلا أننا لا نرى الأمة ودورها ولن نرى هذا التفاعل والارتباط بين الفرد والجماعة، وهذا اتجاه له أثر سلبي، يحول التاريخ إلى سلسلة تراجم ويتنافى ومتطلبات حياتنا العامة وسويتنا الفكرية وبالتالي يزهد البعض وينفر البعض الآخر.

ومع أننا نقدر أننا لا نزال نعيش الكثير من أحداث تاريخنا بعواطفنا وبقصصنا وبنشأتنا، وأن ذلك يواجه الباحث بمشاكل معقدة إن لم نقل بأخطار في بعض الدراسات، إلا أن هذا بالذات يفرض بذل كل جهد للبحث العلمي الدقيق. ولئن خرق بعض الباحثين هذا الجدار، وحاولوا كشف جوانب معقدة أو حركات أو هزات اجتماعية، فإنها محاولات لا تزال محدودة في نطاقها وأثرها، ولن يقبل هذا في عصر سمي عصر التاريخ، وتتحرك القوى فيه باسم التاريخ، وتقدم النظريات الكبرى التي تحرك الفكر العالمي على أسس وتحليلات تاريخية.

إننا إن أردنا أن يكون لتاريخنا معنى، وأن تكون لدراسته قيمة وأثر فلا بد لنا أن نعيد التفكير فيه، موضوعات وأساليب بحث، ونقطة البدء في ذلك الجامعات.

والجامعات بحاجة لأن تعيد النظر في أساليبها وبرامجها في حقل التاريخ، فليس المهم أن يستوعب الطلبة مادة وإنما الأصل أن يعودوا أسلوب البحث، وأن يتدربوا على النقد، وأن يوجهوا ليستطيعو التفكير بأنفسهم، وإن صح هذا في الحقول المختلفة

فإن في حقل التاريخ أوجب وألزم.

ولن يتيسر ذلك إلا إذا أكدت الجامعة على البحث وإلا إذا توفر الأساتذة على ذلك. لقد صار تدريس التاريخ ـ أحيانًا ـ قصة معادة وليس ذلك إلّا لعدم إعطاء البحث حقه، فليس فيه ما يسترعي اهتمامًا أو يثير تفكيرًا جديدًا، والبحوث وحدها كفيلة بفتح آفاق جديدة وبالخروج من طوق الركود والتكرار، ومتى تمثلت روح البحث في عمل الأستاذ انتقلت إلى النابهين من طلبته واكتسب الموضوع أبعاده وحيويته.

وقد اعتدنا أن نتحدث عن الأسلوب العلمي في البحث التاريخي، وهذا مفهوم حديث، ولكني أرى أن هذا الأسلوب إن آتى ثمراته في بحث التاريخ الغربي، فإنه لن يحقق ذلك لوحده في تاريخنا لاختلاف طبيعة المصادر الأولية بين الثقافتين نتيجة اختلاف المفاهيم والأساليب. فنحن بحاجة لأن نعرف مصادرنا ولأن نميز الأصول من الفروع والتاريخ من القصص ولأن نحدد بعد ذلك تسلسل مصادرنا التاريخية. وبجنب ذلك يلزمنا التحقق من صحة النصوص والتخلص من أخطار النساخين وتزييف الرواة والمدلسين، وقد نجد في مصطلح (الحديث) ما يساعد على هذا، ولئن ساعد مصطلح (الحديث) على نقد الروايات والنصوص، فإن أسلوب البحث العلمي أساس في البحث التاريخي. إننا بحاجة لمصطلح للتاريخ العربي يأخذ من مصطلح (الحديث) ومن المصطلح التاريخي في عصرنا لنتمكن من نقد النصوص، ومن ثم بحث التاريخ العربي بروح تاريخية بناءة، ولنستطيع دراسته على أنه تاريخ بشر مر بتجارب في أمكنة وأزمنة محددة.

ولقد أفدنا من دراسات المستشرقين وأساليبهم، ولكن الوقت حان لتكون لنا أساليب بحث ومواضيع اهتمام، ذلك أن المستشرقين على فضل بعضهم، أبناء بيئات أخرى وطبيعي أن تتجه دراساتهم إلى نواح قد لا تكون ما يعنينا كما أن كل دراسة من غير أبناء الأمة تبقى محدودة بنظر من يتطلع من الخارج إلى بيئة دون أن ينفذ دائمًا إلى جوها وطبيعتها. وهذا من الفرضيات المألوفة الآن.

وهناك ناحية أخرى، هي أن البحث التاريخي لم يعد ساحة لكل متجول، فالذي يبحث تاريخ الفقه والتشريع يحتاج إلى إلمام بمبادئ القانون على الأقل، وباحث تاريخ الفكر العلمي يحتاج إلى أساس في العلوم، وباحث التاريخ الاقتصادي يحتاج إلى

قاعدة من علم الاقتصاد. أما المؤرخ الذي يبحث كل شيء، كما فعل الكثير منهم، فلن يكون أكثر من جامع مادة دون استيعاب لمفهومها أو لمدلولاتها وبالتالي لن يكون نتاجه إلا متخلفًا عن مثله في البحوث التاريخية الحديثة.

وحين أشير إلى الدراسات الخارجية، وأنقد جانبًا منها فإني لا أقلل من قيمتها في إطارها، ولكني أرى صلة التاريخ الوثيقة بمشاكل الحاضر.

وليست هذه ظاهرة حديثة أو نتاج تيارات أو فلسفات جديدة، بل إن مؤلفاتنا التاريخية القديمة ذاتها تتضمن تعبيرًا واضحًا عن هذا المفهوم، فاختيار المشاكل التي تبحث والعناية بنواح أو فترات معينة من التاريخ أكثر من غيرها، ليس إلا نتيجة لظروف المجتمع الذي يعيش فيه المؤرخ والباحث. وهذا ما نقصد حين نقول: إن التاريخ لن يكون له معناه إن لم يتصل بالحاضر، ومثل هذه الصلة تلقي الضوء على جوانب حيوية في حياتنا. ولآخذ مثلاً لذلك:

متى التفتنا إلى تاريخ الحروب الصليبية؟ هل كان ذلك إلا في السنين الأخيرة؟ إن التاريخ لا يعيد نفسه، ولكن هناك قوى ومؤثرات جغرافية وبشرية وذكريات تاريخية أحيانًا يبقى دورها وتؤثر في صياغة الأحداث. لقد التفتنا إلى الحروب الصليبية ورحنا نحاول فهم القوى والأحداث، وقليل من حاول أن يحلل نظرة أهل البلاد إلى هذا الغزو الأجنبي وأساليب مقاومتهم له، وتجمع القوى لضربه وما تطلب من جهود وتضحيات. وحين نعيش حاضر صراعنا المرير مع الصهيونية الغاشمة، تغتصب الأرض وتشرد الأهل وتهدد الأجيال بظلام وعبودية، وتهدد كل مقومات الأمة، تتخذ الدراسة روحًا ومعنى. لعلنا نبدأ بتفهم أسرار دوام الاحتلال الصليبي وتفهم دور السيطرة البحرية للغزاة وتوفر المواصلات البحرية ـ من جهة ـ، والهجرة المستمرة إلى فلسطين ـ من جهة أخرى ـ في إدامة هذا الغزو، ولعلنا ندرك بعد ذلك أن إرباك الطرق البحرية وانقطاعها، وقطع سبل الهجرة كانت بداية النهاية للغزو الأجنبي، ولعلنا نرى قبل ذلك وبعده بأن التجزئة والأطماع وغلبة المصالح الضيقة المتضاربة ووجود الرؤساء في واد وشعوبهم في واد وعشى الأبصار عن الخطر كانت وراء الكارثة. ولعلنا نرى الإدراك المتزايد آنئذ بأن الغزو استهدف الأمة، وديار الأمة، وحين أدرك ذلك توحدت قوى الأمة، وأمكن انصهار أبنائها قادة وجماهير في وحدة الهدف وأمكن اجتماع الأقطار

المحيطة بفلسطين من الجنوب الغربي إلى الجنوب فالشرق فالشمال الشرقي في وحدة موحدة ضربت الغزاة وأعادت للأرض حريتها وللأمة كيانها.

ولأذكر مثلاً آخر. ندرس انتشار العرب ـ الفتوح، وهجرة القبائل وإنشاء مراكز حضارية.. إلخ. ولكن أين الجغرافية التاريخية وأين الخرائط والأطالس التي توضح هذا التاريخ للقارئ أو للطالب حتى في أعلى المستويات الجامعية؟ لا تظنوا أني أدافع عن الجغرافية، ولكني أذكر بالأرض وبدورها في حركة التاريخ، أليس التاريخ تفاعل البشر والأرض في زمان ما؟ إننا لا نزال نغفل الأرض، ولا نزال دارسين وباحثين، نفكر بالبشر وحده كأنه يعيش في فراغ، وكأن الأرض لمن نزل، ألا تشعرون معي الآن وفي واقعنا الذي نعيشه أن هذه نظرة ضياع، نشأت عن وضع الدراسة التاريخية على رف التاريخ بدل أن تكون شيئًا عضويًا يعبر عن حياة ذات أبعاد تتصل، وتتطلع إلى آفاق المستقبل!

ولا بد لي أن أشير إلى التجزئة في تاريخنا، ودور النظرة العاطفية في ذلك، وهي نظرة تحفها الأخطار من كل جانب، هل ينتهي تاريخ العرب بسقوط بغداد أو بسقوط الأيوبيين؟ وهل يبدأ تاريخهم ثانية بالقرن التاسع عشر، أوله أو وسطه؟ ألا يلفت النظر أننا لا نجد مؤلفًا كتب بالعربية عن تاريخ العرب يتناول هذا التاريخ وحدة متصلة! نريد أن نقول: إننا ننكر قرونًا طويلة، ننكر وقوعها وآثارها الخطيرة ـ مهما كانت سلبية ـ في حياتنا، لنستيقظ على أجزاء يتابع كل سبيله! وهل نتذرع بسعة الموضوع أو بصعوبته؟ لا أظن ذلك وأمامي الجامعات تسير على نفس النسق وتتبع نفس النهج. وكيف يكون لتاريخ أمة صلة بحاضرها بإرثه وبنقاط قوته وبمآسيه وآثاره إن أغفلت قرونًا من تاريخها تاركة فجوة واسعة قبل يقظتها! وإذن فمن أي شيء استيقظت وأي مشاكل واجهت ولا تزال؟

إن هذا نتيجة نظرة عاطفية، تريد أن تكون ثقة لدى أصحابها بأنفسهم بإظهار الماضي العظيم وإخفاء الماضي الأليم أو نسيانه، ولا تقتصر على ذلك بل إنها تتجاوز الصفحات المقلقة من الفصول المشرقة، ثم تمعن في ذلك حتى تفضي إلى نوع من الغرور. ولكن الخطر هنا لا يقتصر على تقطيع تاريخ الأمة وعدم فهم تكوينها وواقعها، وهو أمر خطير، بل إنه يؤدي حتمًا إلى ردود فعل لدى الشباب حين لا يجدون مجالاً

لفهم واقع بضوء ماض وحين تتعذر عليهم المقارنة فيندفعون في اتجاه مضاد، وخاصة إذا رافق مثل هذا الاتجاه نوع من التعصب، أو رافقه اهتمام بالتاريخ السياسي والعسكري، فلا يرى الجيل فيه إلا سلسلة مملة من المعلومات لا تاريخ أمة متشابك النواحي تتمثل فيه المشاكل والإنجازات وتتوالى فيه فترات القوة والضعف، ولكل ظروفها وأسبابها وقد يؤدي هذا الاتجاه أحياناً إلى الخمول أو التواكل.

إن فهم تاريخنا. بل وفهم ذاتنا ونقد إرثنا وتقويمه، وتكوين جيل يعي مرحلته وله فكره، إضافة إلى ما يفرضه البناء العلمي المتين ومتطلبات العصر، كل ذلك يوجب علينا أن ندرس تاريخنا بروح علمية ومن منطق الفكر لا العاطفة، وأن نعي أن تاريخنا متصل الحلقات فالأمة التي تتنكر لوحدة تاريخها وتخشى أن تنقد ذاتها إنما تتنكر لوجودها ولمصيرها وتتنكر للعلم في وقت واحد.

وليس ما أقول مجرد تأمل عقلي بل إنه جانب مما يتطلبه حاضرنا وسوية الفكر عندنا.

إني أرى أن نعيد النظر في مفهوم التاريخ لدينا، وفي أساليب بحثه وتدريسه، وأن نبدأ التفكير بكتابة تاريخنا من وجه نظرنا إن أردنا أن يكون لتاريخنا معنى ولفكرنا أصالة..

***

فلسفة التاريخ(١)

١ ـ اختلفت النظرة إلى التاريخ باختلاف العصور، لصلتها الوثيقة بالوضع الحضاري وبالتطورات الثقافية. وتأثرت دراسة التاريخ وفكرته بتطور الفكر العلمي والفلسفي خاصة. وساهم الفلاسفة والمؤرخون معًا في فلسفة التاريخ، وربما كانت مساهمة الأولين أكبر.

ونحن أمام وجهات نظر وآراء متباينة في التاريخ ومفهومه، يمكن ملاحظتها في خطين عريضين: أولهما: يحاول استنباط قوانين أو وجهات عامة لسير المجتمعات البشرية في التاريخ. وثانيهما: لا يرى ذلك، ويقرر أن التاريخ مجموعة أحداث وأوضاع مفردة لا تنتظمها قوانين أو مبادئ عامة، رغم ما قد يكون بينها من ترابط وصلات سببية.

ويختلف أصحاب الاتجاه الأول بين من يصدر عن تأملات فلسفية، يشتق منها قوانين أو مبادئ يطبقها على التاريخ، وبين من يقول بالتوصل إلى تلك القوانين والفرضيات بطرق تجريبية أو استنباطية من دراسة المجتمعات البشرية.

ويرى البعض في الخط الثاني، أن قصد الدراسة التاريخية، هو فهم الماضي كما حدث ويرفض الحكم في التاريخ، ويرى آخرون أنه لا يمكن عرض الماضي كما حدث، ولا بد من إصدار الأحكام، ويؤكد البعض أن جوانب دراسة الماضي تنطلق من مشاكل الحاضر واهتماماته، وأن هناك انتقاء في دراسة التاريخ، وأن هذه تصدر عن تمثلها في مخيلة المؤرخ وذهنه وأن الحكم أمر طبيعي بل وحتمي.

ولا يعني ظهور نظرة جديدة تفوقها، كما لا يعني مرور فترة على نظرية سابقة انتهاء أثرها. ولعل هذا يجعل الأسلوب التاريخي أنسب لدراسة الموضوع.

* * *

٢ ـ هناك فرعان مختلفان للبحث، يشار إليهما عادة بـ «فلسفة التاريخ»: الأول هو التحليل الفلسفي لعلم التاريخ، أي: تشخيص منطق ومفاهيم وأساليب أعمال

---

(١) فلسفة التاريخ، عرض تاريخي، مجلة عالم الفكر، ج٢ ع ٢٤، الكويت، ١٩٧١م.

المؤرخين، والثاني: محاولة اكتشاف معنى أو دلالة في طبيعة المسيرة التاريخية، تتجاوز الفهم الذي يوصل إليه العمل التاريخي الاعتيادي[١] ويشار إلى الأول بـ «الفلسفة النقدية» للتاريخ، وإلى الثاني بـ «الفلسفة النظرية» أو التأملية للتاريخ.

وسنتناول الفرعين معًا في نطاق التسلسل الزمني، كما ظهر في المجتمعات الغربية.

إننا لا نجد فلسفة للتاريخ في العالم القديم، وجاءت المسيحية فقدمت التاريخ على هيئة دراما، ببداية ونهاية حددتهما العناية الإلهية، ومراحل موسومة بحوادث لها دلالات عليا. وأنتج هذا التوجيه تفسيرًا دينيًا كلاسيكيًا للتاريخ في «مدينة الله»[٢] للقديس أوغسطين (٤١٢ ـ ٤٢٦م) امتد أثره لقرون، وتمثل في عدد من الكتاب المسيحيين، ووصل حده عند بوسويه ١٦٨١م[٣].

والتاريخ حسب هذا المفهوم يسير وفق خطة رسمتها العناية الإلهية، وهو تاريخ عالمي يسير في اتجاه واحد وله هدف يتعدى التاريخ، فغرض المشيئة الإلهية الخلاص لا مجرى الحوادث الدنيوية. وهذه النظرية للتاريخ تأخذ صورة ظهور قيام الحكومات والدول وسقوطها، معتمدة في التحليل الأخير على التوجيه الخفي للمشيئة الإلهية. وهي تميل لإظهار الشرور والنكبات التي تحل بالبشر ـ من أوبئة وحروب ومجاعات وما شابه ـ باعتبارها عقوبات مناسبة ومستحقة لأعمال سيئة سابقة، أو وسائل ضرورية لتحقيق خير أعظم يمكن أن يرى أخيرًا لتبريرها. وسادت هذه النظرة الفكر الغربي حتى عصر النهضة، ثم خبت لتظهر بثوب جديد في العصر الحاضر.

***

٣ ـ وبدأ علم التاريخ الحديث بعصر التنوير. وقد سبقه عصر النهضة والرينسانس، ببعض التمهيد، إذ جاء من التراث الكلاسيكي بنماذج جديدة للكتابة التاريخية، وهيأ لبدايات النقد التاريخي، ووضع الإنسان وسط الصورة، وبدأ تحرير

---

(١) كان هذا المفهوم هو السائد في القرن التاسع عشر.

(٢) St. Augustine - The City of God.

(٣) Bossuet - Discours sur l'Histoire Universelle. 1681.

Voltaire - Essay on The Manners and Morals of Nations 1756.

التاريخ من الأساطير. وكتب مكيافللي تاريخ فلورنسة (١٥٣٢) وجعل الأمة وحدة الكتابة التاريخية، وكتب جويكيارديني تاريخ إيطاليا (١٥٦١) فقدم المثل لدراسة أمة في علاقاتها الخارجية. وسار على نهجهما آخرون.

وقويت وجهة النقد في أثناء الثورة البروتستانتية، بينما وسعت الاكتشافات الجغرافية والثورة التاريخية أفق التاريخ ليشمل أراضي وشعوبًا غير أوروبية.

وفي أوائل القرن السابع عشر، لخص بيكون النظرة إلى التاريخ بأنه نطاق الذاكرة، أي أن عمل المؤرخ هو أن يستعيد الماضي ويسجله، وهذا يعني التخلي عن فكرة الخطة الإلهية. ورغم ظهور الشك بالمعرفة التاريخية وبعدم جدوى التاريخ، كما أعلن ديكارت فقد ظهرت في أواخر القرن السابع عشر مدرسة جديدة للفكر التاريخي تعتمد على مبادئ النقد، وترى أنه لا يمكن لمصدر أن يقنعنا بحدوث ما نعرف أنه لا يمكن حدوثه، وأن من الضروري مقارنة المصادر ببعضها والتنسيق بينها، إضافة إلى تدقيق المصادر المكتوبة بالبينات غير الأدبية (وثائق، آثار).

ظهرت الكتابة التاريخية للتنوير في مدرسة فولتير وهيوم وجيبون وآخرين في نموذج من التاريخ نُظّم وقدرت مادته بروح علمية متحررة، ووسعت فعالياتها إلى إطار التاريخ البشري كله وإلى مختلف عوامل المدنية، وفي نقدها للتراث. وهي في تفاسيرها النفسية وفي بحثها عن الأسباب تخطت العصور القديمة وعصر النهضة.

قال فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨): إن المجتمعات البشرية تتحرك من ظلام الخرافات إلى النور المتزايد للعقل. ورأى مونتسكيو أن الاختلاف بين الشعوب والثقافات هو نتيجة اختلاف الجو والجغرافيا، وذلك يعني أن الحياة الإنسانية هي انعكاس للظروف المناخية والجغرافية، وأن التغيرات التاريخية ناشئة عن شيء واحد لا يتغير وهو فعل الطبيعة الإنسانية في ردها على المؤثرات المختلفة. فهناك صلة مركزة بين الثقافة وإطارها الطبيعي، ولكن الذي يقرر شكلها ليس حقائق البيئة بل ما يستطيع الإنسان عمله، وهذا يعتمد على أي نوع من الإنسان هو.

ومقابل شك هيوم[1] في الفلسفة نرى إدورد جيبون (١٧٣٧ ـ ١٧٩٣) فهو يرى أن

---

(١) في كتابه Treatise of Human Nature.

القوة المحركة في التاريخ هي اللاعقلانية البشرية، وغرض كتابه (انحطاط وسقوط الأمبراطورية الرومانية[١]) نقض دفاع القديس أوغسطين عن المسيحية، إذ أوضح أن الإمبراطورية الرومانية كانت رمزًا للحضارة انهار أمام الهجوم المشترك للبربرية والمسيحية.

وجاء كتاب كوندورسيه (خطوط أولية لصورة تاريخية لتقدم الفكر البشري)[٢] تعبيرًا بليغًا عن الإيمان بالتقدم البشري المتصل. وهو ينظر إلى مستقبل طوبائي يختفي فيه الطغاة وعبيدهم والقسس ومريدوهم، ويتصرف الناس وفق العقل في التمتع بالحياة والحرية وفي متابعة السعادة.

وهكذا فبدل التفسير المسيحي للتاريخ، وضع مؤرخو التنوير عقيدة جديدة تستند إلى فكرة تقدم البشرية وانتصار العقل كهدف أعلى لها، ولكنها كانت فكرة تقدم دون تطور، ولذا أدت إلى نظرة محدودة، بالمبالغة في تقدير عصرهم، وإلى عدم تقدير العصور التاريخية التي لم يكن سلطان العقل فيها سائدًا.

***

٤ ـ وظهرت أصوات معارضة لأفكار التنوير في إيطاليا وألمانيا، ثم في إنجلترا بعد الثورة الفرنسية لدى بيرك.

قال فيكو[٣] إن التاريخ هو تاريخ نشوء وتطور المجتمعات البشرية ومؤسساتها، وأعلن مبدأ القيمة الذاتية لكل عصر، إضافة للتهيئة للعصر الذي يليه. وهو يرى أن بعض فترات التاريخ لها صفات عامة تتمثل في كل ناحية، وأن فترتين مختلفتين يمكن أن يكون لهما نفس الطابع. ولاحظ أن الفترات المتماثلة في التاريخ تميل للتكرر بنفس التتابع، فكل فترة بطولة تليها فترة كلاسيكية ثم فترة انحطاط نحو بربرية جديدة، ولكنها بربرية تختلف عن بربرية فترة البطولة المعتمدة على الخيال؛ إذ هي بربرية تفكير استنفذ قدرته الخلاقة فلا ينتج إلا أشكالاً مصطنعة جافية. ولكن حركة التكرار في التاريخ

---

(١) Gibbon: The Decline and Fall of The Roman Empire.

(٢) Condorcet: Sketch for Historical Picture of the Progress of the Human Mind 1793.

(٣) Vico: The New Science 1725.

ليست دائرية بل حلزونية، فالتاريخ لا يعيد نفسه، ولكنه يجيء إلى كل مرحلة جديدة بشكل يختلف عما حصل من قبل وهكذا فسر فيكو المجرى الكلي للتاريخ على مثال تنامٍ وانحلال ثقافي متكرر، ولكنه متكامل. ولذا فسير التاريخ لا يسمح بمعرفة المستقبل. وعرض فيكو بعض المبادئ النقدية في الطريقة التاريخية، محذرًا من بعض الفرضيات أو التحزبات عند المؤرخين، ومشيرًا إلى بعض النواحي الإيجابية مثل أهمية الدراسات اللغوية في فهم التاريخ، وإمكانية الإفادة من الأساطير في معرفة فكر أصحابها وفي فهم التكوين الاجتماعي.

ولكن عمل فيكو أهمل من قبل معاصريه، وترك الأمر إلى الفلاسفة المثاليين من أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، لتحويل العناية الإلهية إلى قوة تاريخية بشرية. وبين هؤلاء كان أبعدهم أثرًا كنت وهردر وهيجل.

فالجيل الألماني، في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، كان يمزقه الصراع في قبول التنوير أو رفضه، وكان أن ظهرت الحركة الرومانتيكية.

فالرومانتيكية أكدت فكرة التطور المستمر في التاريخ، واعترفت بمعنى التراث، وقدرت دور الفردية واللاعقليه في التاريخ، ووجهت اهتمام المؤرخين إلى مشاكل جديدة، واقترحت أساليب جديدة لمعالجة التاريخ.



٥ ـ وهنا نشير إلى سلسلة محاولات لوضع نظريات فلسفية للتاريخ، ووراءها فرضية مفادها أن التاريخ يمكن أن يدرس على سويتين، الأولى: إمكانية دراسات مفصلة لفترات أو جوانب من الماضي، بفحص وتوضيح أحداث وموضوعات وتطورات، ومحاولة فهم وتقدير خصائص المشتركين فيها. والثانية: لا ترى ما سبق كافيًا، ولا بد من تجاوز الرواية والتحليل، إذا أريد أن يكون التاريخ أكثر من توالي أحداث لا طائل من ورائها. قال كنت: «فنسيج التاريخ ككل يبدو محيكًا من الحماقة والغرور الطفولي، وكثير منه من الشرور وحب التدمير». واقترح أن بإمكان الفيلسوف أن يجد غرضًا للطبيعة في الحركة الفردية للكائنات البشرية، وأن يسأل نفسه «فيما إذا كان ممكنًا بضوء هذا الهدف، أن يكون تاريخ البشر ـ الذين يسيرون دون خطة لهم ـ سائرًا بضوء خطة مقررة خلقية».

يرى كنت أن التقدم البشري في التاريخ يحدث وفق «خطة سرية» للطبيعة، و«اجتماعية الإنسان اللااجتماعية» التي تدفعه ضد إرادته تقريبًا إلى بناء نظام مدني عقلي، قومي ودولي. فهو يرى أن التاريخ ليس سجلاً للحكمة البشرية، بل يغلب عليه كونه سجل حماقة البشر وغرورهم وشرهم. فالتقدم في حياة البشر ليس نتاج خطة بشرية، ولكنها خطة الطبيعة ينفذها البشر دون إدراكها[١]. وضع كنت فرضيته الدالة، أو الاقتراح بأن الطبيعة وضعت قابليات معينة في البشر وضمنت تحقيق تلك القابليات عن طريق تلك الميول اللااجتماعية والتنافسية أصلاً (العناصر اللاعقلية واللاخلقية من غرور وطموح وطمع) والتي تبدو لأول وهلة بلاء البشرية. والصراعات التي تزخر بها صفحات التاريخ هي ذاتها التي تمنع الجمود وتدفع البشر دون تقديرهم إلى الأمام لخلق منظمات اجتماعية أفضل على الدوام، ولعمل ترتيبات ملائمة لتطور مواهبهم الأصلية. وهذه الخطة[٢] تبدو من الظواهر التي يدرسها المؤرخ، ولا يعني هذا أنه يوجد فكر فعلي يصنع إراديًا خطة تنفذ في التاريخ، بل يعني أن التاريخ يسير وكأنه يوجد مثل هذا الفكر. وخطة الطبيعة بنظر كنت، هي خطة تطور الحرية البشرية. فالطبيعة منحت الإنسان عقلاً ليكون عاملاً أخلاقيًا، وغرضها من خلقه هو ظهور الحرية الأخلاقية، وسير التاريخ يدل على أنه تنفيذ هذا التطور. وسيأتي وقت يصبح فيه الإنسان عقليًا بالكلية، وعندئذ يأتي عصر السلم والعصر السياسي الذهبي، عن طريق تكوين نظام عقلي للحياة القومية والعلاقات الدولية.

كان كنت أبا التنوير، وجاء بعده هيردر وهو تلميذه، ولكنه ينتسب لعصر آخر. وإذ أراد كنت أن يوضح فكرة كتابه «تاريخ فلسفي»، فإن هيردر وضع كتابه في «التاريخ الفلسفي»[٣].

يرى هيردر أن التاريخ هو نتيجة تبادل التأثير لمجموعتين من القوى ـ القوى الخارجية التي تكون البيئة الطبيعية، وقوة داخلية ويمكن وصفها بروح الإنسان أو بصورة أدق روح الشعوب المختلفة التي ينقسم إليها الجنس البشري. ولفهم تاريخ أمة

---

(١) Kant: Idea for a universal History From the Cosmopolitan Point of View 1784.

(٢) Critique of Reason.

(٣) Herder: Idea for a Philosophical History of Mankind 1791.

ما يلزمنا أن نلاحظ بيئتها الجغرافية والمناخية، ولكن هذا لا يكفي لتوضيح التطور بل يلزم إدراك أن كل أمة تحركها روح خاصة تجد التعبير عنها في كل ما يفعله أفرادها.

ولاحظ هيردر أن كل مرحلة في التطور رسمت من قبل الطبيعة لتهيئ للمرحلة التالية. ولكن الإنسان يبقى هو الأساس ومع أنه تكيفه البيئة، إلا أن كل جنس ـ بعد تكوينه ـ هو نموذج خاص من البشرية له صفات خاصة لا تعتمد على البيئة بل على مميزاته الذاتية. فالعامل المقرر في التاريخ إذن هو الصفات المميزة لهذا الجنس أو المميزات النفسية الموروثة.

حاول هيردر أن يلاحظ أن الأحداث التاريخية سارت حسب قوانين، مثل الأحداث الطبيعية، وأن مفتاح أي وضع تاريخي يكمن في الظروف التي حصل فيها. كما حاول اكتشاف غرض عام في التاريخ يعطيه معنى، وأعلن أن غرض التاريخ هو الوصول إلى الإنسانية أو بلوغ وضع يحقق الناس فيه ذاتهم بصدق.

وطورت هذه الآراء على يدي شيلر وفشته. فقد دعا شيلر (محاضرة في ١٧٨٩) إلى كتابة تاريخ عالمي للتقدم من الأوليات البدائية إلى الحضارة الحديثة، ولكنه لم يجعل هدفه الوصول إلى عصر ذهبي، بل أكد أن الهدف هو أن يوضح كيف أن الحاضر صار إلى ما هو عليه. فالتاريخ لا يدل على المستقبل، ولا يمكن أن يذهب أبعد من تفسير الحاضر. كما أنه لم يقصر مهمة التاريخ على التطور السياسي بل تناول جوانب الحياة الأخرى.

ورأى فشته في محاضراته التي طبعت سنة ١٨٠٦م[1] أن كل عصر هو تجسيد لفكرة أو لمفهوم، وأن الآراء الأساسية أو الأفكار للعصور المختلفة تكون تعاقبًا منطقيًا، وكل فكرة تؤدي إلى التي تليها، وهكذا فالتاريخ ككل يعبر عن خطة، وهو يرى، مثل شيلر، أن الحاضر هو النقطة التي بلغها التطور التاريخي، وأن الفكرة الأساسية في التاريخ هي الحرية العقلية. وأن العصر الحاضر ـ أي عصره ـ هو تحقيق كل ما أراد التاريخ إنجازه، فهو كامل.

ومن هذه المفاهيم، طور هيجل نظرية مثالية جريئة للمسيرة التاريخية، ففي كتابه

---

(١) Fichte: The Characteristics of the Present Age 1806.

«فلسفة الحق»[1] ١٨٢٦م، وبصورة أوسع في «محاضرات في فلسفة التاريخ»[2] حاول هيجل أن يفسر التاريخ لا بقوانينه الخاصة، بل بأسلحة الفلسفة ومفاهيمها مثل الصراع بين «الحرية» وعدمها، وتحقيق «الروح المطلقة» في التاريخ. وأعلن هيجل أن محور التاريخ هو تحقيق «المطلق» في الزمن، أو التطور الذاتي للروح نفسها عن طريق حياة عدد من الشعوب التاريخية في العالم، وما دام جوهر «الروح» هو «الحرية»، فإن خط التاريخ العالمي هو في الوقت نفسه تنمية الحرية البشرية كمًا ونوعًا في نماذج متوالية من التنظيم الاجتماعي.

هذا المذهب التاريخي المثالي (الميتافيزيقي) لهردر وهيجل، وقف عند الوجهة التجريبية العلمية الفرنسية والإنجليزية. فالفلاسفة الكلاسيكيون للقرن الثامن عشر قالوا: بما أن الإنسان هو شيء في الطبيعة لا أكثر ولا أقل، وما دامت التجربة تمكن من معرفة قوانين الطبيعة، فيجدر أن نجد بنفس الطريقة كيف يعيش البشر ويسلك ويكون مؤسسات (عوائل، أممًا، ملكيات، أوليجاركيات، ديموقراطيات)، وإلى أن يكتشف ذلك لن يكون هناك علم حقيقي للمجتمع. وهذه التجريبية المتطرفة بدت لهيجل بأنها تنطوي على عقائدية علمية قد تكون أكثر خطورة من الثيولوجيا.

جعل هيجل التاريخ فلسفيًا لا تجريبيًا، أي أنه لا يكتفي بمعرفة الحقائق بل يفهم بإدراك الأسباب وراء الحوادث. وهذا التاريخ هو تاريخ عالمي للبشر، لا ينتهي بمجتمع طوبائي ولكن في الوقت الحاضر. وخطة هذا التاريخ هي تطور الحرية، وحرية الإنسان هي وعيه بحريته، أي أن تطور الحرية هو تطور الوعي. فهو يرفض النظر إلى التاريخ بطريق الطبيعة ويرى أن الاثنين يختلفان، فالطبيعة تسير في طريق دائري، أي أنها تكرر نفسها، أما التاريخ فلا يكرر نفسه، وحركته حلزونية، والتكرار الظاهر فيه ينطوي دائمًا على جديد.

وفكر هيجل بالتاريخ بأن له بعدين: الأفقي، وفيه ترى حقول الفعاليات المختلفة، والتي تحصل بين شعوب مختلفة في نفس المرحلة من التطور، وترى عمومًا

---

(١) Hegel: The Philosophy of Right 1821.

(٢) Hegel: Lectures on the Philosophy ofHistory. وطبعت بعد وفاته. وقد طبع الكتابان في مجلد واحد ضمن مجموعة الكتب العظيمة لدائرة المعارف البريطانية رقم ٤٦، ١٩٥٢.

مترابطة في نوع من النمط الموحد الذي يعطي كل فترة طابعها الواحد العضوي الفذ. ثم البعد العمودي، وفيه يبدو مقطع الحوادث جزءًا من تتابع زمني كمرحلة ضرورية في السير وبدلالة ما يحتويه ويحركه سلفه في الوقت، وهو بدوره يحوي تلك الاتجاهات والقوى التي تعطي العصر التالي طابعه عندما تنضج. ولذا فإذا أريد فهم أي عصر فيجب أن يفحص لا في صلته بالماضي وحده، بل في أنه يحوي في خفاياه بذور المستقبل، وهذا ما لا يستطيع المؤرخ تجاهله.

وأوضح هيجل أن الظروف الطبيعية (المادية) تفسر ظواهر ثابتة، ولا توضح التغيير، ويجب أن يكون هناك عامل حركي، وهو تغيير لا يتكرر. فكل عصر يرث شيئًا مما سبقه، ولذا يختلف عن كل عصر سابق، ومبدأ التطور ينفي التكرار. ولكن أين يوجد مبدأ هذه الحركة التاريخية؟ وللاستدلال، أخذ هيجل مثله من حياة الأفراد، وكيف أن صفات الشخص وطباعه وأغراضه ودوافعه وأهدافه تفسر أعماله وأفكاره لا على أنها متميزة عنها بل باعتبارها نماذج تعبر عنها. ونقل هذا المفهوم إلى الحضارات والشعوب، وسماها «الفكرة» Idea أو «الروح» Spirit. ولاحظ مراحل في تطورها وقرر أنها الدافع أو العامل المحرك في تطور شعوب وحضارات، بل العالم المحسوس ككل. فالظواهر الحضارية لفترة ما، وطراز الأحداث التي تكونها، هي تعبير عن العصر ككل، أي عن وجهة معينة للروح الإنسانية التي تسعى لفهم كل ما تقابله والسيطرة عليه، أي لمتابعة السيطرة على نفسها، وهي فكرة هيجل عن الحرية.

ويرى هيجل أن كل سير ينطوي على التوتر بين قوى متضادة، كل واحدة تجابه الأخرى، ويكون ذلك في كل النواحي، ويزداد التوتر ويخلق أزمة، ويرتفع إلى مستوى الصراع ثم الصدام النهائي الذي يدمر الطرفين، وهنا ينتهي التوتر وتحصل طفرة إلى مستوى جديد، حيث يبدو توتر بين قوى جديدة. هذا السير يسميه الديالكتيك، حيث الفكرة ونقيضها، ثم المحصلة التي تصبح بدورها الفكرة الجديدة. وهكذا فكل تحول كبير يتميز بطفرة ثورية واسعة، وفي كل حال تسير الروح أو الفكرة العالمية خطوة أقرب إلى تحقيق الذات، وتسير البشرية خطوة للأمام.

ويرى هيجل أن القوة التي هي معين سير التاريخ هي العقل، إذ أن كل ما يحدث في التاريخ يحدث بإرادة الإنسان، وهذه الإرادة ما هي إلا أفكار الإنسان معبرة عن

نفسها بالعمل. ومع ذلك فإن الإنسان عاقل وعاطفي، ولكن العقل يخدع العواطف ويسخرها لتحقيق غرضه، وهذا ما يعبر عنه بـ «دهاء العقل». والتاريخ كله تاريخ فكر يكشف عن التطور الذاتي للعقل. وقد حدد هيجل نفسه في فلسفة التاريخ بالتاريخ السياسي.

* * *

٦ ـ وحين ننتقل إلى النظرية التالية، يجدر بنا أن نتذكر أثر أساليب العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر إضافة إلى أثر الثورة الصناعية والروح الثورية الجديدة.

طور كارل ماركس في عدد من كتاباته نظرة مادية للتاريخ، لخصها في كتابه «نقد الاقتصاد السياسي»(١). وهي تحوي بعض المفاهيم التي اتخذها هيجل، ولكن بمحتوى جديد. ففكرة الحرية البشرية هنا تعني التحرر من الاستغلال. وإطار النظرية يشبه إطار هيجل، في أن تاريخ البشرية هو سير مفرد لا يتكرر ويخضع لقوانين يمكن معرفتها. ولكن ماركس رفض فكرة هيجل بأن المحرك هو الروح العالمية، واعتبرها نوعًا من الميتافيزيقا الذي لا يمكن أن يبنى عليه علم. ورأى أنه ما دامت الظواهر موضوعة البحث تتصل بالحياة الاجتماعية، فيجب أن يكون التفسير في البيئة الاجتماعية، في الإنتاج وعلاقاته. وأخذ فكرة الديالكتيك للتبدل التاريخي، ولكن في إطار المفهوم السابق. فالصراع برأيه يكون دائمًا بين طبقات محددة اقتصاديًا، والطبقة تعرف بأنها مجموعة أشخاص في مجتمع تتقرر حياتهم فيه بضوء طبيعة قوى الإنتاج وما يتصل بها من علاقات إنتاجية.

والتاريخ في جوهره، هو كفاح الإنسان ليحقق إمكانياته البشرية لأقصى حد. والعمل هو الذي يحول دنيا الإنسان، وتاريخ المجتمع، هو تاريخ الجهود المبدعة التي تغير الإنسان ورغباته ونظراته. ومن مبتكراته تقسيم العمل الذي يطبق في المجتمع البدائي ويخلق ثروة تتجاوز حاجاته المباشرة، وهذا التراكم في الثروة يخلق بدوره مجال الفراغ وكذا الثقافة، ولكنه يخلق أيضًا مجال الإفادة من التراكم كوسيلة لحجز فائدتها عن الآخرين ولإكراههم واستغلالهم من قبل جامعي الثروة، وبهذا ينقسم

---

(١) Marx: Critique of Political Economy 1859; German Ideology 1846.

المجتمع إلى طبقات مسيطرة مستغلة وأخرى مستغلة. وربما كان هذا أبعد نتائج الاختراع غير المقصودة من التقدم التقني وتجميع الثروة الناتج عنه.

وفي الإنتاج الاجتماعي الذي يقوم به الناس يدخلون في علاقات معينة لابد منها، مستقلة عن إرادتهم، وهذه العلاقات الإنتاجية تتناسب ومرحلة معينة في تطور قواهم المادية للإنتاج. ومجموعة هذه العلاقات الإنتاجية تشكل التكوين الاقتصادي للمجتمع، وهي القاعدة التي يقوم عليها البناء السياسي والقانوني وإليها ترجع أشكال معينة من الوعي الاجتماعي. فطريقة الإنتاج في الحياة المادية تقرر طبيعة الأحوال الاجتماعية والسياسية والروحية للحياة. إنه ليس وعي الناس هو الذي يقرر وجودهم بل بالعكس، فإن وجودهم الاجتماعي يقرر وعيهم. وفي مرحلة معينة من تطورهم، تصير القوى المادية للإنتاج في المجتمع إلى صراع مع العلاقات القائمة للإنتاج أو مع علاقات الملكية التي كانوا يعملون ضمنها من قبل، إذ تتحول هذه إلى قيود لهم بعد أن كانت أشكالاً للتطور لقوى الإنتاج، ثم تأتي فترة ثورة اجتماعية. وهكذا يرى ماركس أن التقدم متقطع، لأنه حين يصل (التوتر) نقطة معينة، يؤدي إلى انفجار، إذ أن الزيادة في الكمية والمدة تصبح تحولاً في النوعية، أي أن التطور ينتهي في ثورة خلاقة هي اقتصادية اجتماعية. وحين تتبدل القاعدة الاقتصادية، فإن البناء الفوقي الواسع يتحول كله عاجلاً أو آجلاً. ولكن يجب أن يميز في ملاحظة كل تحول بين تحول الظروف الاقتصادية للإنتاج ـ وهي ما يمكن تحديده بدقة العلم الطبيعي ـ والوضع القانوني والسياسي والديني والفني والفلسفي، أي الأشكال الأيدلوجية، وفيها يصبح الناس واعين للصراع ثم يندفعون فيه.

والمجتمع البرجوازي هو آخر أشكال هذه الصراعات، وبعد اختفائه يختفي الصراع إلى الأبد ويبدأ أخيرًا تاريخ الفرد الحر. ويرى ماركس أن التاريخ معركة بين الآراء، ولكن بمفهوم اجتماعي، أي الصراع بين الطبقات وهذا الخلاف برأيه ذاتي في السير الاجتماعي، بل هو قلب التاريخ نفسه.

والإنتاج هو نوع من الفعالية الاجتماعية، وأي شكل للعمل التعاوني أو لتوزيع الإنتاج يخلق أهدافًا مشتركة ومصالح مشتركة، فإذا صار نتاج العمل الاجتماعي للمجتمع ـ كما هو الحال في المجتمع الرأسمالي ـ إلى أن يتملكه قسم منه لفائدته

الخاصة، فإن ذلك ضد الحاجات الطبيعية للمجتمع، أو ضد ما يحتاجه الإنسان ليطور نفسه بصورة أكثر حرية وأكمل. وهكذا ينقسم المجتمع إلى مستَغِلّين ومستغَلين، وتكون مصالح الطبقات ـ البرجوازية والبروليتاريا ـ متعارضة، ويبقى كل منهما يعتمد على مقدرته على هزيمة خصمه في حرب متصلة وهي حرب تقرر كل مؤسسات المجتمع. وسيطرة الفئة المالكة على وسائل الإنتاج لا يمكنها من فرض سلطانها على الباقين وإجبارهم على القيام بمهام ضد حاجاتهم، بل إن الآراء والأيديولوجيات التي تسود لا تنسجم مع مصالحهم بل لخدمة البرجوازية، وهنا تنهدم وحدة المجتمع.

ويرى ماركس أن التحرير التدريجي للبشر سار في اتجاه واضح محدد، فكل عصر جديد حرر طبقة كانت مُستَغَلّة وأنهى طبقة كانت تستَغِل، والتاريخ لا يرجع ولا يسير في حركة حلزونية بل للأمام. فالعالم القديم حل محله الوسيط، ومرحلة الرقيق خلفتها مرحلة الإقطاع، وهذه خلفتها في العصر الحديث مرحلة البرجوازية. والتحول لم يحصل إلا بالحروب والثورات ولا سبيل غير ذلك. والآن جاء دور البروليتاريا آخر طبقة في السلم، وهي في تحررها تحرر البشرية، وعليها أن تقاتل ولا سبيل آخر مطلقًا، ولكنه صراع للبشرية كلها.

وأخيرًا نلاحظ أن ديالكتيكية ماركس في التاريخ هي ليست مجرد زمنية، بل إنها خطة عملية. وهي وإن كانت تحاول تفسير التاريخ، فإنها في الوقت نفسه، صارت أداة للثورة، ولصنع التاريخ. وقد وجهت نظر الباحثين إلى العناية بالتاريخ الاقتصادي عناية خاصة.



٧ ـ كان لتراجع أثر الفلسفة المثالية، ولتجدد الاهتمام بالعلوم الطبيعية وبأساليبها في القرن التاسع عشر أثره.

وكان لعمل رانكه مع معاصريه وأخلافه من مدرسة التاريخ البروسية النقدية أهمية لتطور التاريخ كعلم مستقل. وقاموا بتقدم ملحوظ في دراسة التاريخ بطريقة علمية نقدية. وهذا العمل هيأ مواد تاريخية ضخمة للتأمل في التاريخ خلال القرن التاسع عشر، وجاء حافز جديد لمثل هذا التأمل في كتابات الفلاسفة الإيجابيين الذين حاولوا إقامة أسس نظرية لفيزياء اجتماعية.

وأول من استعمل تعبير «الإيجابية» سان سيمون، ليعني الطريقة العلمية لاستعمالها في الفلسفة. وترى الفلسفة الوضعية Positivism أن العلم هو الفرع الوحيد المقبول من المعرفة، وأن الحقائق هي الموضوعات الوحيدة للمعرفة، وأن مهمة الفلسفة هي أن تجد قوانين عامة مشتركة بين جميع العلوم وأن تستعملها كدليل للسلوك البشري.

وتأثر التاريخ بالوضعية المرتكزة على العلوم الطبيعية وبتبادل التأثير على العلوم الاجتماعية الأخرى. فكل من أوجيست كونت[١] وجون ستيوارت مل[٢] افترض وحدة البحث الأساسية، وطالب بتوسيع الأساليب الراسخة في العلوم الطبيعية إلى الحقل النامي في العلوم الاجتماعية، وكل منهما صور العمل التاريخي بأنه في الأصل تطبيق التعميمات المشتقة من العلوم الاجتماعية إلى ظروف خاصة في الماضي، وإن اختلفا على دور علم النفس في ذلك.

انطلق كونت من قانون رئيسي للعقلية البشرية، مرت بموجبه المجتمعات البشرية بكل ظواهرها بمراحل ثلاث هي الثيولوجية، والمثالية (الميتافيزيقية) والوضعية وهي مرحلة العلم، وهو قانون يمكن ـ في رأيه ـ للمتأمل في التاريخ أن يعززه. ويرى كونت أن التقدم هو القانون الملازم للتاريخ البشري، وأن هذا ليس من عمل الأفراد الذين لا يعدون أن يكونوا أدوات، بل يرجع الموضوع الأساسي للتاريخ وهو البشرية. ونادى بأن تطور الحياة الفكرية هو أساس التاريخ وأن لكل شعب نفسية جماعية ومنها نمت كل عاداته وأفعاله. وأضاف تين Tain فكرة البيئة والمحيط لتفسير الحوادث التاريخية. واقترح كونت أنه لابد من علم جديد، يسمى علم الاجتماع يبدأ باكتشاف الحقائق عن الحياة البشرية ـ وهذا عمل المؤرخين ـ، ثم يذهب أبعد من ذلك بأن يكتشف الصلات السببية بين هذه الحقائق.

وجاءت نظرية داروين لتزيل نقطة تناقض بين الفكر التاريخي والعلمي. فقد كانت مادة العلم تعتبر راكدة، في حين أن مادة التاريخ أساسًا تطورية. ولكن بعد

---

(١) Auguste Comte - Positive Philosophy 1838 - 42.

(٢) J. S. Mill: A System of Logic 1847.

داروين تبين أن مادة العلم كذلك تطورية. وهذا ربما ييسر اعتماد التاريخ على قانون الطبيعة.

وطبق هربرت سبنسر[1] على التاريخ في كتابه «مبادئ علم الاجتماع» ١٨٧٧ - ١٨٩٦م، وغيره ما يمكن وصفه بنظرة كونية للتطور، وبموجبه فإن التطور الاجتماعي كأي نوع آخر يسير «من وحدة متفككة غير محدودة إلى تنوع متناسق».

من جهة أخرى نلاحظ قيام رد فعل للفلسفات التاريخية، وللإيجابية. ففي ألمانيا ومنذ أوائل القرن التاسع عشر، حدث رد فعل للتكاثر في فلسفات التاريخ. وكان دور المدرسة التاريخية البروسية على يد رانكه وجماعته واضحًا في التناول العلمي للتاريخ. ولم يكن رانكه من الوضعيين، بل إن جذوره في الرومانتيكية، ولكنه ببحوثه الواسعة أوجد نظرة جديدة للتاريخ، وهي نظرة تجريبية دقيقة تحولت على يد بعض أخلافه إلى علم إيجابي.

أوجدت هذه المدرسة طرقًا نقدية لغربلة المصادر الوثائقية، واختيارها وجمعها وتقييمها، واتخذت مقاييس قاسية للحكم على حياد العمل التاريخي وموضوعيته. ودرست الأساليب الجديدة في «المدرسة التاريخية» وأقبل عليها الطلبة من أنحاء أوربا، وتدرب جيل جديد من المؤرخين «العلميين» على أساتذتهم الكبار نيبور ورانكه ودرويسن ومومسن في ألمانيا، وتين وفوستل دي كولانج في فرنسا، ولورد اكتن وبيوري في إنجلترا، وبان الأمل بأن التاريخ سيأخذ محله كعضو في عالم العلوم، وأنه قد اكتشف المنهج العلمي كعلاج للدراسة التاريخية.

كتب رانكه في مقدمة أول كتبه «لقد أوكل للتاريخ مهمة الحكم على الماضي، وتعليم الحاضر لفائدة المستقبل، ولا يطمح الكتاب الحالي لهذه المهام العليا، بل إنه يريد «أن يظهر ما حدث فعلاً»، وصارت العبارة الأخيرة شعار التجريبية الحديثة. وصار «تقديم الحقائق بدقة» القانون الأعلى لعلم التاريخ. وأعلنت «المجلة التاريخية الألمانية» ١٨٥٩م لكتابها وقرائها: «يجب أن تكون هذه المجلة قبل كل شيء علمية، ومهمتها الأولى الآن أن تمثل الطريقة الحقة للبحث التاريخي».

---

(١) Herbert Spencer: Principles of Sociology 1877 - 96.

ويتصل بهذا الاتجاه ظهور «التاريخ العلمي» في أواخر القرن التاسع عشر وهو ينطوي على رد فعل للفلسفات في التاريخ. قال بيوري في محاضرة الأستاذية ١٩٠٢م: «طالما نظر إلى التاريخ كفن، فإن حدود الحقيقة والدقة لا يمكن أن تكون قوية.. لقد حلت الطريقة العلمية محل المعرفة الواسعة ونحن مدينون لألمانيا بهذا التقليد». وأعتقد هؤلاء المؤرخون «العلميون» إنه من الممكن أن نعرف كيف حدث التاريخ بالفعل دون أية فلسفات سببية، وأن خير نظرة للتاريخ هي التي ترى تسلسلاً للسوابق واللواحق.

وفي هذا التيار نرى اتجاهًا ضد الإيجابية، ومحاولة لتثبيت التاريخ كفرع متميز للمعرفة. وقاد الحركة في انجلترا برادلي. ففي كتابه «فرضيات مسبقة للتاريخ النقدي» ١٨٧٤م[١] بدا بأنه يوجد تاريخ نقدي، والتاريخ النقدي يوجب أن يكون له مقياس، والمقياس برأي برادلي هو المؤرخ نفسه، فالمؤرخ له تجاربه وهو يستعين بها لتفسير البينات التاريخية ولتقدير صدق الرواية. والتجربة تتكون من معرفة، هي برأيه المعرفة العلمية، أو المعرفة بقوانين الطبيعة، وهذه تدله على نوع الأشياء التي يمكن أن تحدث. وإذن فالتجربة هي المقياس الذي بموجبه ينقد البينات.

وهكذا فالمعرفة العلمية للمؤرخ تعطيه أداة تمييز بين ما يمكن أن يحدث وما لا يمكن، وهي تستند إلى الاستدلال من الحقائق الملاحظة، ومن ذلك أن المستقبل سيشبه الماضي، والمجهول سيشبه المعروف.

وجاء بيوري[٢] ليبين أن التاريخ هو مجموعة من الحقائق المفردة، كل منها قابلة لأن تبحث وتثبت دون إشارة إلى الحقائق الأخرى. وهاجم في رسالته «الداروينية والتاريخ» ١٩٠٩م، فكرة تفسير أحداث التاريخ بالإشارة إلى قوانين عامة، ورأى أن الأحداث يقررها توافق بالصدفة، وأن التاريخ لا يقرره توالي أسباب كما هو الحال في العلوم بل الاحتكاك المتصادف لسلسلتين مستقلتين أو أكثر من الأسباب. وتوصل إلى أن التاريخ معرفة ما هو فردي، والفردي لا عقلي لأنه نتاج الصدفة، وعنصر الصدفة

---

(١) Bradley: The Presuppositions of Critical History 1874.

(٢) Bury: The Idea of Progress 1920, A History of The Freedom of Thought 1913.

غالب عنده، في حين أن عنصر الضرورة محدود الأثر، ولكن بمرور الزمن يقل أثر الصدفة في التطور.

وبيّن أوكشوت[١] أن التجربة هي فكر وحاول أن يميز بين الفكر كتاريخ وكعلم. وهو يرى أن التاريخ هو التجربة ككل ممثلة كنظام للحوادث الماضية. والتاريخ عنده كل ولا يتألف من أحداث معزولة وهاجم النظرية الإيجابية للتاريخ بأنه سلسلة أحداث خارجية منفصلة، وقال: إنه عالم تمسك أجزاؤه ببعضها، ويجعل بعضها البعض مفهومًا. وهو يرى أن التاريخ هو عالم للأفكار، أو عالم أفكار المؤرخ، فالمؤرخ حين يظن أنه يقوم بمعرفة الحوادث الماضية كما حدثت فعلاً، إنما يقوم في الحقيقة بتنظيم إدراكه الحالي، وهذا يعني أن الماضي التاريخي ليس ماضيًا تمامًا بل إنه الحاضر.

* * *

٨ ـ وظهر الاتجاه لتأكيد استقلال التاريخ عن العلم في ألمانيا أولاً، ولعل المناقشات القائمة هناك جعلت ممثلي الاتجاه يذهبون من هذه النقطة إلى البحث عن منطق خاص بالتاريخ. فمن جهة كان هناك من يرى أن المؤرخ يجب أن يقول الحقيقة لا غير، وأن نزاهة المؤرخ وحياده وموضوعيته هي قوام المنزلة العلمية، وأن الانحياز أو الهوى أو الخضوع لمذهب السلطة لا تناسب مكانة المؤرخ، بينما رد الآخرون أن عقبات صعبة تعترض هذا الغرض، وأن التاريخ نفسه يضع حدودًا لنطاق الموضوعية والحقيقة لأنه يتأثر بعوامل شخصية وعاطفية ولا عقلية في مادته وفي عقلية المؤرخ نفسه، وهو نقاش كان ولا يزال قائمًا.

رأى فلهلم فندلباند (١٨٩٤م) أن التاريخ والعلم مختلفان، ولكل طريقته. فغرض العلم صياغة قوانين عامة، أما التاريخ فمعني بالحقائق الخارجية. وأضاف هينرش ريكوت (١٨٨٦م) أن التاريخ بخلاف العلوم الطبيعية، هو حقل تقييم لا مجرد ذكر حقائق. وقال سميل (١٨٩٢م) أن المؤرخ لا يمكن أن يعرف الحقائق بصورة تجريبية لأن حوادثه مرت، ثم إن حقائق التاريخ هي غير حقائق الطبيعة لأنها ليست أمام المؤرخ. فهو لا يجد إلا وثائق وآثارًا يحاول منها أن يكون صورة الحقائق الماضية في ذهنه.

---

(١) Oakshott: Experience and its Modes 1933.

وكان ألمع أساتذة هذه المدرسة «التاريخية» فلهلم دلتي (١٨٨٣ ـ ١٩١٠)[١]، وهو يرى أن المعلومات التاريخية تمكن المؤرخ أن يعيش بفكره تلك الفعاليات الروحية التي أنتجتها، وهو بفضل حياته الروحية الخاصة يستطيع أن ينفث الحياة في المواد الميتة التي يجدها. وهكذا فالمعرفة التاريخية الحقيقية هي تجربة داخلية لموضوعها، في حين أن المعرفة العلمية هي محاولة لفهم ظواهر خارجية.

وتابع دلتي بحوثه في اتجاهين: الأول: أنه اقترح بأن التاريخ يحتاج إلى نوع جديد من علم النفس، وذلك لأن المؤرخ وهو يعيش الماضي بفكره يجب أن يفهمه بالدخول في تجربة آخرين في الماضي لذا حاول أن يطور علم نفس «وصفي وتحليلي»، بدل علم نفس «علمي»، والثاني: أنه حاول أن يصوغ مجموعة مفاهيم ومقولات هي بداية تميز منطق العلوم الثقافية من منطق العلوم الطبيعية. وهذا التمييز صار جزءًا عضويًا من «التاريخية» الحديثة في نتاج آخرين مثل كروجه وكولنجوود وهويزنجا.



٩ ـ بجانب هذه المدوسة التاريخية بقي تأثير الوضعية. وظهر بين المؤرخين في القرن العشرين من وضع نظامًا للتاريخ على أسس تبدو أكثر علمية. ونشير هنا إلى اوزفالد شبنجلر في ألمانيا وآرنولد توينبي في إنكلترا. وكل منهما ناقش تاريخ البشرية على ضوء مفاهيم وقوانين تحكم التطور الحضاري، واتخذ ذلك سبيلاً للتنبوء بمستقبل الحضارة. وكل منهما ينظر بجدية إلى التمثيل على فرضياته الأساسية، وإن كان توينبي أوضح في مفاهيمه وأدق وأشمل في مادته وأكثر سعة في وحداته الحضارية وفي توضيحاته.

يرى شبنجلر في كتابه «تدهور الغرب» (١٩١٨ ـ ١٩٢٢)[٢] أن التاريخ دون مركز أو هدف نهائي، وهو قصة عدد من الوحدات الحضارية ـ والحضارة الغربية واحدة منها ـ تنمو «بنفس انعدام الهدف. . . كزهور الحقل». وسير هذه الحضارات في رأيه،

---

(١) W. Dilthy: Introduction to the Sciences of the Mind 1883.

(٢) Spengler: The Decline of the West, 2 Vols. London 1926 - 8.

تكون المعنى الوحيد في مجرى التاريخ، وهي جيوب، غير مرتبطة في دلالتها، في صحراء الحياة البشرية. وكل ما تستطيع الدراسة التاريخية محاولته هو «مورفولوجية مقارنة» للحضارات أو بحث الشكل الخاص لحياتها وذبذباتها وربما قوانينها؛ لغرض التصنيف وتقديم إطار تفسيري لعلم التاريخ التجريبي.

وهو يعرض للحضارات كظواهر روحية وإن كان كل منها متأصل في بيئة طبيعية. والحضارة هي اتجاه روحي لمجموعة من البشر، توصلوا إلى نظرة موحدة لعالمهم، وهذه النظرة تتمثل في فعالياتهم كلها - في فنهم ودينهم وفلسفتهم وسياستهم واقتصادهم وحتى حربهم - ويعبر عنها في فكرة خاصة عن نطاقهم في المكان الذي فيه عيشهم وفعالياتهم. وهذه الفكرة هي بمثابة الرمز الأول للحضارة وهي مفتاح فهم تاريخها.

ويلاحظ شبنجلر تسع أو عشر حضارات، ولكنه لا يستبعد اكتشاف غيرها. ولا توجد رابطة عقلية بين حضارة وأخرى، إذ ينفي أن حضارة ما تستطيع أن تفهم الأخرى أو تتعلم منها أو تتأثر بها. فهو يرى في الحضارات نموذجًا يتكرر على غرار دورة الحياة للكائنات الحية. وهو يفحصها بمدلول توالي الفصول الأربعة. فلكل حضارة ربيعها متمثلاً في عصر بطولة مبكر، وتكون الحياة ريفية زراعية إقطاعية، ويعرف روحيًا بخيال ميثولوجي خصب، ويليه صيفها وفيه تظهر المدن والتنظيم السياسي، وهو في الوقت نفسه ثورة ضد الميثولوجيا، ويظهر فيه ذكاء نشط يدفع الدين إلى الخلف ويقدم شكلاً علميًا من الوعي. وخريف الحضارة هو فترة مدن نامية وتجارة منتشرة وملكيات مركزية، وفيه يبدو انحلال الدين وفقر الحياة الداخلية، كما أن العقلانية والتنوير علاماته الظاهرة. ثم تنحدر الحضارة إلى الشتاء الذي يتمثل في ذبول الإبداع الفني والزمني، وموت الدين وظهور الشك والمادية المفرطة، وعبادة العلم بقدر فائدة العلم، وهو عصر طغيان سياسي متزايد وحروب. وعلى العموم تفقد الحضارة روحها وتنقلب إلى مجرد مدنية، فهي تهبط إلى نوع جديد من البربرية وهنا تنتهي حياتها.

والدورة الحضارية تعيد نفسها بكل تفاصيلها. وكل مرحلة تظهر مجددًا في كل دورة، ومع ذلك فإن ما يعود للظهور لا يكون نفس المرحلة، فلا شيء يحدث مرتين، بل يظهر شيء مواز له، أي أن المرحلة في دورة ما تقابل من حيث التكوين مرحلة في

دورة ماضية، ومهمة المورفولوجيا هي أن نلاحظ التقابل بين الأجزاء وكذا التمايز بينها.

وواضح أن شبنجلر يرى في المورفولوجية المقارنة أساسًا للتنبؤ بمستقبل الحضارة حين تتحدد مرحلتها. فليست مراحل الدورة محدودة فحسب، بل إن الزمن الذي تأخذه كل مرحلة محدود، ولكن شبنجلر لا يعطي تفسيرًا للتبدلات التي تمر بها الحضارة، بل إن كل مرحلة فيها تنتقل بصورة أوتوماتيكية إلى المرحلة التالية حين يحين الوقت بصرف النظر عما يمكن أن يقوم به المجتمع.

تبدو مورفولوجية شبنجلر مثل التشريح المقارن للفترات التاريخية. وشبنجلر بعد أن أعطى وصفًا تحليليًا للفرق بين التاريخ والطبيعة، وبعد أن بين أنه سيتصور «العالم كتاريخ» ذهب إلى النظر إلى العالم كطبيعة. وحين ننظر إلى تصوره للتاريخ نرى أننا أمام علم طبيعي قيمته في التحليل الخارجي وفي تثبيت قوانين عامة.

****

١٠ ـ وقام توينبي بدراسته في كتابه «دراسة للتاريخ» (١٩٣٤ ـ ١٩٥٤)(١). ويبدو أنه حاول مبدئيًا أن يدرس تاريخ البشرية بصورة تجريبية ليتوصل إلى مبادئ وقوانين تصدق على التاريخ ككل. وهو يشير إلى أن طريقته استقرائية، وأنه يريد «أن يجرب تناول الشؤون البشرية بالأسلوب العلمي» ولذا بدأ بالبحث عن وحدة تكون «حقلاً مفهوماً للدراسة» فوجدها في «الحضارة» الكاملة، بالمقابلة «لأجزاء معزولة منها بصورة مصطنعة مثل الدولة القومية».

وانطلق توينبي من مبدأ رئيسي هو أن مادة التاريخ هي حياة أقسام موحدة من البشرية، أسماها «مجتمعات». وذكر منها مجتمع «المسيحية الغربية»، ومجتمع «المسيحية الشرقية أو البيزنطية»، والمجتمع الإسلامي، والمجتمع الهندي، ومجتمع الشرق الأقصى، وهي مجتمعات لا تزال قائمة كحضارات في الوقت الحاضر. وبالإضافة يتبين ما يشبه المتحجرات التي تحمل آثار مجتمعات بادت مثل المسيحية

---

(١) Arnold J. Toynbee - A Study of History 10 vols. Oxford I-III 1934, IV-VI 1939, VIII-X 1954.

النسطورية وأصحاب الطبيعة الواحدة. . ويصف العلاقات والفوارق بين هذه المجتمعات بأنها عالمية Oecumenical، بينما يسمي الفوارق والعلاقات في نطاق مجتمع واحد، مثل ما بين إنجلترا وفرنسا، قومية Parochial. وأهم مهمات المؤرخ تتصل بملاحظة وتمييز هذه الوحدات، أي المجتمعات ودراسة العلاقات بينها.

. واتخذ في دراسته بعض المفاهيم العامة أو المقولات مثل مفهوم التبعية أو الالتحاق Affiliation وإزاءه البنوة apparentation ولذا يمكن ترتيب المجتمعات حسب ذلك. ومنها مفهوم «المجتمع البدائي»، مقابل «الحضارة»، وهو ينفي وحدة الحضارة البشرية ويعتبر انحلال ذلك وهمًا في الفهم والتقدير. ومنها فترة الفصلInterregnum وهي فترة الفوضى بين انحلال مجتمع وظهور آخر يلتحق به، ومنها مفهوم «البروليتاريا الداخلية» أو جماهير في مجتمع لا تشعر بارتباط في الوجهة به، مثل المسيحية قرب نهاية المجتمع الهليني. ثم «البروليتاريا» أو العالم البربري الذي يحيط بمجتمع معين.

وبعد هذا يقوم توينبي بدراسة مقارنة للحضارات، وأسئلته الرئيسية هي ـ كيف تظهر الحضارات ولماذا؟ ثم كيف تنمو ولماذا؟ وكيف تنهار وسبب ذلك.

وهو يبدأ بملاحظة حالة المجتمع البدائي وفيها اطمئنان وركود، وحالة الحضارة وهي حالة فعالية وحركة مستمرة. وسير التاريخ، برأيه، يصدر عن التحول من حالة الركود والمحافظة إلى حالة التقدم الخلاق، وبمثل هذا التحول تنمو الحضارات. وهذا يحصل حين تتعرض الحضارة لتحد Chllenge فتستجيب له استجابة ناجحة Response، وبذلك لا تقتصر على تجاوز المحنة، بل تولد في نفسها القدرة على مواجهة تحديات مقبلة. وبتوالي مواجهة التحديات باستجابات أكبر تنمو الحضارة وتنمو حيوية الناس الداخلية، ويتحول العمل والتحدي في الخارج إلى الداخل، ومن كفاح الناس للسيطرة على محيطهم إلى كفاح للسيطرة على نفوسهم. والحضارة في نموها تخلق تدريجيًا لنفسها تحدياتها وتصبح أكثر تقريرًا لمصيرها، فمقياس النمو هو تقرير المصير.

ولكن لماذا تستجيب حضارة ولا تفعل ذلك أخرى؟ السبب ـ برأيه ـ وجود أقلية خلاقة في الحضارة الناجحة، وهذه تواجه التحدي وتجد الحل للمجتمع، وتجر وراءها الجماهير غير الخلاقة بقوة المتابعة أو التقليد. ولكن المتابعة ـ التي تمكن من نقل آراء جديدة ومهارات إلى الحضارة النامية ـ هي بدورها مصدر ضعف في الحضارة،

فالجماهير غير الخلاقة تندفع في الركود بسحر التأثير، لا بتقرير ذاتي، وحين يضعف هذا تنحل الرابطة، فيحدث انفصام، إذ يزول الانسجام بين النظم الأولى للمجتمع وبين الآراء الجديدة أو بين الأكثرية والأقلية. وهنا، أما أن تنسحب الأقلية من مسؤولية المجتمع إلى نوع آخر من تكرار ذاتي، أو أن تفرض إرادتها بقوة فتجرف المجتمع كله، ولكنها لا تعود قادرة على مواجهة التحدي، فإذا وقع فقد تنتقل الحضارة من الانفصام Breakdown إلى الانحلال Disintegration فالتحدي حين لا يواجه بنجاح، يتكرر بإلحاح يحول انعدام الانسجام إلى انقسام داخلي وتتسع الفجوة في جسم المجتمع. قد تظهر الفجوة بين المجتمعات القومية التي تنقسم إليها الحضارة، أو تقوم فجوة بين العناصر والطبقات التي تتكون منها، وتتجزأ الحضارة إلى ثلاث طبقات، فالأقلية الخلاقة تصبح «الأقلية المسيطرة» وبيدها السلطة، وتظهر ضدها «بروليتاريا داخلية»، أي جماهير لم تعد ترتبط بها بالمتابعة فتنفصل ولا ترى نفسها جزءًا من الحضارة، ثم «بروليتاريا خارجية» تتكون من جماعات بربرية انجذبت إلى أطراف الحضارة في دور قوتها، ولكنها الآن غير مستعدة لقبول دورها الذي أريد لها في الأصل. وباستمرار الانحلال، تتحول الصلة بين العناصر إلى حالة صراع ـ فالأقلية المسيطرة تحاول جاهدة أن تحافظ على وضعها، والبروليتاريا ترد بعنف. وأثناء هذا الصراع المدمر، يحدث تفجر في العناصر المذكورة.

ففي المرحلة الأخيرة، قد تكون الأقلية «دولة عالمية»، وتكون البروليتاريا الداخلية «كنيسة عالمية» وتكون البروليتاريا الخارجية دولاً بربرية. وفي هذه الظروف الراكدة انفصال البروليتاريا الداخلية وحده هو رد فعل حركي، يتضمن تحولاً من مجتمع راكد إلى فعالية وحركة. وبضوء ذلك فالكنيسة العالمية وحدها تتطلع للأمام، وتكون المجال لحضارة جديدة، لأن الكنيسة تكونها أقلية جديدة من البروليتاريا الداخلية. وذلك أن انقسام المجتمع يكوّن انقسامًا في الروح ويظهر قائد من نوع جديد هو المنقذ الذي يتبعه البعض، والباقون يغمرهم تيار الانحلال، والانحلال يسير وفق ذبذبة ـ هزيمة (فترة الاضطراب)، تجمع (فترة سلم مؤقتة) ونكسة (حرب أشد قوة). ويجمع المجتمع المهدم قوته في محاولة أخيرة على شفا الانهيار، ويبدو وكأنه استعاد قوته، فيشهد عودة التحدي وإلحاحه، وهو في محاولته لتلافي الموت، يكون الدولة

العالمية وحين تنهار هذه الدولة تموت الحضارة.

هذا ما حاوله توينبي في الأجزاء الستة الأولى. فبعد أن اتخذ الحضارة وحدته، شخّص إحدى وعشرين حضارة قديمة وحاضرة، ووجد ـ حين فحصها وقارنها ـ قدرًا من التشابه له دلالته، فبعض المراحل في تواريخها يتوافق بوضوح مع مثال ملحوظ ـ مثال للنمو والضعف والتدهور والانحلال ـ. ولاحظ بعض النبرات في هذا المثال. فحين يكون المجتمع في دور نمو، يقدم استجابة فعالة ومثمرة للتحديات التي يواجهها، وحين يتعرض المجتمع للضعف يصبح غير قادر على الاستفادة من المجالات أو مواجهة الصعوبات التي تعرض له والتغلب عليها. ولكنه لا يرى أن النمو أو التفسخ يستمر بالضرورة ولا ينقطع. وهو يلاحظ ذلك في أكثر من حضارة. وكان أسلوبه أسلوب عالم اجتماع حاول بالبحث التجريبي التعرف إلى العوامل التي تتحكم في قيام الحضارات وسقوطها.

وبعد هذا ففي القسم المذكور تصور خلقي للتاريخ. فهدف الحضارة الإنسان، وتقرير المصير. وهو يرى معنى في التاريخ البشري، أو غرضًا يحكم بموجبه على الحضارة، وهو نقل الإنسان إلى الإنسان الأعلى، ويرى في تقدم الحضارة أخيرًا تقدم البشر إلى القداسة.

ولكن نظرته فيها بعض التغيير في الأجزاء الأخيرة، وإن لم تتغير الخطة. فهو يلاحظ عالم اللاوعي (الباطني) في النفس البشرية ويراه أساس الحياة الاعتيادية، بينما يرى الوعي منطقة الحرية وأساس الاستجابة للتحديات الجديدة. وبينما نلاحظ انهيار الحضارة من الداخل حين تبدأ بتمجيد نفسها وتنحرف إلى الزيف، نرى انهيار الحضارة يتصل في هذا القسم بتأكيد اللاوعي لسلطانه.

وفي حديثه عن التحدي هنا يبين أن مصدره الذات الإلهية وأن إرادة الله في ذلك هي إثارة استجابة حرة تمزج الطاقات في الروح الإنسانية وبذلك تقرب البشر إلى الكمال.

وهذا يتصل بتعديل في نظرة أخرى، ففكرة التعاصر وتساوي الحضارات فلسفيًا كجنس تأثرت، إذ صار لتتابع الزمن أثره. ذلك أن الحضارة التالية قد تفيد مما تركته السابقة وقد ترتفع إلى منزلة أعلى، وحضارة تالية أقرب لأن تكون «أكثر تقدمًا» من التي

قبلها، والتاريخ يسير إلى غاية. ولذا يمكن اكتشاف أصناف مختلفة من الحضارات تتميز عن بعضها بالدين وبصلتها الوقتية ببعضها. فأولاً تأتي الحضارات الأولى Primary التي تظهر في المجتمعات البدائية، ودورها الرئيسي أن تكون حضارات ثانية، والهدف الرئيسي للحضارات الثانية Secondary أن تلد ـ وقت انحلالها ـ الديانات العليا، وقد تنتج حضارات ثالثة Tritiary ومن هذه الحضارة الغربية. ولكن هذه الأخيرة لا صلة لها بهدف التاريخ لأن الحضارة تحقق هدفها عند ظهور الديانات العليا.

والديانات العليا أربع: المسيحية والإسلام والهندية والبوذية (المتهيانا) وهو ينظر إلى فترة تسود فيها العناصر المشتركة منها، ويعيش الكل بحرية ومحبة.

وهكذا نجد توينبي يتجه وجهة تقرب من أسلوب المثاليين في التاريخ، وهو يرى التاريخ يسير إلى غاية أخلاقية. ولم يكتف بتناول التاريخ كله بل تجاوزه إلى المستقبل وحاول أن يشير إلى احتمالات الحضارة الغربية المقبلة. لقد تحول من الاجتماع إلى ما وراء الطبيعة.

لقد أثارت هذه التفاسير (العلمية) الكثير من الجدل والنقد. ومن ذلك أن نظريات تدعي بوجود قوانين ثابتة في التاريخ ـ مثل تلك التي تحكم عوالم الفيزياء والبيولوجي ـ إنما تقف على أرضية ليست أقوى من نظريات للتفسير التاريخي اعتبرت ميتافيزيقية وغائبة، بل وتشترك في الكثير معها في حين أريد بالنظريات الجديدة أن تخلفها.

ويؤكد أصحاب «التاريخية» مثل كولنجوود أن التاريخ حقل متميز، يختلف أساسًا عن العلم الطبيعي ويستعمل أساليب ومفاهيم تناسب بصورة خاصة مادته، ولذا فإن محاولات تأخذ وجهتها من العلم لقسر المواد التاريخية تحت قوانين عامة ـ كما يقولون ـ هي مربكة ووفق أسلوب خاطئ.

وهوجمت هذه النظريات بأنها استعملت فرضيات ومقاييس غير واضحة أو محددة، وطبقت ما ادعته في قوانين عائمة أو غامضة، وفيها الكثير من التبسيط وعدم الدقة التاريخية أو القسر لتبرير الموضوع، وتجاوزت مهمة المؤرخ إلى غيره.

ومع ذلك، فقد كان أثرها كبيرًا أحيانًا، فنظرية ماركس، وغيره، أثرة كثيرًا في تطور الكتابة التاريخية وقدمت الكثير من الاقتراحات والآراء التفسيرية الأصيلة،

وفتحت عيون المؤرخين على آفاق جديدة للنظر إلى موضوعاتهم.

***

١١ ـ ومنذ مطلع هذا القرن، تقدم التفسير الفلسفي والنقدي للتاريخ على يد عدد من الفلاسفة المثاليين وفي طليعتهم بنديتو كروتشه Benedetto Croce. اهتم كروتشه بمقارنة الفلسفات المادية والإيجابية في التاريخ، وركز هجومه على محاولتها تفسير التاريخ بطرق تشبه الطرق المستعملة في العلوم بالنسبة للعالم الطبيعي. وهو يرى أن النظرة الطبيعية لا تفيد لخصوصية ما هو تاريخي ولفرديته، كما يرى أن المعرفة الحقيقية بالمقابلة للمعرفة العلمية، أو شبه المعرفة، تأتي من فهم التاريخ فقط.

وناقش كروتشه صلة التاريخ بالفن[١] ثم بالفلسفة[٢] ليؤكد استقلال التاريخ عن العلوم والفلسفة. ثم تناول التاريخ وفلسفته في أكثر من واحد من كتبه[٣]. وهو يرى أن التاريخ هو التطور الذاتي للروح البشرية، وهو كمثالي، أراد أن ينفي أي نطاق للوجود خارج الروح البشرية، إذ أنه فسر كل الحقيقة بأنها مشمولة بالتاريخ، فالحياة والحقيقة ليست إلا الظواهر المتبدلة للروح. واستعمل «التاريخية» بهذا المفهوم بالدرجة الأولى.

وبيّن كروتشه أن واجب التاريخ هو «أن يروي الحقائق» وأن ما يسمى بالبحث عن أسباب تلك الحقائق لا يعدو أن يكون النظر بدقة أكثر إلى الحقائق وفهم الصلات الفردية بينها. وهو يرى أن المعرفة التاريخية هي كل المعرفة وأن الفلسفة ما هي إلا عنصر من عناصر التاريخ فهي العنصر العام في فكر وجوده الحقيقي فردي. فالفلسفة هي أسلوبية Methodology التاريخ، إذ أن التاريخ العادي يتضمن فلسفة في داخله.

وصور كروتشه التاريخ بأنه «بعث التجارب الماضية في ذهن المؤرخ» وهو مبدأ يتمثل في الشعار «كل التاريخ هو تاريخ فكر» أو «كل التاريخ تاريخ معاصر» فالحوادث التي يدرسها المؤرخ، وإن حدثت في ماض بعيد، فإن شرط معرفتها تاريخيًا هو في أن

---

(١) B. Croce: History Subsumed Under The Concept of Art 1893.

(٢) كتابه عن «المنطق» ١٩٠٩.

(٣) B. Croce: History: Its Theory and Practice 1921: History as the Story of Liberty, London 1941. My Philosophy, London 1951.

تتمثل في ذهن المؤرخ، والمؤرخ حين ينتقد ويفسر الوثائق والبينات أمامه إنما يعيش من جديد حالات الذهن التي يدرسها. يقول كروتشه: «إن كل تاريخ حقيقي هو تاريخ معاصر» وهو أساسًا تفسير ذرائعي Pragmatic للتاريخ، لأنه يعني أن الماضي ميت إلا حين يتحد باهتمامات الحياة الحاضرة»، ثم يقول: «وهكذا فإذا كان التاريخ المعاصر يصدر مباشرة عن الحياة فكذلك شأن التاريخ الذي يسمى غير معاصر، إذ من الواضح أنه بحياة الحاضر وحده يستطيع دفعي إلى بحث الحقيقة الماضية. وإذن فالحقيقة الماضية لا تجيب اهتمامًا ماضيًا، بل تستجيب لحقيقة حاضرة بقدر تمثلها باهتمام في الحياة الحاضرة». ويتصل بهذا رأيه أن مادة التاريخ ليست الماضي كماض بل الماضي الذي لدينا عنه بينات تاريخية. ويتخذ هذا أساسًا للتمييز بين التاريخ History وبين الإخبارChronicle فكل تاريخ يصبح أخبارًا حين يرويه شخص لا يستطيع أن يعيش تجربة أشخاصه. يقول كروتشه: «فالتاريخ هو الأخبار الحية، والخبر هو التاريخ الميت. التاريخ من حيث المبدأ عمل الفكر، والخبر عمل الإرادة. وكل تاريخ يصبح خبرًا حين لا يمكن أن يكون موضع تفكير، بل مجرد سجل في ألفاظ كانت في وقت ما واقعية ومعبرة». ومع ذلك فالسجلات هي أخبار مفيدة، لأنها قد تكون تاريخًا في الوقت المناسب. ويوضح كروتشه مفهومه هنا بقوله: «يستحيل فهم شيء من السير الفعال للفكر التاريخي إلا إذا بدأنا من المبدأ بأن الروح هي التاريخ، صانعة التاريخ في كل لحظة من وجوده وكذا نتيجة التاريخ الماضي كله. الروح تعيش تاريخها دون تلك الأشياء الخارجية التي تسمى روايات ووثائق، ولكن الأشياء الخارجية هي أدوات تعملها لنفسها، أعمال تمهيدية إلى ذلك الإحياء الذي تتمثل في تقريره. والروح تؤكد وتحفظ بحرص سجلات الماضي لهذا الغرض».

وتوصل كولنجوود إلى موقف مماثل لموقف كروتشه في كتابه «فكرة التاريخ»[1]. فهو يرى أن التاريخ في النهاية فلسفة، وأن الفلسفة هي تاريخ لا أكثر. وراح يؤيد كل التأييد النظرية المثالية ـ التي هي موضوع أخذ ورد ـ بأن التاريخ المكتوب، ليس إلا إعادة تكوين حالية للفكر الماضي، في ذهن المؤرخ.

---

(١) R. G. Collingwood: The Idea of History, Oxford 1946.

ولخص كولنجوود روح «التاريخية» (المذهب التاريخي) في مقدمته بقوله: «التاريخ هو المعرفة العقلية لما هو مؤقت وواقعي». وهو يتخذ الفرضيات الأساسية أن هناك ماضيًا تاريخيًا يحده زمان ومكان، وأن تفاصيله يمكن أن تستنبط من بينات موجودة الآن، وأن هذه التفاصيل تتكون من أفعال، لا مجرد حوادث، وأن الأفعال لها جانبها الفكري الذي يمكن للمؤرخ إعادة تفكيره. يقول كولنجوود الأشياء التي يحاكمها المؤرخ ليست مجردة بل واقعية، وليست عالمية بل فردية، لا تتجاهل الزمان والمكان بل لها مكان وزمان، ولو أن المكان لا يفترض فيه أن يكون هنا، أو الزمان الآن. ولذا فالتاريخ لا يمكن أن يتمشى مع نظريات، موضوع المعرفة فيها نظري مجرد أو غير متغير».

واتخذ كولنجوود نظرة أكثر جدية من كروتشه إلى قضية تثبيت الغرض التاريخي بإعادة تكوين الماضي في ذهن المؤرخ، وهو يعتبر هذا الأسلوب ثورة تاريخية. يقول: «في عمل المؤرخ؛ الانتقاد والتكوين والنقد ضرورات، وبها فقط يستطيع أن يحفظ فكره على طريق المعرفة الأكيدة. وبإدراك هذا يمكن توقع الثورة الكوبرنيكية في التاريخ، وذلك باكتشاف أن المؤرخ بدل أن يعتمد على مصدر خارج ذاته وأن يلائم أفكاره له، فإن المؤرخ هو مصدر نفسه وأن تفكيره مستقل يعتمد على ذاته، وأن لديه المقياس الذي يجب أن تنسجم مصادره معه، وأن تنتقد بالإشارة إليه». وهو يتحدث بتوسع عن «الخيار التاريخي» الذي يعتبره مقياس المؤرخ.

وبعد هذا يؤكد كولنجوود على نسبيه الإنتاج التاريخي. ففي التاريخ لا يكون الإنتاج نهائيًا، إذ «أن البينات المتوفرة لحل مشكلة ما، تتبدل مع كل تبدل في الطريقة التاريخية ومع كتابة المؤرخين. كما أن المبادئ التي تفسر البينات بموجبها تتبدل، ما دام التفسير مهمة يجلب إليها المؤرخ كل ما يعرف ـ المعرفة التاريخية ـ. وليس المعرفة وحدها، بل العادات الفكرية». لذا فكل جيل يعيد كتابة التاريخ بطريقته، إذ أن كل مؤرخ جديد لا يكتفي بإعطاء أجوبة جديدة على الأسئلة ذاتها، بل إنه يعيد النظر بالأسئلة.

***

١٢ ـ لقد أخذ كثير من النظريين الحديثين بالفلسفة النقدية، والتي تسمى أحيانًا بمنطق التاريخ، وانتهت لدى البعض منهم إلى نفي أية فلسفة حقيقية للتاريخ. ورأى الفلاسفة التحليليون أن مهمتهم الأساسية هي في تحليل المفاهيم التكوينية للفكر التاريخي وتوضيحها. ولا تزال كتاباتهم تعكس النقاش في القرن التاسع عشر بين الوضعيين والمثاليين في ماهية التاريخ واستقلاله. وهذا طبيعي لأنه إن لم يكن البحث التاريخي مثيرًا بطرق منطقية أو فرضية أو أسلوبية فلا حاجة لفلسفة نقدية للتاريخ.

ويمكن أن نشير إلى بعض من المشاكل الكثيرة والصعوبات التي تواجه المؤرخين، والفلاسفة النقديين ولا تزال في صميم النقاش. ومن هذه طبيعة التفسير التاريخي بين الإشارة إلى قوانين أو فرضيات عامة أو تعميمات تجريبية، وبين رفض هذا كله والتأكيد على الفردية والخصوصية في التاريخ وكونه حقائق تتوالى ولا تتكرر، كما في العلم، فهو علم الأشياء الخاصة والفردية ويشار إلى دور الإرادة في الأعمال وإلى أهمية الصدفة ودور المجهول.

ومنها قضية الموضوعية في التاريخ ودرجتها. ذلك أن المؤرخ ـ بالضرورة ـ يصدر أحكامًا تنطوي على تقييم لا يكون في المنهج العلمي. وبينما يؤكد البعض (الوضعيون) إمكانية الموضوعية، يرفض آخرون (النسبيون) ذلك لأن هؤلاء يرون أن الفرضيات التاريخية يجب أن تفسر في ضوء نهج للقيم أو إطار ثقافي. ويشار إلى عدة سبل يدخل بها الحكم المستند إلى تقييم، منها التفسير المسبب. فالمؤرخ لا يفرق بين الظروف ذات العلاقة وغيرها، بل بين الظروف المسببة وغير المسببة من تلك التي لها علاقة ومنها تشخيص الأعمال الفردية من قبل المؤرخين، والأعمال البشرية هي مادة مشحونة بالقيم.

ويتصل بهذا من يرفض الحكم في التاريخ لأسباب خلقية أو لغرض الموضوعية، يقابلهم من يؤكد حتمية إصدار الأحكام التقييمية، لأنه لا يمكن تحاشي ذلك في كثير من الحالات، ولأنه واجب خلقي.

ومنها مشكلة «الحقيقة التاريخية»، فهل هناك حقائق تاريخية، وهل هي قائمة في

المواد التاريخية؟ وهو بدوره يقوم «بتقديم كل الحقائق ويدعها تتحدث عن نفسها» أم أن الحقيقة التاريخية حدث مضى وأن ما يقدم هو رمز لها وهو في ذهن المؤرخ الذي يدرس التاريخ.

وهناك مشاكل أخرى لا مجال للنظر فيها، ولعلنا أعطينا خلاصة موجزة لفلسفة التاريخ في العصر الحديث، دون أن نتطرق إلى فكرة التاريخ عند العرب، فذاك موضوع له مجاله.

* * *

كتُب الأنساب وتاريخ الجزيرة(١)

١ ـ لا يُراد هنا بيان أهمية النسب ودَوره في الحياة العربية، وتكفي الإشارة إلى أنه كان بصوره المتعددة أساسًا في حياة القبائل قبل الإسلام، وعاملاً بعيد الأثر في الحياة العامة بعد الإسلام. وإذا كانت ظروف الحياة في البادية تؤثّر في حجم الكيانات القبلية، بتحديدها أو بتوسيعها عن طريق المحالفات وتداخل الأنساب، فإن الأنساب في العصر الإسلامي أثّرت في تنظيم الديوان، وفي التمصير، وفي تنظيم المقاتلة، كما أثّرت (وتأثّرت بدورها) بالظروف السياسية في الدولة الإسلامية، وبالصراع على السلطة. وخلال ذلك كله كانت العناية بالنسب كبيرة، والتأكيد عليه واضحًا.

ظهرت العناية بالأنساب، بروايتها وكتابتها، خلال القرن الأول للهجرة، وتمثلت في مرحلتها الأولى بوجود نسَّابِين في كل قبيلة، وبوجود كُتُب لدى القبائل بأنسابها وأخبارها وأشعارها. ويشير الهمداني إلى وجود سجلات (زُبُر) لدى عرب اليمن بأنسابهم اطّلع على بعضها(٢).

وظهر نسّابون وسّعوا اهتمامهم إلى أكثر من قبيلة، وبدأوا بجمع أنساب القبائل في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة، جنبَ الاهتمام بنسب قريش خاصة؛ كما ظهر بين النسّابين من اهتمّ بأخبار القبائل مع أنسابها، فأسهموا في الدراسات التاريخية. وفي طليعة هؤلاء محمد بن السائب الكلبي(٣).

ولم تصلنا مؤلفات عن الأنساب إلاّ من القرن الثالث، في مقدمتها «جمهرة النسب»، لهشام بن محمد بن السائب الكلبي، ثم «نسب قريش» لمصعب الزبيري (وقطعة من جمهرة نسب قريش وأخبارها لابن أخيه الزبير بن بكار ٢٥٦هـ). وتبلغ

(١) كتب الأنساب وتاريخ الجزيرة العربية، نشر في: مصادر تاريخ الجزيرة العربية، مطبعة جامعة الرياض ١٩٧٩م، وفي مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، سنة ٢، العدد (٥ ـ ٦) عمّان، ١٩٧٩م.

(٢) الإكليل ج١٠ ص ٧٠ ـ ١ وص ١١١.

(٣) انظر: ابن النديم ص ٩١ عن اهتمام الوليد بن يزيد بالأنساب، والأغاني ج ١٩ ص ٥٩ عن اهتمام خالد القسري بها.

الكتابة في إطار النسب أوجها عند البلاذري (٢٧٩ / ٨٩٢). وسنتناول الملاحظات التالية المؤلفات الثلاثة المذكورة:

٢ ـ وجمهرة النسب لابن الكلبي (٢٠٤هـ / ٨١٩م) كتاب شامل في أنساب العرب (اطلعنا على مخطوطين له: الأول مخطوط المتحف البريطاني؛ فيه أنساب عرب الشمال، ونسب الأزد، وعنوانه «جمهرة النسب» ونرمز له بـ ق١، والثاني مخطوط الإسكوريال، وفيه نسب ربيعة، ثم أنساب القبائل اليمانية وعنوانه: «كتاب النسب الكبير» ونرمز له بـ ق ٢).

ويبدو أن «جمهرة النسب» جاء برواية محمد بن حبيب[1]، في حين أن كتاب «النسب الكبير» جاء عن ابن الكلبي مباشرة. كما يبدو أن ترتيب القبائل لا يخلو من اختلاف بين المخطوطين؛ ففي حين ترد الأزد أول القبائل اليمانية في جمهرة النسب، يبدأ كتاب «النسب الكبير» بكندة[2] ويتناول مجموعة من القبائل قبل أن يتناول الأزد[3]. وهذا يتطلب دراسة مقارنة لتكوين فكرة عن أثر الرواية في تناقل الكتاب.

ويرد في آخر «النسب الكبير»: «آخر كتاب نسب معد واليمن الكبيرة، تأليف محمد بن السائب الكلبي»[4]. وهذا يناقض ما جاء في مطلع الكتاب وفي ثناياه؛ وهو غير دقيق بالنسبة لكتابنا، ولكنه له دلالته. فهل وضع الكلبي كتابنا في الأنساب؟

لقد درس الكلبي (١٤٦هـ / ٧٦٣م) أنساب العرب وحاول جمع الروايات القبلية من نُساب القبائل، ومن أفضل نَسّابة في كل قبيلة، كما أفاد؛ ورجع إلى شعر النقائض، خاصة نقائض الفرزدق. وقد أفاد ابن هشام من دراساته وأتمها في وضع كتابه[5]. ولكن لم ترد إشارة إلى كتاب له. إلا أن الإشارات في ثنايا الكتاب تشعر بأنه وضع كتابًا؛ فقد جاء: «وفي كتاب الكلبي»[6] و«كتاب محمد بن حبيب عن

---

(١) انظر ق١ ص ٢ب، ١١٩أ، ١٩٤أ.

(٢) ق ٢ ص ٨٧.

(٣) ق ٢ ص ٢٥١.

(٤) ق ٢ ص ٥٢٨.

(٥) الدوري ـ بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص ٤٠ ـ ١.

(٦) ق ص ٧٤٩.

الكلبي»[١]، و«هذا ليس من كتاب الكلبي»[٢]، و«قال أبو جعفر: هذا من غير كتاب الكلبي»[٣]، و«عاد إلى كتاب الكلبي»[٤]، و«رجع إلى حديث الكلبي»[٥]. هذا إضافة إلى إشارات مثل: «قال الكلبي»[٦] التي قد تشير إلى الأخذ من كتاب أو شفاهًا.

وهكذا يتبين أن محمد بن السائب الكلبي وضع كتابًا في النسب (ويبدو أن عنوانه: نسب معدّ واليمن الكبير)، وأن ابنه هشام روى هذا الكتاب كما يبدو من مطلع الهجرة[٧]. ومن ثنايا الكتاب[٨].

وأضاف ابن الكلبي دراساته وبحوثه، كما يتضح من بعض الإشارات. مثلاً: «قال ابن الكلبي: حدثنا خراش قال: سمعت أشياخًا لبكر بن وائل يقولون»[٩]، و«قال هشام بن الكلبي، قال خراش: كانوا..»[١٠]، و«قال هشام بن محمد الكلبي: حدثنا أبو خباب الكلبي عن يحيى بن عروة بن هانئ المرادي..»[١١]. وعند الحديث عن «أم عايذ بن ثعلبة» يرد: «وأمه أسماء، وهي الجذماء بنت جل بن عدي بن عبدمناة.. وكان شرقيّ بن القطامي يقول: هي الجذماء بنت عبلة.. بن عميرة بن أسد. قال هشام: وهذا من قوله باطل لا يعرف، والقول هو الأول»[١٢].

ويرد ذكر بعض من أخذ عنهم ابن الكلبي، فعند الإشارة إلى لقيط الرواية يقول

---

(١) ق ١ / ١١٨أ.

(٢) ق ١ / ٦٥ب.

(٣) ق ١ / ٦٤أ، ٧٠ب.

(٤) ق ١ / ٦٥ب، ٧١أ.

(٥) ق ٢ / ١٤٢، ١٤٤.

(٦) ق ١ / ٤٨ب.

(٧) ق ١ / ٢ب.

(٨) ق ١ / ٦٠أ: «نسب ولد طابخة بن مضر بن نزار بن معدّ عن الكلبي»، وفي ق ٢ / ٨٥: «وابنه هشام بن محمد بن السائب الراوي عن أبيه»).

(٩) ق ١ / ١٩٤أ.

(١٠) ق ١ / ١٧٢أ.

(١١) ق ٢ / ٨٥ ـ ٦.

(١٢) ق ١ / ١٩٥أ.

اابن حبيب: «وكان صدوقًا.. وقد لقي هشام ابن الكلبي لقيطًا»[1]، وعند ذكر العلاء بن المنهال (من غني بن أعصر) يَرِد: «كان شريفًا لقيه ابن الكلبي وكان يحدث عنه»[2]. وفي ذكر مسيك المرادي يرد: «قال هشام بن محمد بن الكلبي، حدثنا أبو خباب الكلبي.. إلخ»[3]. ويشار إلى بعض من لقيهم ابن الكلبي، مثل عرفاء بن مصاد بن شريح، «وقد لقيه هشام بن الكلبي في زمان أبي جعفر وهو ابن تسعين سنة، وكان بدويًا»[4].

وقد ترد إشارات إلى أنساب لم يذكرها الكلبي، مثل: «وولد قيس بن ثعلبة بن عكابة بن ضبيعة وتيما.. ولم يذكر الكلبي ولد تيم»[5]؛ و«هؤلاء بنو الهجيم بن عمرو ابن تميم، وليس هذا عن الكلبي»[6]. أو ترد تعديلات؛ ففي الحديث عن بعض الأوس يذكر: «وعبد الرحمن بن أبي ليلى.. كان مولى الأنصار، فدخل فيهم ابن أحيحة، في قول الكلبي؛ وأما ولده فقالوا: اسمه داود بن بلال بن أحيحة»[7].

ويبدو أن محمد بن حبيب قام ببعض التدقيق أو الإضافة في روايته ونشره لجمهرة النسب، كما يتبين من بعض الملاحظات مثل: «قال أبو جعفر: هذا من غير كتاب الكلبي، كتبته من بعض ولد عطارد»[8]، ومثل «وكان في أصل كتاب الكلبي خلف بن معشر، ولم يكن فيه بدر وعتبة، وبدر من كتاب ابن الأعرابي (٢٣١هـ / ٨٤٦م)»[9]. وتتكرر الإشارات لأخذه من كتاب ابن الأعرابي؛ «وفي كتاب ابن الأعرابي محتلم ابن حثابة مكان ليث»[10]، ومثل قوله: «وهو أبو عبدالله بن عتمة، قال ابن الأعرابي:

---

(١) ق ١ / ١٦٣ب.
(٢) ق ١ / ١٨٩أ.
(٣) ق ٢ / ٦.
(٤) ق ١ / ٢٠٤أ، وانظر ق١ / ٧٨أ عن الشاعر أبي الشعب.
(٥) ق ١ / ٢١٥أ.
(٦) ق ١ / ١٩٣أ.
(٧) ق ١ / ٥٩أ.
(٨) ق ١ / ٦٤أ.
(٩) ق ١ / ٤٧ب.
(١٠) ق ١ / ١٩٠أ، وانظر ٤٩ب، ٤٨ب، ٤٧ب.

قتمة، وقال الكلبي: قثمة»[1].

وينسب الكلبيان إلى التشيع؛ ولا نجد في الكتاب ما يشعر بذلك إلا في ملاحظات قليلة عرضية[2]، وفي الاهتمام بذكر من قتل مع علي، والحسين، وفي حركة المختار. ولكن الكتابة تتسم بالدقة والموضوعية بصورة عامة.

٣ ـ ولجمهرة النسب أهمية كبيرة في ذكر الشخصيات العربية من الجاهلية الثانية إلى أيام المأمون[3]، مع تعليق موجز أو إشارة مركّزة تبيّن دَور من ظهر في الحقول المختلفة ـ من كان شريفًا أو سيدًا في قومه، ومن برز في يوم من أيام العرب، ومن كان فارسًا، ومن وفد على النبي ﷺ أو صحبه، ومن استشهد في مغازي الرسول ﷺ، خاصة بدر وأحد، ومن استشهد في الردّة؛ كما ذكر بعض من قُتل في أيام العرب الكبرى في الإسلام، كالقادسية واليرموك والجمل وصفّين.

ويُعنَى المؤلف بصورة خاصة بالإشارة إلى من تولّى مناصب مسؤولة من أمراء وعمّال وقادة وأصحاب شرط وقضاة. وهو حريص على ذكر الشعراء في القبائل. وبالإضافة فهو ينوّه بمن تميّز في مجالات أخرى، مثل الخوارج، ونقباء الدعوة العباسية؛ وبمن تميّز في حقول الثقافة، كالفقه والنحو والأنساب. وهو ينفرد بعد هذا ببعض الملاحظات أو المعلومات التي لا تَرِد عند غيره.

ولعلّ أمثلة من الإشارات والملاحظات التي يوردها توضح طبيعة أخباره. فمن أخبار الجاهلية ـ أمثلة: «منهم سعد بن خسفان بن ظالم، كان سيد بني سعد في زمانه.. وكان جاهليًا»[4]. هوذة بن علي بن تمامة (من بني سحيم) وكان يجيز البرد لكسرى حتى تبلغ نجران، فأعطاه كسرى قلنسية قيمتها ٣٠٠٠٠ درهم»[5]. «ومنهم (الأزد) السموأل بن حيا بن عاديا بن رفاعة بن الحارث بن ثعلبة بن كلب؛ كان من أوفى

---

(١) ق ١ / ١١٣ب.
(٢) انظر: ق ١ / ٧٠أ، ٦٧أ، ٨٠أ، ١٠٧ب وخاصة ٢٥٦أ.
(٣) ق١ / ٢٠٣ب ـ ٢٠٤أ.
(٤) ق١ / ٨٤أ ـ ب.
(٥) ق ٢ / ٣٥.

العرب، وهو صاحب تيماء، وولده بها إلى اليوم»[1]. «وحارثة بن عمرو (شيبان) وهو ذو الجناح؛ كان علي بكر بن وائل يوم أوارة، يوم قاتلت بكر بن وائل المنذر بن ماء السماء»[2].

ومن الفترات الإسلامية ـ أمثلة: «أبو رحم؛ وهو كلثوم بن الحضين بن عتبة بن خلف.. استخلفه رسول الله في غزوة حنين وفي حجة الوداع على المدينة»[3].

«وشرحبيل بن السمط بن الأسود.. شهد القادسية؛ جاهليّ إسلامي، وولِيَ حمص؛ وهو الذي قسمها منازل حين افتتحها»[4]. «فمن بني سعد بن مرة (ذهل) المثنى بن حارثة.. صاحب يوم النخيلة الذي قتل مهران»[5].

«فمن بني بهدلة عوف بن حصين؛ وهو الزبرقان بن بدر.. الذي أدى الصدقة إلى أبي بكر في الردّة»[6].

«إن سليمان بن كندير وَلّاه عثمان نجران (من قشير بن كعب)»[7] «منهم (مازن بن منصور) عتبة بن غزوان.. الذي فتح البصرة، وكانت يومئذ البصرة (كذا)، وهو الذي بصر البصرة»[8].

«ومن بني عمرو بن امرئ القيس.. عامر بن النعمان بن عامر الشرقي؛ وهو الوليد بن القطامي.. النسّابة؛ كان في صحابة المنصور والمهدي»[9].

«لقيط الراوية وكان صدوقًا». «منهم سعيد بن الخنس بن عمارة.. وكان

---

(١) ق ١ / ٢٤٨أ.
(٢) ق ١ / ١٩٦أ.
(٣) ق ١ / ٤٩أ.
(٤) ق ٢ / ٩١.
(٥) ق١ / ٢٠٠أ.
(٦) ق ١ / ٨٩أ.
(٧) ق ١ / ١٣٦أ.
(٨) ق ١ / ١٥٧أ.
(٩) ق ٢ / ٤٣٧، وانظر ق ١ / ١٦٣.

فقيهًا بالكوفة»[1].

«علي بن ظبيان بن هلال بن قتادة (غطفان) قاضي القضاة لهارون الرشيد على الشرقية، وكان ولّاه الخاتم مع محمد بن هارون، وولّاه قضاء القضاة»[2].

«عبدالله بن الطفيلي بن ثور، شهد مع علي مشاهده.. وهو جد البكائي صاحب المغازي»[3].

«لاهز بن قريظ النقيب بن سرى الكاهن؛ قتله أبو مسلم لقوله لنصر بن سيار: إن الملأ يأتمرون بك»[4].

«أبو بلال مرداس، وأخوه عمرو، ابنا مدبر بن عمرو.. وأمهما أدية؛ وهما الخارجيان»[5].

«راسب بطن منهم عبدالله بن وهب الخارجي، قُتِل يوم النهر». إشارات أخرى[6].

«من ولده (مخنف بن سليم الأزدي) أبو مخنف لوط بن يحيى بن سعيد بن عنف الراوية»[7].

«شرحبيل بن معدي كرب.. وفد إلى النبي ﷺ وكان في ألفين وخمسمئة (من العطاء)»[8].

ويشير إلى الشعراء[9]، ويورد مقتطفات من شعرهم[10] هي في العادة بين بيت

---

(١) ق ١ / ٨٣أ. انظر ق ٢ / ٢٠٠، ٢٠١، ق ١ / ١٠٨ب.
(٢) ق ١ / ١٧٠أ.
(٣) ق ١ / ١٤٢ب.
(٤) ق ١ / ٨٥ب، وانظر ١٨٦ عن القاسم بن مجاشع النقيب، و٨٥ ب عن موسى بن كعب النقيب.
(٥) ق١ / ٧٦ب، وانظر ق ٢ / ٣٤١.
(٦) ق ١ / ١٩٨ب، ١٩٩ب، ٢٣٠ب، ٧٨ب ـ ٨٠أ.
(٧) ق ٢ / ٣٢٤.
(٨) ق ٢ / ٩٠، وانظر ٩١، ٩٢، ١٠٠، وانظر ق ١ / ١٨٣أ عن حجر بن عدي وكان في ٢٥٠٠.
(٩) انظر ق ١ / ٢٠٨أ ـ ب، ٢٠٩أ، ٢١١أ ـ ب.
(١٠) انظر ق ١ / ١٣٨أ، ١٥٣أ.

وثلاثة أبيات، وقد تصل إلى خمسة أو ستة أبيات.

ويشير ابن الكلبي إلى عدد كبير من أيام العرب في معرض حديثه عن شريف أو فارس؛ مثل قوله: «فمن بني عمرو بن ربيعة هانئ بن مسعود.. كان على بكر بن وائل يوم ذي قار»[1]. و«منهم عبّاد بن مسعود بن عامر، الذي هاج القتال بين تميم وبكر بن وائل يوم اللصاف»[2]. و«ومن بني عتبة بن سعد.. صاحب مقدمة كليب يوم خرار»[3]. أو ترد الإشارة بمناسبة قتل شريف، مثل «ويزيد (غطفان) قاتل كهف الظلم الغساني يوم جبل فيد»[4]، أو لحادث ذي صلة مثل «ضبيعة بن الحارث بن خلف.. الذي يقول له عامر بن الطفيل، وطعنه يوم النتاءة..»[5].

ومن الأيام التي يشير إليها يوم أوارة[6]، ويوم الجلاة[7]، ويوم جبلة[8]، ويوم الذنايب[9]، ويوم الكلاب[10]، ويوم قصة[11]، ويوم اللصاف[12]، ويوم التحالق[13]، ويوم النجير[14]، ويوم الأجفر[15]، ويوم صفاق[16]، ويوم فيف الريح[17]، ويوم

---

(١) ق ١ / ١٩٧أ.
(٢) ق ١ / ١٩٦أ ـ ب.
(٣) ق ١ / ٢٢٨أ.
(٤) ق ١ / ١٧٢ب.
(٥) ق ١ / ١٨٦أ.
(٦) ق ١ / ١٩٦ب.
(٧) ق ١ / ١٨٨ أ ـ ب.
(٨) ق ١ / ١٧٨ب ـ ١٢١أ.
(٩) ق ١ / ٢٢٦ب.
(١٠) ق ١ / ١٣٠ب، ٢٢٧ب، ق ٢ / ١٨١.
(١١) ق ١ / ٢٠٧ ب.
(١٢) ق ١ / ١٩٧أ ـ ب.
(١٣) ق ١ / ١٩٦أ.
(١٤) ق ٢ / ١٠٤.
(١٥) ق ٢ / ١٥٥.
(١٦) ق ٢ / ١٨٥.
(١٧) ق ٢ / ١٨٨.

الآخرين[١]، ويوم الزرم[٢]، ويوم بعاث[٣]، ويوم عين التمر[٤]، ويوم النفار[٥]، ويوم الكلاب الثاني[٦]، ويوم القريتين[٧]، ويوم الحاجر[٨]، ويوم الرقم[٩]، ويوم النحيل[١٠]، ويوم المذيار[١١]، ويوم ذي علق[١٢].

ويتناول الكثير من شؤون القبائل، فيورد ملاحظات عن دخول جماعات من قبيلة في نسب قبيلة أخرى، وبذلك يعدل من النظرة بأن النسب كله لأب واحد، سواء أكان هذا الدخول لأسباب قبلية أو معاشية أو سياسية. فعند الحديث عن نسب إياد بن نزار يقول: «وولد زهير بن إياد حذاقة والشلل دخل في تنوخ، وعبدالله دخل في بني تميم، وعمرا دخل في بني الصم»[١٣]، ويذكر عن ولد ربيعة بن نزار: «وأكلب دخل في خثعم، وهم رهط طائش بن حراك الشاعر، . . . وعابسة وهم باليمن». ثم يقول: «وأماضنة فإنهم دخلوا في بني عذيرة بن سعد بن هزيم بن قضاعة»[١٤]. وعند الحديث عن فزارة بن ذبيان يقول: «ومنهم بيهس وإخوته التسعة. . لحقوا ببطن من مذحج. . وهم اليوم ينسبون في عنس بن مالك بن مذحج»[١٥]. وعند الحديث عن جذام يقول:

---

(١) ق ٢ / ١٩٠.
(٢) ق ٢ / ١٩٠.
(٣) ق ٢ / ٢٦١.
(٤) ق ٢ / ٦٢.
(٥) ق ٢ / ١٦٣.
(٦) ق ١ / ٩٨أ.
(٧) ق ١ / ١٢٤أ.
(٨) ق ١ / ١٣٣أ.
(٩) ق ١ / ١٢٢ب.
(١٠) ق ١ / ٢٣٠ب.
(١١) ق ١ / ١٣١أ.
(١٢) ق ١ / ١٢٢ب ـ ١٢٣أ.
(١٣) ق ١ / ٢٤٢ب.
(١٤) ق ٢ / ٥.
(١٥) ق ١ / ١٧٦أ.

«فولد أسلم بن مالك عنب، وهم اليوم في بني شيبان»[1]. وعند ذكر سعد العشيرة يقول: «وولد زيد الله بن سعد العشيرة، عامر وأشرس والديل وعوف، فدخل أشرس والديل وعوف في بني تغلب، وأقام عامر بن زيد الله على نسبه، فمنه تفرقت زيدان»[2]. وعند الحديث عن قبائل الأزد يقول: «فولد بكر بن يشكر عامر.. وسعد وعوف والحارث.. دخلوا في بني زبيد»[3].

وإذا كانت هذه المعلومات تكشف عن بعض التداخل في النسب لأسباب سياسية أو اجتماعية، فإنها تؤكد الاهتمام بالنسب ورصده بتدقيق المعلومات عن الأنساب.

ويذكر ابن الكلبي معلومات اجتماعية عن أسماء القبائل وعاداتها وتقاليدها، وبعضها له أهمية خاصة. ففي أسماء القبائل يذكر مثلاً سبب تسمية أعصر (بن سعد بن قيس بن عيلان[4]. ويوضح ظروف تسمية ابناء تميم (زيد، مناة عمرو، الحارث)[5]، وسبب تسمية الرباب بهذا الاسم وما يشمله[6].

وهو يركز معلوماته أحيانًا، ففي قصة حوار مع تميمي من فخذ بني عبدالله بن دارم، يرجع نسب الأسرة في تدرج متسلسل، مع وصف كل خطوة، حتى ينتهي إلى مضر[7].

ويشير إلى بعض الأعراف القبلية، فيتحدث عن نوع من القسم؛ قال خراش: «كانوا يحلفون بالملح والرماد والنار، وبذات الودع - يريدون سفينة نوح»[8]. وعند ذكر مقتل زيد بن بكر بن هوازن على يد أخيه معاوية يضيف: «فوداه عامر بن الظرب مئة

---

(١) ق ٢ / ١٣٣.
(٢) ق ٢ / ٢١٦.
(٣) ق ٢ / ٢٣٧ وانظر: ق ١ / ٨٣أ. وانظر الحديث عن قيس بن عيلان ق ١ / ١١٩ب، وعن دخول بني عمرو بن جنحود، من حضرموت في تميم. انظر ق ١ / ٨٨أ، وانظر ق ١ / ٨٧ب.
(٤) ق ١ / ١٦٥ أ-ب.
(٥) ق ١ / ٩٥أ.
(٦) ق ١ / ٩٦ب-٩٧أ.
(٧) ق ١ / ٩٥أ-٩٦ب.
(٨) ق ١ / ١٧٢أ.

من الإبل، وإنما جعلها مئة لعظم الإبل عندهم ليتناهوا عن الدماء، فهي أول دية كانت في العرب مئة من الإبل حكم عامر بن الظرب حكمًا جاريًا»[١]. وعند ذكر عمرو بن حارثة بن ربيعة (من خزاعة) يقول: «وهو الذي بحر البحيرة، وسيّب السائبة، ووصل الوصيلة، وحمى الحامي، وغيّر دين إسماعيل، ودعا العرب إلى عبادة الأوثان»، «وكان صاحب الكعبة»[٢]؛ وعند الحديث عن حجر بن يزيد بن معدي كرب بن سلمة (من بني سلمة بن الحارث) يسميه «صاحب مرباع بني هند» ويضيف: «والمرباع أن يأخذ الربع من الغنيمة، وعليه طعام الجيش لأخذه المرباع»[٣].

ويورد ابن الكلبي معلومات طريفة، فيتناول مثلاً المغتربات من بني هاشم، أو اللواتي تزوّجن في قبائل أخرى، مثل الأنصار وخزاعة وعامر بن صعصعة وآل معدي كرب، من حمير والقين وسليم ولخم وفزارة؛ وهو استطراد يبين سعة الروابط القبلية لقريش، ويؤكد ما قيل في السقيفة من أن قريشًا أوسط العرب أنسابًا[٤]. ويذكر أن قيسًا(من ولد منبه بن بكر بن هوزان) وهو ثقيف كان «أول من جمع بين أختين من العرب»[٥].

ويقدم ملاحظة عن بدايات الخط العربي في الجزيرة، في معرض حديثه عن بشر ابن عبد الملك، أخ أكيدر (في دومة من كلب) إذ يقول: «وهو الذي علّمه أهل الأنبار خطًّا، هذا الذي يسمى الجزم، وهو كتاب العربية؛ وكان أول من كتبه قوم من طي ببقة، فعلّموه أهل الأنبار، فعلّم أهل الأنبار أهل الحيرة». وكان بشر بن عبد الملك يأتي الحيرة بحال النصرانية فيقيم بها الدهر، فتعلمه بشر بن عبد الملك، ثم شخص إلى مكة في تجارة فعلّمه أبا سفيان بن حرب بن أمية وأبا قيس بن عبد مناف بن زهرة، وتزوج الصهباء بنت حرب بن أمية، ثم أتى الطائف فعلمه غيلان بن سلمة الثقفي، ثم

---

(١) ق ١ / ١٢٠أ.
(٢) ق ٢ / ١٩٥، ١٩٩.
(٣) ق ٢ / ١٠٦.
(٤) ق ١ / ١١٥ب وما بعدها.
(٥) ق ٢ / ١٥٣.

أتى بادية مضر فعلمه عروة بن زرارة الكاتب، ثم أتى الشام فعلّمهم»[١].

ويورد ابن الكلبي أحيانًا معلومات عن مواطن القبائل؛ فعند ذكر بني أسود بن مالك (بطن من بني مالك بن ثعلبة) يقول إنهم «أصحاب النخل باليمامة الذي يصرم في السنة مرتين، دعا لهم النبي ﷺ»[٢]. كما يورد إشارات إلى انتقال القبائل إلى الأمصار؛ فعند الحديث عن عشائر الأزد يقول: «وآل معيوف بدمشق بالغوطة في قرية يقال لها عين حرما»[٣]. ومكّنته معرفته بالكوفة من تعداد الكثير من العشائر والبطون التي أقامت بها ولها مسجد، وقائمته مهمة وغنية. ومن هذه: ذهل بن معاوية (من كندة) لهم مسجد[٤]، وامرؤ القيس بن الحارث (بطن من كندة)[٥]، ومالك بن الحارث، والطمح ابن الحارث[٦]، وامرؤ القيس بن معاوية بن عدي (بطن)، ومالك بن ربيعة[٧]، وجبلة بن عدي بن ربيعة (بطن)، والحارث بن عدي[٨] ومرة بن حجر بن عدي من ربيعة (بطن)[٩]، وعمرو بن ربيعة من ولد وهب بن ربيعة بن معاوية (بطن)، وأبو الخير وهب (بطن)[١٠]، والأرقم بطن من ولد نعمان بن عمرو[١١]، وشجرة (بطن) من ولد معاوية ابن ربيعة بن وهب[١٢]. ومن البطون الأخرى التي لها مساجد: سلمة وهو الحر (بطن) من ولد عمر بن أبي كرب[١٣]، وبهدلة (بطن) من ولد المثل بن

(١) ق ٢ / ١٢٦.
(٢) ق ١ / ٢٢٥أ.
(٣) ق ٢ / ٣٤٢.
(٤) ق ٢ / ٨٨.
(٥) ق ٢ / ٨٩.
(٦) ق ٢ / ٨٩.
(٧) بطن ق ٢ / ٨٩ ـ ٩٠.
(٨) ق ٢ / ٩٠.
(٩) ق ٢ / ٩٢ كندة.
(١٠) ق ٢ / ٨٥ كندة.
(١١) ق ٢ / ٩٦ كندة.
(١٢) ق ٢ / ٩٨.
(١٣) ق ٢ / ١٠٣.

معاوية[١]. وفي الحديث عن النخع بن عمرو يشير إلى بطني جذيمة وحارثة، ولكلٍّ مسجدٌ بالكوفة[٢]. ويذكر بني مسلية (بطن) من بني الحارث بن كعب ولهم مسجد[٣]، ويذكر من بجيلة قيس وأوس وعود، لهم بالكوفة مسجد، وعدادهم في قيس[٤]. ويتحدث عن ولد معاوية بن ثعلبة فيذكر زبان «بطن بالجزيرة»، ويضيف «وبالكوفة أهل بيت وملك وهو تراغم بطن، وبرعم بطن، لهم بالكوفة مسجد»[٥]. وهكذا يعطي صورة عن بطون اليمانية بالكوفة.

ويتحدث عن اتجاه قبائل سبأ في خروجها، ويضع خبره في إطار حديث ينسب للرسول، فيذكر أن سبأ ولد عشرة، فتشامَّ أربعة، وتيامَنَ ستة؛ فالذين تشامّوا: غسان ولخم وجذام وعاملة، والذين تيامنوا: حمير والأزد ومذحج وكندة والأشعر وأنمار، الذين منهم بجيلة وخثعم[٦] وبذلك يعطي صورة لا تخلو من دقة عن حركة اليمانية.

وختامًا يمكن القول أن ابن الكلبي يعطي تعليقات سريعة مع الأسماء، ويورد أحيانًا ملاحظات أوفى؛ وهي في مجموعها تعطي فكرة شاملة عن القبائل ورجالها البارزين في الحقول المختلفة.

هذه الملاحظات واسعة نسبيًا لإعطاء فكرة شاملة عن دراسات الكلبيين، التي تناولت عرب الشمال وعرب الجنوب، ولأن الكتاب لم ينشر، لا بد من التنويه بجهود كاسكل، في تحويل الكتاب إلى جداول، وفي مقدمته المسهبة.

W. Caskel - Gamharat An-Nasab... Des Hisham Ibn Muhammad AL-Kalbi. 2 vols. Leiden 1966.

٤ ـ ومن الأوائل في دراسة الأنساب مصعب الزبيري (٢٣٣ ـ ٦ / ٨٤٧ ـ ٥٠) وهو من آل عبدالله بن الزبير، وكان عالمًا بالأنساب. ولم يصلنا من كتابيه «النسب الكبير» و«نسب قريش» إلا الثاني. وتدل استشهادات المؤرخين، كالطبري والبلاذري

---

(١) ق ٢ / ١٠٣.
(٢) ق ٢ / ١٩٤.
(٣) ق ٢ / ٩٣.
(٤) ق ٢ / ٢٤٦.
(٥) ق ٢ / ١٢٨ ـ ٩.
(٦) ق ٢ / ٨٥ ـ ٦، وانظر ق ٢ / ٩٧، ٩٨، ٩٩.

وأبي الفرج الأصفهاني، على أهمية هذا الكتاب، وهو أفضل ما وصل إلينا عن نسب قريش.

وتشعر خطة الكتاب بوجود إطار مستقر للنسب، اتّبعه معاصره ابن الكلبي ومن جاء بعده. ويبدو أن مصادره واسعة؛ فقد افتتح كتابه بالأخذ من الزهري، «قال محمد ابن شهاب الزهري»[(١)]. وأخذ من مؤلفات تاريخية، مثل قوله: قال الواقدي.. في بعض إسناده»[(٢)]، أو «ذكر موسى بن عقبة عن أبي حبيبة»[(٣)]. ورجع إلى أهل النسب كما يبدو من قوله: «وأجمع أهل النسب لا اختلاف بينهم»، أو «قال بعضهم»[(٤)]. وأفاد كثيرًا من روايات في النسب والأخبار، شفوية ومكتوبة كقوله: «سمعت أبي، عبد الله ابن مصعب، يقول»[(٥)]، و«حدثني حماد بن عضيل بن فضالة بن رواد الليثي، وكان حماد قد بلغ مئة سنة وسنتين[(٦)]؛ وقوله: «وأخبرني بهذا الحديث مصعب بن عثمان بن نوفل بن عمارة»[(٧)]، و«حدثني عبدالله بن محمد بن يحيى بن عروة بن الزبير وغيره»[(٨)]، و«أخبرنا سليمان بن عيّاش السعدي قال»[(٩)]. وأخذ عن أبي الزناد، مثل «قال أبو الزناد»، و«ذكر أبو الزناد»[(١٠)].

وقد يأخذ مصعب دون ذكر المصدر صراحة، مثل قوله: «وحدثني بعض من يعلم»[(١١)] و«أُخبرتُ عن هشام بن يوسف الصنعاني عن معمر»[(١٢)]، و«أخبرني من قرأ

---

(١) نسب قريش ص ٣.
(٢) ص ٢١٩.
(٣) ص ١٠٣.
(٤) ص ٤.
(٥) ص ٢٩٦.
(٦) ص ٢٤١ مشيرًا إلى سِنِّه ليؤكد اتصال الخبر.
(٧) ص ٣٣٩.
(٨) ص ١٠٩.
(٩) ص ٢٢٩.
(١٠) ص ١٠٢، ١٠٣.
(١١) ص ٣١٤.
(١٢) ص ٢٣٩.

في ديباح كسوة الكعبة»[١] و«وذكر أن أبا موسى الأشعري ذكر»[٢]. ويأخذ عن جماعة كقوله: «قالوا»[٣] على طريقة الإسناد الجمعي. وكل ذلك يدلّ على جهده الواسع في دراساته وفي جمع أخباره. ومع ذلك لا ينتظر من مصعب الزبيري أن يتوسع في ذكر المصادر، مع وجود دراسات قبله، مثل دراسات الزهري وأبي اليقظان، ومع وجود نسّابين، بالإضافة إلى ديوان الجند.

ولا بد من ملاحظة أولية هي أن مصعب الزبيري أغنى كتابه بمجموعة طيبة من الأخبار والشعر، فتجاوز خطة الملاحظات المركّزة التي أخذ بها ابن الكلبي.

٥ ـ يعطي المؤلف معلومات مهمة عن التحوّلات في الأنساب، بذكر النسب الصحيح وما اتجهت إليه بعض القبائل؛ ولعل التمثيل مفيد هنا: فيذكر أن عك (الحارث) من ولد عدنان بن أد، ويضيف «فكل من بالمشرق من عك ينتسبون إلى الأزد. . وسائر عك في البلاد وفي اليمن ينتسبون إلى عدنان بن أد»[٤].

ويبين أن من ولد مَعَدّ بن عدنان قضاعة (ونزار)، ويضيف: «وقد انتسبت قضاعة إلى حمير، فقالوا: قضاعة بن مالك بن حمير بن سبأ. . وزوروا في ذلك شعرًا». ويستطرد إلى تأكيد ذلك بقوله: «وأشعار قضاعة في الجاهلية وبعد الجاهلية تدلّ على أن نسبتهم في معدّ»[٥]. ويورد ملاحظة عامة عن ربيعة ومضر ويقول: «وكان يقال ربيعة ومضر الصريحان من ولد إسماعيل، فدخل من كان منهم بالعراق في النخع، ومن كان منهم بالشام على نسبهم في نزار»[٦]. ويذكر أن بجيلة من أنمار بن نزار، وأنهم «انتسبوا إلى اليمن، إلاّ من كان منهم بالشام والمغرب فإنهم على نسبهم إلى أنمار بن نزار»[٧]. وعند ذكر خزيمة بن يشكر يقول: «وقد انتسبوا في الأزد، ومنهم خثعم، وهو أقبل بن

---

(١) ص ٢٣٩.
(٢) ص ١٠٢.
(٣) ص ٨١.
(٤) ص ٥.
(٥) ص ٥.
(٦) ص ٦.
(٧) ص ٧.

أنمار بن نزار . . وهم بالسراة على نسبهم إلى أنمار بن نزار؛ وإذا كانت بين اليمن فيما هنالك وبين حضرموت، كانت خثعم مع اليمن على مضر»[١]. ويتبين من هذه الإشارات انتساب قبائل من عدنان إلى اليمن، مما يُشعِر بتحركها جنوبًا قبل الإسلام؛ فالإشارات إليها في الفتوح وبعْدَها تعتبرها يمانية. وقد كان مألوفًا في اليمن دخول عشائر أو مجموعات في أنساب غيرها، لضرورات زراعية أو سياسية.

ولعل أهمّ ما في نسب قريش أنه يجمع بين الأنساب والأخبار التاريخية والأدبية؛ فهو يورد معلومات وأخبارًا عن الشخصيات التي يذكرها من العصر الجاهلي إلى زمن الرشيد، وأحيانًا المأمون[٢]، أي إلى عصره.

وأخباره أحيانًا وافية ومهمة؛ وقد يتوسع فيها إلى ما يقرب من ترجمة شاملة، مثل أخباره عن ابن عباس[٣]، وعن عبدالله بن جدعان[٤]، وعن الحكم بن المطلب[٥]، وعن خالد بن الوليد[٦]، وعن عبد الله بن عامر[٧].

ويأتي أحيانًا بملاحظات طويلة هامة عن بعض الشخصيات[٨] بصدد اشتراكها في أحداث هامة؛ وهي أقرب إلى روايات كتب الأدب، ولكنها على سعتها لا ترقى إلى ترجمة[٩]. وقد يكتفي المؤلف بمجرد إشارة موجزة أو طويلة إلى حدث[١٠].

وهو يلتفت في أخباره إلى جوانب المروءة، فيهتم بصفات الشجاعة وبالاستشهاد

---

(١) ص ٧.
(٢) ص ٢٢٨، ٢٧٢.
(٣) ص ٢٦ ـ ٧.
(٤) ص ٢٩١ ـ ٧.
(٥) ص ٣٣٩ ـ ٣٤١.
(٦) ص ٢٢٠ ـ ١.
(٧) ص ١٠٧ ـ ٩.
(٨) مثل ابن الزبير ص ٣٣٧ ـ ٤٠ وانظر ٢١٨.
(٩) مثلاً حركة زيد بن علي ص ٦٠ ـ ١.
(١٠) انظر ص ٢٢٠ ـ ١، ص ٢٤٦، ص ٢٢٢.

وبالكرم[١]. ويتحدث عن أخبار بعض القضاة[٢]؛ ويشيد باستقامة البعض وصلابتهم عند عرض أخبارهم[٣].

ويعطي الزبيري معلومات اجتماعية مهمة تتصل بالمصاهرات وبالعلاقات الاجتماعية؛ ويُشعِر بأهمية المرأة وبدورها[٤]، كما يعطي أخبارًا وافية عن بعض السيدات؛ ولهذا دلالته[٥].

ويتميز الزبيري ـ إضافة إلى أمانته ـ بأنه يعطي أحيانًا أخبارًا لها أهمية خاصة، وقد ينفرد ببعضها؛ ففي الإشارة إلى وجز بن غالب يذكر أنه «أول مَن عبد الشعرى»، وأنه كان سيدًا في خزاعة؛ ويضيف: «ووجز هو أبو كبشة، الذي كانت قريش تنسب رسول الله ﷺ إليه؛ والعرب تظن أن أحدًا لا يعمل شيئًا إلا بعِرْق ينزعه شبهه؛ فلما خالف رسول الله ﷺ دين قريش قالت قريش: نزعه أبو كبشة، لأن أبا كبشة خالف الناس في عبادة الشعرى. . .»[٦].

ولعله أدق من يكشف النظرة الداخلية لمروان للسفيانيين في فترة معاوية، وذلك من خلال نجواه في المدينة مع عمرو بن عثمان بن عفان إذ قال له: «ما أخذ هؤلاء ـ يعني بني حرب بن أمية ـ الخلافة إلا باسم أبيك فما يمنعك أن تنهض بحقك، فنحن أكثر منهم رجالاً. . .»، وعدّد رجالهم ثم أضاف: «ومنا فلان وهو فضل، وفلان فضل، فضول رجال أبي العاص على رجال بني حرب». ثم يورد ردّ معاوية على مروان وفيه: «أشهد يا مروان أني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا بلغ ولد الحكم ثلاثين رجلاً اتخذوا مال الله دولاً، ودينَ الله دخلاً، وعباد الله خَوَلاً. . . والسلام». وهو قول اشتهر فيما بعد دون المقدمات[٧].

---

(١) انظر مثلاً ص ٣٣٨ وما بعدها، ص ١٢٧، ص ١٤٧ ـ ٩.
(٢) مثلاً ص ١٢٨، ٢٣٤، ٢٧٢.
(٣) مثلاً محمد بن عمران أيام المنصور ص ٢٨٤ ـ ٥.
(٤) انظر مثلاً ص ٣١٣ ـ ٣١٤.
(٥) مثلاً صفية بنت عبد المطلب ص ٢٣٠، وأميمة بنت عبد بن بجاد ص ٢٣٢ ـ ٣.
(٦) ص ٢٥١ ـ ٢.
(٧) انظر ص ١٠٩ ـ ١١٠.

ولعل من أطرف ما أورده دور العرفاء أيام معاوية في المدينة، في بدء ولاية عاصم بن أبي هاشم بن عتبة. يقول: «وكان العطاء يدفع إلى العرفاء، وكان لكل قبيلة عريف يأخذ أعطيتهم ويدفعها إليهم. فحبس عاصم أعطية الناس وقال: يأتيني أهلها فأدفع إلى كل رجل عطاءه في يده. وكانت العرفاء يأخذونها، فلا يغيبون غائبًا، ولا يميتون ميتًا، ويصدقون أهلها فيعطونهم بعضًا ويأخذون بعضًا؛ فأراد عاصم أن يصلح الديوان فلا يعطون غائبًا ولا ميتًا، ويأتيه أهل العطاء فيدفع إليهم أعطيتهم وقد عرفهم؛ فكره الناس ذلك لما كانوا يصيبون من حظ الموتى والغيب، وامتنعوا من إتيانه...»[١]. وهو نصّ يدلّ على تلاعب العرفاء وقبائلهم في دفع العطاء ليحصلوا على أكثر مما يحقّ لهم، كما يبين وظيفة العرفاء وأهمِّيتهم.

ويكثر في الكتاب إيراد المقطوعات الشعرية والقصائد، التي قيلت في مناسبات، أو تعود للمترجم له إن كان ينظم الشعر[٢].

٦ ـ أما «أنساب الأشراف» للبلاذري، ففيه دراسة شاملة للتاريخ العربي الإسلامي، ومجموعة كبيرة من التراجم في إطار خطة النسب. ويبدو أن تنظيم خطة الأنساب لديه ولدى من سبقه يتمشّى مع تنظيم ديوان الجند، ابتداء بآل الرسول، ثم الأقرب فالأقرب. فهو يبدأ بالسيرة[٣] بعد أن يمهّد لها بمقدمة في أنساب العرب ليصلها بأجداد الرسول، وبتاريخ قريش قبل الإسلام[٤]، يليها أبو طالب وأولاده (العلويون)[٥]، والعباس بن عبد المطلب وأولاده (العباسيون)[٦]، وأميّة بن عبد شمس (الأمويون)[٧]، وبقية قريش[٨]، وبقية مضر[٩]. وهكذا خصص للسيرة حوالي ١/ ١٠

(١) ص ١٥٤.
(٢) انظر مثلاً ص ٢١٦ ـ ٧، ٢٣٢ ـ ٣، ٣١٤ ـ ٥، ٣٢٤ ـ ٧.
(٣) ق ١ ص ٤٠ ـ ١٧٨.
(٤) ق ١ ص ١ ـ ٤٠.
(٥) ٢٩٠ ـ ٥٢٦.
(٦) ٥٢٦ ـ ٦٧١.
(٧) ٦٩٠ ـ ١١٩٦، وق ٢ ص ١ ـ ٤١٥.
(٨) ق ٢، ٤١٥ ـ ٦٩٧.
(٩) الترقيم وفق مخطوطة اسطنبول ق ٢، ٦٩٧ ـ ١٢٦٨.

من الكتاب، ومثل ذلك للعلويين، وخصّص للأمويين حوالي ١/٣ من الكتاب، وللعباسيين حوالي ١/١٦ منه، ولبقية مضر أقلّ من ربعه.

لقد تناول البلاذري في كتابه قبائل مضر، إلا القليل منها (مثل كلاب، هلال، قشير) ولم يتناول ربيعة واليمن؛ وإن وجد ما يدل على أن دراسته تجاوزت ما في الكتاب، إلا أنه توفي قبل أن يتم كتابه[١].

تناول البلاذري العباسيين بتوسع إلى أيام المنصور، وأوجز في أخبار المهدي والرشيد[٢]؛ وهذا يسترعي الانتباه إذا تذكرنا معاصرة البلاذري للعباسيين من أيام المأمون إلى أيام المعتمد (ت ٢٧٩هـ)، وصلته بالخلفاء العباسيين من المتوكل (ت ٢٤٧هـ) إلى المعتز (ت ٢٥٥هـ). فهل التزم البلاذري بالتوقف عند حدود المعاصرة؟ أن شيخه المدائني تناول التاريخ العربي إلى أيام المعتصم، وأن بعض معاصريه، كخليفة بن خياط واليعقوبي والبسوي (٢٧٧هـ) والطبري تناولوا هذا التاريخ إلى فترات تالية بين الواثق (ت ٢٣٢هـ) والمكتفي (ت ٢٩٥هـ). أم أن البلاذري سار على هيكل أهل النسب مثل مصعب الزبيري وابن الكلبي؟ لقد بدأ تقليص العرب في الديوان منذ قدوم العباسيين؛ ولكن هذا لم يحصل جديًا إلا أيام المأمون، ثم جاء المعتصم فأسقط العرب من الديوان. وهذا يعني أن تسجيل المقاتلة العرب انتهى في مطلع فترة المعتصم، مما يجعل التوقف في إطار الأنساب طبيعيًا في الهيكل والتدرج.

وتبدو ميزة أنساب الأشراف في أنه قدم تاريخًا للأشراف العرب في مختلف الحقول، مع تاريخ الخلافة؛ وهو نسق فريد في سعة أفقه وشموله.

٧ ـ وقد أفاد في تفاصيل خطته من خطوط تاريخية متعددة: من أساليب كتب الطبقات، وكتب الإخباريين، إضافة لكتب الأنساب. ولئن كان هيكله هو إطار الأنساب، فإن عناوينه الفرعية للأحداث الهامة في فترة كل خليفة، تذكّر بعناوين كتب الإخباريين، في حين أن تناوله للسيرة ولترجمات الأشراف متأثر بخط التراجم والطبقات. ويلاحظ بين أساتذته المدائني (٢٢٥هـ/ ٨٣٩م) شيخ الإخباريين، وابن

(١) حاجي خليفة ١/ ٢٧٤، وفي تاج العروس إشارات إليه تتعلق باليمن.

(٢) ق ١ ص ٦٦٧ ـ ٦٧١.

سعد (٢٣٠هـ/ ٨٤٤م) صاحب «الطبقات»، ومصعب الزبيري وابن الكلبي.

أفاد البلاذري من كتب الإخباريين، خاصة أبي مخنف (برواية ابن الكلبي أو مباشرة من كتبه) وعوانة بن الحكم، وبصورة واسعة من المدائني مصدره الأول عن الخلفاء (بالأخذ عنه مباشرة أو بالنقل من كتبه)، ومن دراسات أصحاب المغازي في السيرة والتاريخ مثل عروة والزهري وابن إسحاق والواقدي وكاتبه محمد بن سعد، كما أفاد من أهل الأنساب، خاصة أبي اليقظان ومحمد بن السائب الكلبي، وابنه هشام، ومصعب الزبيري.

وأضاف البلاذري بحوثه ودراساته بالأخذ من شيوخه ومن روايات شفوية أخرى، وأفاد من أسفاره في جمع روايات محلية موثقة من أشياخ المدن التي زارها في الشام والثغور والمدينة، إضافة للمدن العراقية.

والبلاذري يدقّق مصادره، ويفاضل بين الروايات، ويبدي رأيه أحيانًا لتوثيق رواية. وقد يورد صورًا لرواية بأسانيد مختلفة لإظهار مجال الخلاف، ولكنه كثيرًا ما يأخذ معلوماته من مجموعة مصادر ليعطي خبرًا متصلاً. ويبدو أن النظرة إلى المؤرخين السابقين (من إخباريين، وأصحاب مغازي، وطبقات، وتاريخ، ونسّابين) استقرّت في عصره ومكّنته من ذلك. وهنا يختلف البلاذري عن الطبري في أسلوبه التاريخي؛ فبينما يعتمد الطبري أساسًا أحد مصادره في صدر الإسلام (كابن إسحق في السيرة، وأبي مخنف في الثورات العلوية) ثم يضيف روايات فردية ليعطي معلومات مكمّلة أو مباينة، يبني البلاذري قاعدة معلوماته على ما هو مقبول لدى مجموعة من المؤرخين ليعطي أخبارًا يبدأها بـ (قالوا)، ثم يورد روايات مفردة ليتمّ أخباره، وهو أسلوب بالغ الأهمية في فهم البلاذري. وفي حين يركّز الطبري على المدرسة العراقية في أخباره، يبدو البلاذري أكثر استفادة من مدرسة المدينة خاصة في أخبار الفتوح والأحداث التي تتصل بتاريخ الأمة في الفترات الأولى؛ كما أنه يعطي أهمية خاصة لروايات المنطقة التي وقع فيها الحادث، ويتمّها بروايات أخرى خارجية.

ويدقق البلاذري في إيراد التواريخ والأرقام، ويراعي التسلسل الزمني في كتابه، إلا حيث يقتضي هيكل النسب التقديم والتأخير (مثلاً معاوية قبل عثمان، وترجمة عمر بن الخطاب متأخرة). وعند حديثه عن كل خليفة يتناول ما وقع في عهده من أحداث،

كما يعنى بفعاليات الأحزاب السياسية، وخاصة الخوارج؛ وهو أفضل المصادر عنهم وأوفاها في صدر الإسلام.

إن ثقافة البلاذري، كما يبدو من مصادره وشيوخه، ومن اشتغاله بالترجمة، ومن مواهبه الشعرية، تشير إلى أنه جمع بين الاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية، وبالثقافات الأجنبية؛ هذا مع تركيزه على أحوال العرب ودورهم التاريخي في الإسلام؛ وهو لذلك يبدي اهتمامًا بالنواحي الاجتماعية والثقافية والأدبية في أخباره، ويتوسّع فيما يورد من مقتطفات شعرية، وإن تحاشى إيراد القصائد المطولة.

وليس هذا مجال تحليل كتابه الضخم، بل يكفي إيراد ملاحظات موجزة (خارج تاريخ الخلفاء).

٨ ـ إن ميزة البلاذري الخاصة بالنسبة للمؤرخين المعاصرين هي في كون أنساب الأشراف تاريخًا للأشراف العرب في تراجمهم، كلّ في موقع نسبه؛ وهو بذلك يعبّر عن اتصال هذا التاريخ، ويرى في الأشراف مركز الأهمية من هذا التاريخ، ويعبّر عن النظرة الاجتماعية لهم عند العرب. وهو في تراجمه وما يقدّمه من أخبار وآثار، معجم ضخم للتراجم العربية (يشبه المعاجم الوطنية الكبرى الحديثة). وبعض تراجمه واسعة تسترعي الانتباه، مثل ترجمته للأحنف بن قيس[١] وللحجاج[٢]، ولبعض الفصحاء والشعراء، مثل النابغة الذبياني[٣] وأكثم بن صيفي[٤] والفرزدق[٥] وجرير[٦] وخالد بن صفوان[٧]. وقد يفيض في الترجمة أكثر من المعنيّين بحقل الاختصاص كما في ترجمته لأبي الأسود الدؤلي[٨]. وهو بذلك يكشف جانبًا من اهتماماته الأدبية.

---

(١) ق ٢ ص ٩٩٤ ـ ١٠١٠.
(٢) ق ٢ ص ١٢١٧ ـ ١٢٥٨ إضافة لأخباره أيام عبد الملك والوليد.
(٣) ق ٢ ص ١٠٩٣ ـ ٦.
(٤) ص ١٠٧٣ ـ ١٠٨٣.
(٥) ص ٨٧٦ ـ ٨٩٥.
(٦) ص ٩٤٧ ـ ٩٦٢.
(٧) ص ٩٧٧ ـ ٩٩١.
(٨) ق ٢ ص ٧١٠ ـ ١٣.

وفي أنساب الأشراف ثروة من الأخبار عن المسلمين الأولين، فيذكر في كل ترجمة دخول الشخص في الإسلام، ومزاياه، ودوره، ومواقفه، وأخباره الخاصة؛ وهي ترجمات مسهبة عادة، وتختلف أهمية كل منها حسب دور المترجم له.

ويُعْنَى البلاذري بأمور القبائل في إطار نسبها، فيقدّم معلومات واسعة عن قريش قبل الإسلام وبعده، بتفاصيل لا تَرِد عند مؤرخ آخر؛ وينبِّه إلى أمور طريفة (مثلاً في حديثه عن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس يقول: «قيل: ما ساد قريش مُمْلِق غير عتبة وأبي طالب»[1]، وأن يرتبط بقيصر الروم[2]، ومثل إشاراته للإيلاف[3].

ويهتم البلاذري بأيام العرب، ويعطي معلومات مركزة ومهمة عن مجموعة منها، مثل يوم ذي نجب[4]، ويوم غيط المدرة أو صحراء فلج[5]، ويوم قحقح[6]، ويوم ذي طلوح[7]، ويوم المروت[8]، وداحس والغبراء[9]، ويوم القريتين[10]، ويوم بزاخة[11]، ويوم النسار ويوم الجفار[12]، وأيام الفجار ويوم ذا نكيف[13]، ويوم نخلة[14]، ويوم شمطة[15]، ويوم الحريرة أول أيام الفجار[16]، ويوم

---

(١) ق ٢ ص ٤٠٧.

(٢) ق ٢ ص ٤٨٨.

(٣) ج١ ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٤) ق ٢ ص ٩٢٤ ـ ٦، ٩٠٣ ـ ٤.

(٥) ق ٢ ص ٢٩٥.

(٦) ق ٢ ص ٩٢٦.

(٧) ق ٢ ص ٩٢٨ ـ ٩٣٠.

(٨) ق ٢ ص ٩١٨ ـ ٩.

(٩) ق ٢ ص ٩٣٤ ـ ٥.

(١٠) ق ٢ ص ٨٣٠ ـ ١.

(١١) ق ٢ ص ٨٣١ ـ ٢.

(١٢) ق ٢ ص ٨٣٧.

(١٣) ج١ ص ٧٥.

(١٤) ج١ ص ١٠١ ـ ٢.

(١٥) ج١ ص ١٠٢ ـ ٣ وق ٧ ص ٧٠٠.

(١٦) ق ٢ ص ٧١٩.

نطاع[١]، ويوم الشيطين[٢]، ويوم جبلة[٣]، ويوم أوارة[٤]، ويوم قشاوة[٥]، ويوم الكلاب الأول[٦]، ويوم الكلاب الثاني[٧]. هذا، وترد إشارات أكثر إيجازًا لأيام أخرى مثل يوم خو[٨]، ويوم الهباءة[٩]، ويوم رحرحان[١٠]، ويوم الغبيط[١١]، ويوم سلمان[١٢].

وهو يورد مقتطفات في مواضع عدة من نقائض جرير والفرزدق[١٣]. ويلاحظ أن البلاذري حاول الإفادة من أكثر من مصدر في أخبار الأيام[١٤] وفق أسلوبه، ولكن يبدو أن جلّ اعتماده كان على محمد بن السائب الكلبي وابنه هشام[١٥]، أو يكتفي بإشارة عابرة (مثل «قال بعضهم»[١٦]. وهكذا يحفظ البلاذري روايات مبكرة عن الأيام توازي روايات محمد بن حبيب (عن أبي عبيدة)، ولهذا أهمية خاصة.

ويتحدث البلاذري عن الشؤون المختلفة للقبائل قبل الإسلام، من غزوات اعتيادية (مثل غارات بني ثعلبة بن يربوع على بني أسد[١٧]، إلى أحلاف (مثل حلف

---

(١) ق ٢ ص ٨٣٥.
(٢) ق ٢ ص ٨٤٥.
(٣) ق ٢ ص ٨٥٢ ـ ٣، ٨٥٧.
(٤) ق ٢ ص ٨٦٦ ـ ٧.
(٥) ص ٩٤٠.
(٦) ق ٢ ص ٨٩٧.
(٧) ق ٢ ص ٧٩١ ـ ٢، ١٠٢٣.
(٨) ق ٢ ص ٨٦٠.
(٩) ق ٢ ص ١٠٢٣.
(١٠) ق ٢ ص ٨٦٣.
(١١) ق ٢ ص ٩٤٣.
(١٢) ق ٢ ص ٨٧٣.
(١٣) انظر ق ٢ ص ٩٣٤، ٩٤٠.
(١٤) انظر ق ٢ ص ٩٢٥.
(١٥) ق ٢ ص ٩٤١، ٨٦٧.
(١٦) ق٢ ص ٩٢٤.
(١٧) ق ٢ ص ٧٣٥ ـ ٦، وانظر ٩٣٠ ـ ٢.

قريش مع الأحابيش وظروفه)[1]، أو محاولات ثأر مهمة[2]، أو شؤون أخرى مثل الاتفاق على جعل ولاية الموسم والإفاضة بالناس إلى بني تميم[3]، بل يعطي معلومات طريفة عن الرادفة لدى المناذرة، ومعناها، ومهمة الردف، وامتيازاته[4].

ويورد البلاذري معلومات بالغة الأهمية عن الحياة الاقتصادية خلال القرنين الأولين[5] بما في ذلك أثر الجفاف في البادية على مياه بعض القبائل وحركتها، كما يقدّم معلومات ثمينة عن نظرة العرب للأرض، وعن تحوّل الأشراف إلى أرستقراطية ملاكة؛ وهو في طليعة المؤرخين الذين اهتموا بهذه النواحي هنا وفي كتابه «فتوح البلدان».

كما أنه يعطي معلومات غنية في الناحية الاجتماعية[6]. وأخباره عن حركة القبائل وانتقالها من الجزيرة إلى الأمصار لا مثيل لها في الشمول والتفاصيل والدقة (وإن قاربَها الطبري أحيانًا في السعة).

٩ ـ ويستند البلاذري في معلوماته عن القبائل إلى أبي اليقظان (١٩٠هـ/ ٨٠٥م) لدرجة كبيرة، ويأخذ عنه عادة بعبارة: قال أبو اليقظان[7]، أو «وفي رواية أبي اليقظان»[8]، وبذلك يؤكد الإشارات إلى أهميته ودوره في النسب.

كما أنه يأخذ كثيرًا عن ابن الكلبي (هشام بن محمد) برواية مباشرة (عن ابنه) أو بالأخذ من كتابه[9] ويعتمد عليه اعتمادًا واسعًا في أخباره عن قريش قبل الإسلام.

---

(١) ق ٢ ص ٧٢٢، ٧٢٨.

(٢) مثل مقتل حُجر بن عدي على يد بني أسد، ومحاولات امرئ القيس للثأر ق ٢ ص ٧٤٠ ـ ١.

(٣) ق ٢ ص ١٠٢١ ـ ٢.

(٤) ق ٢ ص ٩١٧ ـ ٨.

(٥) انظر مثلاً ق ٢ ص ٧٥٣، ٩٨٨، ١٠٠٧.

(٦) انظر ق ٢ ص ١٠٠٦، ٧٥٠.

(٧) ق ٢ ص ٨٧١، ٢.

(٨) ق ٢ ص ٨٩٥.

(٩) ق ٢ ص ٤٥، ١٠١، ١٥٤.

ويأخذ عن أبيه محمد بن السائب الكلبي برواية ابنه هشام، أو بالأخذ عنه مباشرة «قال الكلبي»[١] وبهذا يؤكد وجود كتاب لمحمد بن السائب في الأنساب؛ وهو يأخذ عنه أحيانًا دون إشارة واضحة، مثل تعقيبه: وقال غير الكلبي[٢] ويبدي تفضيله له حين يقول: «وقال غير الكلبي... وقول الكلبي أثبت..»[٣].

وإذا كان البلاذري في فترة ما قبل الإسلام يعتمد على روايات فردية، فإنه في الفترات الإسلامية يستند في الأساس في أخباره إلى مصادر متعددة، فيبدأها بـ (قالوا)، تعضدها روايات فردية مسندة[٤]. ونكتفي بالتمثيل من السيرة. ففي حين يعتمد الطبري على سيرة ابن إسحق، فإن البلاذري يعتمد بالدرجة الأولى على الواقدي وتلميذه محمد ابن سعد، إضافة إلى رجوعه إلى مؤسس مدرسة المغازي (الزهري ٨٥ رواية، وعروة ابن الزبير حوالي ٤٠ رواية)، أما ابن إسحق فيرجع إليه بقدر متواضع ٤٣ رواية). وكمثل لذلك ننظر إلى أخباره عن بدر لنرى أن صلب معلوماته يرد تحت: «قالوا» (٢٨٨ ـ ٩٠، ٢٩١ ـ ٢، ٣٠٤ ـ ٥). وبجانب ذلك ترد أخباره عن الواقدي (٢٩٤ ـ ٨، ٢٩٨ ـ ٣٠٢، ٣٠٥ ـ ٣٠٨) ويأخذ الأخبار عن ابن سعد مباشرة، كما أن جلّ أخبار الواقدي يرد في حديث ابن سعد، وبعضها بالنقل من كتبه: «قال الواقدي» (ص ١١٢ و٢٩٢ وبعدها، ص ٢٩٨ وص ٣٠٥ وبعدها) وهو يتم هذا بروايات فردية مسنده عن محدّثي المدينة ورواتها.

يبدو أن البلاذري توسع في مفهوم «الإشراف»؛ فهو لا يقتصر على من يأخذ شرف العطاء، ولا على من ينتسب إلى أشراف القبائل، كما أنه لا يقتصر على من سجل في ديوان المقاتلة الذي لم يعد يشمل الأجزاء من العرب في الأمصار، من أيام المروانيين، بل إنه شمل هؤلاء جميعًا، وانتبه بصورة خاصة إلى من صار له دور في الحياة العامة السياسية والإدارية والفكرية (الشعراء خاصة).

---

(١) ق ٢ ص ٣٤، ٦٦.

(٢) ق ٢ ص ٨١٩.

(٣) ق ٢ ص ٨٢٧.

(٤) انظر ج١ ـ تحقيق محمد حميد الله، وإليه تشير الأرقام التالية ـ ص ٢٢٥ وما بعدها.

وهـو علـى صلته بالعباسيين يحاول أن يكون موضوعيًا؛ ولعل صلته هذه أفادته في الاطـلاع علـى روايـات داخلية عن الدعوة العباسيـة، وعـن الفترة الأولى، وفي الإفادة من الدواوين. وهو على العموم محايد متزن. وهو في الأنساب يعبّر عن نظرة اجتماعية عربية إلى دور الأشراف العرب في تاريخ الأمة، كما يعبّر عن اتصار خبراتها وسيرها.

* * *

ابن خلدون والعرب
مفهوم الأمة العربية[1]

تدعو فترات القلق والتحول إلى وقفة مراجعة وفحص للذات وتشعر بجدوى العودة إلى التراث، فقد يكون فيه ما يفيد في توضيح المسيرة وفي التطلع إلى المستقبل. وقد كان نصيب ابن خلدون وافرًا نسبيًا من الدراسات، ولعل ذلك يعود لدوره الواضح في خط المراجعة وفحص الذات.

وأية دراسة لابن خلدون حريّة بأن تلاحظ أمرين: أولهما: أن ابن خلدون استوعب التراث العربي الإسلامي وتمثله. والثاني: أنه ابن عصره القلق، اكتوى بمشاكله وحاول أن يفهمه وأن يعي التحولات التي أدت إليه.

وابن خلدون (٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م - ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) مؤرخ أولاً، يبدأ بتعريف التاريخ ويندد بقلة النقد فيه وضعف أسلوبه لدى أسلافه ليضع قواعد النقد الدقيق؛ فرأى أن أسلوب الجرح والتعديل في نقد الرواة لا يكفي للتوثق من من الروايات فاهتدى إلى مقياس خارجي هو قانون المطابقة[2] وهذا يقوم على مراعاة أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران. وتوصل إلى «علم مستقل بنفسه». . هو «العمران البشري والاجتماع الإنساني و. . . ما يلحقه من العوارض والأحوال»[3].

لاحظ ابن خلدون انقلاب أحوال المغرب في أواخر المئة الثامنة. وأثر الطاعون

---

(١) نشر البحث في مجلة «المستقبل العربي» العدد (٦١) م ٣ سنة ١٩٨٤م، أصدار مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

انظر: ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨م. محمد محمود ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون، القاهرة، ١٩٨٢م. و Mohammad Talbi: Ibn Khaldun. Encyclopaedia of Islam (New edition).

(٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، بيروت، طبعة بولاق بالأوفست، ١٩٧١م. ج١: المقدمة، ص ٣ - ٤ و٢٩ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٧.

الجارف في أواسط تلك المئة مما أدى إلى انتقاص عمران الأرض في المشرق والمغرب، ولعله أدرك أفول الحضارة الإسلامية، فقال: «وإذا تبدلت الأحوال فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث، فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها»[١].

وهكذا حاول ابن خلدون أن يضع نظرية شاملة لفهم نشأة المجتمعات وتطورها، المجتمعات التي عرفها، وأميز ما فيها أنه نظر إليها نظرة متكاملة من النواحي الاجتماعية والاقتصادية، والثقافية.

وقد قسّم ابن خلدون تاريخه (العبر) إلى ثلاثة كتب: الأول هو «المقدمة» ومقدمته الحقيقية هي التمهيد (في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لمغالط المؤرخين)، والكتاب الثاني في أخبار العرب منذ بدء الخليقة إلى زمنه مع الإلماح إلى بعض من عاصرهم من الأمم، والكتاب الثالث في أخبار البربر ومن إليهم[٢].

وإذا كان الكتاب الأول في فلسفة التاريخ ـ والاجتماع ـ فإن كتابيه الثاني والثالث في التاريخ. لذا وصف الكتاب الأول بأنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال[٣]، في حين أنه في بقية مؤلفه يتمثل الفكرة التاريخية الإسلامية التي ترى الهدف من التاريخ «فائدة الاقتداء لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا»[٤]. وهو مفهو يتفق في الأساس مع وجهة الطبري (الذي أفاد منه ابن خلدون في تاريخه) في الغرض من الكتابة التاريخية.

ويحسن أن نتذكر هذا التمييز الذي وضعه ابن خلدون بين فلسفة التاريخ في «المقدمة» وبين التاريخ في بقية الكتاب. ولكن يصعب قبول المفهوم السائد بأن تاريخ ابن خلدون لا صلة له بما جاء في المقدمة أو أنه تاريخ لا يختلف عن غيره. فعلم العمران عنده هو مدخل منهجي لمعرفة التاريخ على حقيقته. إذ تتمثل نظرته إلى أهمية

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص ٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٩.

(٤) المصدر نفسه: ص ٧.

مراعاة طبيعة العمران في كتابته لتاريخه، فقد أراد أن يقتصر ابتداء على تاريخ المغرب «وأحوال أجياله وأممه وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأممه، وأن الأخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريد منه»[١]. أي أنه لا يرى فيما كتب في تاريخ المشرق الكفاية بل يرى أهمية الاطلاع على أحواله، وقد تحقق له ذلك حين رحل إلى المشرق[٢] واجتلى أنواره ووقف على آثاره ودواوينه وأسفاره واطلع على أحواله. وهي نظرة لها سابقة عند المسعودي كما يقرر ابن خلدون[٣].

ومن المتعذر أحيانًا فهم تفكير ابن خلدون (التاريخي) بالاقتصار على المقدمة، فقد أورد الكثير من الأمثلة التاريخية في المقدمة ليوثق نقده، كما أنه أورد في المقدمة من دور العصبية أساساً لتوضيح الفتنة الكبرى ولتطور مؤسسة الخلافة بعدها حتى تدهور السلطة العباسية.

كما أن فهم نظرته للأمة، وبالأخص الأمة العربية، لا يتضح دون الإفادة من تاريخه، فالتاريخ بنظره «يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياساتهم»[٤]. فلئن ركز الطبري على تاريخ الرسل والملوك، فقد أضاف ابن خلدون تاريخ الأمم.

والأمة عند ابن خلدون ترد بمفهوم بشري في تصنيفه للبشر (في تاريخه) وفي إطار تحليله لطبيعة العمران في (مقدمته)، ويميزها عن الملة التي تجمعها رابطة الدين أساسًا. وهذا لا ينفي استعمالات قليلة لكلمة «الأمة» إشارة إلى الأمة الإسلامية[٥].

وهو يعطي الانطباع في مقدمته بأن مفهوم الأمة واضح لا يحتاج إلى تحديد. ولكنه من ناحية أخرى يشعر بأن مقومات الأمة نسبية وتحتاج إلى تحليل ومتابعة. ويلاحظ ابن خلدون اختلاف الأمم في السمات والشعائر (الخصائص) ويورد رأي

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص ٢٧.

(٢) وذلك في ٧٨٤ ـ ٨٠٨هـ / ١٢٨٢ ـ ١٤٠٦م.

(٣) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص ٢٧.

(٤) المصدر نفسه: ص ٧.

(٥) المصدر نفسه: ص ٢٥ و١٧٩.

النسابين في أن ذلك يعود لاختلاف الأنساب، ولكنه يرفض هذا المفهوم ليقرر أن تميز الأمة قد يكون بالنسب مرة كما للعرب والفرس، ويكون بالجهة (البيئة) والسمة كما للزنج والصقالبة، أو يكون بالعوائد والشعائر (الخصائص) والنسب كما للعرب، أو يكون بغير ذلك[1].

وهكذا يورد النسب، والسمة (الصفات الجسمية) والبيئة وما يتصل بها من أسلوب المعاش، والعوائد والخصائص، روابط منفردة أو مختلطة ولكنه لا ينوه باللغة في هذا التعداد، وإن أشار إليها وتوسع في الحديث عنها في مواضع أخرى من المقدمة وكذا في التاريخ، وابن خلدون لا ينظر للموضوع نظرة أفقية أو راكدة، بل يلاحظ طبيعة العمران والتحول في حياة المجتمعات، وبضوء ذلك يتابع دور وتطور ما يمكن اعتباره بنظره مقومات الأمة.

ولتحديد مفهوم الأمة بصورة أوضح، يحسن قبل مناقشته أن نحدد مفهومه لمصطلح «الجيل»، فهو يستعمل كلمة «الجيل» بالمعنى المألوف أي «عمر شخص واحد من الوسط» ويوازيه بأربعين سنة[2]، كما يستعمله بمعنى الأمة في مرحلة حضارية ـ مثل جيل البدو وجيل الحضر ـ. يقول: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش»[3]. ويستعمله بمعنى طبقة من (طبقات العرب) في التاريخ فيعتبر قيام مضر بداية جيل جديد في تاريخ العرب ليشير إلى التبدل الكبير فيه بقيامها. يقول: «حتى إذا وقع في العالم تبدل كبير من تحويل ملة أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته فحينئذٍ يخرج من ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل كما وقع لمضر حين غلبوا الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي العالم»[4]. وحين يستعرض في تاريخه طبقات العرب في التاريخ من عاربة ومستعربة وتابعة للعرب

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص ٧٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٤٢ ـ ١٤٣، يقول: «إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين سنة الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته». ص ١٤٢.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٠١.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٢٢.

ومستعجمة، يختم حديثه عنهم قائلاً: «فهذه أجيال العرب من بدء الخليقة لهذا العهد»[١]. ومع ذلك فقد يستعمل الجيل مرادفًا للأمة ولكن بشكل لا يختلط بالمعنى العام، مثل: «اعلم أن العرب منهم الأمة الراحلة الناجعة أهل الخيام مسكنًا لهم والخيل لركوبهم والأنعام لكسبهم»[٢]. وهكذا يميز ابن خلدون بين الأمة، وهي مستمرة، وبين الجيل وهو مرحلي في مسيرة الأمة.

وابن خلدون في حديثه عن العرب يعتبرهم أمة لها روابط أو مقومات. ومع أن هذه الفكرة تمثلت في الفكر العربي الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري وتركزت حول اللغة والطباع والسجايا، إلا أن ابن خلدون نظر إليها نظرة تاريخية وتتبع روابطها في إطار التطورات التاريخية (سياسية، اجتماعية، اقتصادية) وقدم نظرة شاملة.

يرى ابن خلدون أن الأمة تتكون من شعوب وقبائل، يذكر بذلك بالآية الكريمة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ . . . ﴾[٣]. وهو في حديثه عن العرب كأمة يتابع سيرتها التاريخية، فيقسم العرب إلى طبقات حسب تتابعهم على مسرح التاريخ ـ العرب العاربة[٤] أو البائدة، والعرب المستعربة (من حمير وكهلان ومن إليهم) والعرب التابعة للعرب (أولاد إسماعيل). وهو في ذلك لا يخرج عن نظرة النسابين العرب عامة وتقسيماتهم، ليضيف العرب المستعجمة كما يصف عرب العصر[٥].

وهو في حديثه عن العرب يبدأ بجيل البدو، ويستعمل كلمة (العرب) في الغالب مرادفة له. يقول في تاريخه: «وهذا معنى العرب وحقيقتهم إنه الجيل الذي معاشهم في كسب الإبل والقيام عليها وارتياد المراعي وانتجاع المياه والنتاج والتوليد وغير ذلك من مصالحها. وتكونت على ذلك طباعهم فلا بد لهم منها ظعنوا أو أقاموا، وهو

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج٢.ص ١٦.
(٢) المصدر نفسه: ص ١٥.
(٣) القرآن الكريم، سورة الحجرات: الآية ١٣.
(٤) مثل عاد وطسم وجديس وعبل وحزم وحضرموت وثمود والعمالقة.
(٥) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج٢ ص ١٥ ـ ١٦.

معنى العروبية»[1].

وهو جيل العصبية أو (العصبيات)، وهذه تقوم على النسب، يقول: «إن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة»[2].

وبالعصبية يكون التعاضد والتناصر وهي أساس الشوكة، يقول: «ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نعرة كل واحد على أهل نسبه وعصبيته أهم»[3].

والغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك[4]. فيقول: «إن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه»[5].

وهو يرى مجال الخلافات بقيام عصبيات (قبلية) متعددة، لذا «فلا بد من عصبية أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبيرة، وإلا وقع الاختراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع»[6].

وأهم من ذلك أنه يرى «أن الدعوة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي هو في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فلا يقف شيء أمامهم»[7]. ويقول: «فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص ٥ ـ ٦. ولكنه يستعملها أحيانًا ليشمل البدو وأهل القرى أو الحضر وحدهم..

(٢) المصدر نفسه، ج١، المقدمة، ص ١٠٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩، و١١٢.

(٤) ويقول: «فلا بد في الرئاسة على القوم من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة»، المصدر نفسه، ص ١١١، ١١٧.

(٥) المصدر نفسه: ص ١١٧.

(٦) المصدر نفسه: ص ١١٧، و١٢٠.

(٧) المصدر نفسه: ص ١٣٢.

التغلب والملك»[1].

وإذا كان جيل العرب (البدو) هو جيل العصبية فإن هذه تحولت بتأثير الإسلام ولفترة، إلى عصبية إيجابية جامعة نهضت بالفتوح وبقيام الدولة. وعلى كل فإن أية دعوة من الدين أو الملك لا تنجح إلا بشوكة عصبية جامعة تظهرها وتدافع عنها[2]. الدعوة الدينية لا يتم التسليم بها إلا بالعصبية وذلك لأن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»، ويورد الحديث: «ما بعث الله نبيًا إلا في منعة من قومه»[3].

وهكذا فابن خلدون في حديثه عن العصبية الجامعة يعيد تفسير مفهوم العصبية ليجعلها إيجابية ومقبولة من وجهة إسلامية. وقد وجد ابن خلدون من ناحية أخرى في طبيعة عصبية البداوة، وبعد الفتوح وهدوء وهج الدعوة، سببًا رئيسيًا للفتنة الكبرى ثم تحول الخلافة إلى ملك.

ثم يتابع ابن خلدون في تحليله التحولات التي ترافق السلطان بعد قيام الدولة وتتبع الصلة بين السلطان والعصبية والتحول الحضاري ليفسر تدرج الدولة نحو الانهيار، ولكن هل يعني كل هذا وما يرافقه من تجزئة زوال الأمة؟ يبدو أن ابن خلدون يرى أن كيان الأمة وحريتها يكونان بوجود الدولة[4]. ولكنه لا يقرن الأمة بالدولة بل يرى أن قيام الملك مقترن بوجود عصبية جامعة، إذ يعقد فصلاً في: «إن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عوده إلى شعب آخر ما دامت العصبية لهم» ويستشهد بما حصل للعرب في تاريخهم بالإشارة إلى ملك عاد ثم ثمود والعمالقة وحمير، ثم مضر[5]. وبعد هذا فإن زوال العصبية من الأمة ـ أي العرب ـ يؤدي إلى زوال السلطان عنهم ولكنه لا يعني زوالهم كأمة، كل هذا يشير إلى أن الدولة ليست شرطًا في تكوين الأمة، بل هي مظهر لوجود عصبية فعالة في شعب أو قبيلة منها.

ونظرة ابن خلدون الشاملة توجب الإشارة إلى أكثر من عامل في تكوين الأمة،

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص ١٢٧.

(٢) ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون، ص ٥٠.

(٣) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج١ المقدمة، ص ١٣٣.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٥) المصدر نفسه: ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

فهو يلاحظ ابتداء أثر البيئة الطبيعية في كسب المعاش وفي أسلوبه، وفي الألوان والسمات (أو الصفات) وفي الأخلاق والعوائد، بل ويمتد أثرها إلى الشؤون الدينية[1]. وقد تحدث المسعودي قبله عن أهمية العوامل الجغرافية في التاريخ ولاحظ أن السمات الطبيعية والإمكانيات الفكرية تتأثر بالأوضاع الجغرافية وأعطاها الأثر الأول في الشيم والخلق. ولكن ابن خلدون ينتقده بأنه مجرد ناقل لآراء جالينوس ويعقوب الكندي..

ومع أن هذه الفكرة ليست جديدة في الفكر العربي الإسلامي إلا أنها تكتسب شمولاً لدى ابن خلدون وعمقًا في تطبيقها على البدو في نمط معاشهم وفي طباعهم وعوائدهم في نظرتهم إلى السلطة وفي لغتهم ونظرتهم إلى الدين[2].

ومع أن أثر البيئة الطبيعية يتماثل بالنسبة للبدو من عرب وغيرهم، إلا أن التركيز على العرب واضح، لأنهم بدو الجمال وهم أشد بداوة وأبعد نجعة من بدو الماشية وأعرق[3]. ومع أنه توسع في توضيح نمط حياة البدو وطباعهم ومفاهيمهم، إلا أنه لم يغفل أثر تبدل البيئة الطبيعية على من انتقل منهم إلى التلال والسهول الخصبة، بل إنه تناول بعناية أثر الاستقرار والتحضر عليهم[4]. وهكذا تبدو أهمية البيئة في طبيعة الأمة وخصائصها.

ويلاحظ ابن خلدون أن النسب يمكن أن يكون الرابطة الأساسية في تكوين الأمة. وهو يراه كذلك بالنسبة لجيل العرب (البدو). ويذهب إلى «أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم»[5]. فطريقة عيشهم ووجودهم في القفر تمنع من مجيء الآخرين إليهم وتمنع من اختلاط أنسابهم وفسادها، فهي لا تزال بينهم «صريحة محفوظة». ويستشهد على ذلك بأنساب مضر حين كانت بدوًا وبعيدة عن أرياف الشام والعراق[6]، بل إن الوحدة الاجتماعية السياسية لدى البدو،

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص ٦٩ ـ ٧٤ و١٠١ ـ ١٠٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٠١ ـ ١٠٢ و١٠٤ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٢٥ ـ ١٢٧.

(٤) المصدر نفسه: ١٠٥ و١٠٩ ـ ١١٠.

(٥) المصدر نفسه: ص ١٠٩.

(٦) المصدر نفسه: ص ١٠٩.

وهي القبيلة، تقوم على ذلك. وهو يعقد فصلاً «في أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية، وذلك طبيعي لأن النسب قاعدة العصبية والصلة بينهما عضوية، والبدو لا تشتد شوكتهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد»[1].

ولكن مفهوم النسب عنده (وما يتبعه من عصبية) لا يعني دائمًا التدقيق في تناسل المجموعة القبلية من أب واحد، بل قد يحصل تداخل في الأنساب في القبيلة الواحدة، ويبقى الشعور بالقرابة والالتحام بالنسب قائمًا.

وهو هنا يكتفي بالشعور بالانتماء الواحد، ويبين أن مثل هذا التداخل في الأنساب يحصل بطرق مختلفة: بالحلف، أو الولاء، أو الالتحاق، أو الادعاء بقرابة، وفي هذه الحالة يكتسب الفرد أو الجماعة النسب الجديد وتنطبق عليهم الالتزامات القبلية من النصرة والقوة وحمل الديات وسائر الأحوال. وهكذا يتحمل الفرد (أو الجماعة) مسؤوليات النسب وثمرات العصبية الجديدة. وقد يتناسى النسب الأول لهؤلاء الملتحقين بطول الزمن ولا يعرفون إلا بنسبهم الجديد[2].

وهو في نظرته الشاملة يلاحظ أثر البيئة على الأنساب، ففي حين يجدها صريحة عند البدو الرحل قبل الإسلام، يلاحظ أن العرب الذين «كانوا بالتلول وفي معادن الخصب للمراعي والعيش» من حمير وكهلان[3]، «اختلطت أنسابهم وتداخلت شعوبهم، ففي كل واحد من بيوتهم من الخلاف عند الناس ما نعرف»، وهو يشير بذلك إلى أهل الأرياف[4].

وبعد هذا يقرر ابن خلدون أن هذه الظاهرة استمرت في الإسلاف فيقول: «وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قومٌ بآخرين في الجاهلية

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ١٠٨ و١١٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٠٩ ـ ١١٠، ويقول: «اعلم أن من البين أن بعضًا من أهل الأنساب يسقط إلى نسب آخر بقرابة إليهم، أو حلف أو ولاء، أو لقرار من قومه بجناية أصابها، فيدعي بنسب هؤلاء ويعد منهم في ثمراته من النعرة والقود وحمل الديات وسائر الأحوال، ثم إنه قد يتناسى النسب الأول بطول الزمان ويذهب أهل العلم به فيخفى»، ص ١١٠.

(٣) مثل لخم وجذام وغسان وطي وقضاعة وإياد.

(٤) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج١ : المقدمة ص ١٠٩.

والإسلام»[١]. وبذلك يقرر ابن خلدون ما حصل في التاريخ العربي في فترة مبكرة من تداخل في الأنساب لظروف سياسية أو اجتماعية، كما يبدو من كتب الأنساب، ولكن يبقى النسب في هذه الفترة مفهومًا أساسيًا عنده، مع التفاته إلى التمييز بين الأنساب الصريحة المحفوظة والأنساب التي تداخلت في فترة ما.

وجاء استقرار العرب في الأمصار (بعد الفتوح) في صدر الإسلام بتطور جديد يثير أهمية الاختلاط كما يثير أهمية المواطن. فقد لاحظ ابن خلدون بنظرة المؤرخ المدقق، مع الاستقرار، تطورًا تجاوز الروابط القبلية التقليدية، فمع بقاء النسب رابطة في الأمصار، تكون تلاحم بينهم يشدهم إلى بعض، وحصل انتماء جديد إلى المواطن حتى عرف أهلها بهذه النسبة الجديدة، «وصارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم»[٢].

وحين ندرس الأوضاع الجديدة في صدر الإسلام نلاحظ أن رابطة المصر اتخذت أهمية تجاوزت الروابط القبلية المألوفة إذ تكون لدى قبائل المصر الواحد شعور بوجود مصالح وروابط مشتركة هي أوثق من الصلات بين عشائر القبيلة الواحدة الموزعة بين مصرين وأكثر حتى أن مواقف عشائر قبيلة واحدة من السلطة كانت تختلف من مصر لآخر حسب مصالحها في مصرها[٣]. بل إن الصراع المسلح بين مقاتلة الأمصار (كما في صفين) كان يجري على أساس مواجهة كل قبيلة لأختها في الجانب المقابل.

وابن خلدون لا يلتفت هنا إلى الفوارق بين الأمصار، بل إلى أثر التوطن في مصر واحد على قبائله من حيث التلاحم والانتماء الجديد. ولكن هل يعني هذا أن ابن

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص ١١٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ١١٠، «وقد كان وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المواطن، فيقال: جند قنسرين وجند دمشق وجند العواصم، وانتقل ذلك إلى الأندلس، ولم يكن لاطراح العرب أمر النسب، وإنما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح حتى عرفوا بها وصارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم».

(٣) يقول: «وأهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصهر يجذب بعضهم بعضًا إلى أن يكونوا لحمًا لحمًا وقرابة قرابة. ويجد بعضهم من العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله»، المصدر نفسه: ص ٣١٥ ـ ٣١٦.

خلدون اعتبر الوطن عنصرًا في تكوين الأمة؟ لا يبدو ذلك. فالبدو مثلاً في تحليله «ليس لهم وطن يرتافون منه ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار إليهم على السواء»[١]. ولكن الاستقرار يفضي إلى تكوين مواطن جديدة للحضر. ومع أنه يلاحظ أثر الظروف الجديدة على المعاش والعوائد، فإنه يتحدث عن «مواطن» لا عن «وطن» بالمعنى العام وهذه تشكل «علامة زائدة على النسب» في كل مصر، فهي صفة تخصيص ولا تضفي صفة الشمول[٢].

وإذا بقي النسب أساسًا في هذه المرحلة، فهل يستمر كذلك مع تطور المجتمع؟ إن ابن خلدون يضع تحليلاً عامًا يصدق على العرب خاصة. وذلك أن أثر الأنساب يضعف تدريجيًا مع التدرج في الحياة الحضرية، فحياة التحضر والاختلاط بالأعاجم خاصة تؤدي بالتدريج إلى اختلاط الأنساب ويتسع ذلك حتى ينتهي إلى وضع تفسد فيه الأنساب بالجملة، فتتلاشى القبائل وتندثر العصبية[٣].

وهكذا يعطي ابن خلدون النسب أهمية في مراحل معينة ولكنه لا يراه رابطة دائمة في جميع الأحوال. وكأنه يقرر هذا النسب رابطة في فترة من حياة العرب، فترة البداوة، ولكنه يختلط في الحواضر بل ويتعرض للجهل والخفاء، كما قال في تاريخه[٤].

وهذا التطور لا يعني فقدان هوية الأمة، بل هي موجودة ولكنها تتطور في أوضاعها وروابطها. وتلاشي القبائل في هذه الحالة هو مرحلة جديدة في تطور سبقته خطوة أولى هي اختلاط القبائل ببعضها (ثم مع الأعاجم) في الأمصار. وليت ابن خلدون التفت إلى أثر التطور الاجتماعي الاقتصادي، وأثر الإسلام في هذا التحول.

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص ١٢٢، وهذا طبيعي فهم في حالة ترحل ولا يقفون في غزوهم وفي تغلبهم عند حد، وانظر: ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٣) يقول: «ثم ومع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم فسدت الأنساب بالجملة وفقدت ثمرتها من العصبية فاطرحت ثم تلاشت القبائل ودثرت فدثرت العصبية بدثورها وبقي ذلك في البدو كما كان» المصدر نفسه: ص ١٠٩.

(٤) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج٢: ص ٢٧ ـ ٢٨.

وهذا يدعو إلى النظر إلى رابطة أخرى شاملة للأمة وهي اللغة ويبدو أن ابن خلدون في دراسته للعرب، يوجه عناية خاصة إلى دور اللغة العربية والتي تتبع الصلة بين الوضع العام للعرب (سياسيًا وحضاريًا) وبين اللغة العربية. ويتمثل هذا في تناوله لها في تاريخه ومقدمته.

فهو يرجع لفظة (عرب) ابتداء، إلى اللغة العربية ويقرنها بالإبانة والإفصاح، إذ يقول: «إن العرب لم يزالوا موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام، ولذا سموا بهذا الاسم، فإنه مشتق من الإبانة لقولهم: أعرب الرجل عما في ضميره إذا أبان عنه»[(١)].

وابن خلدون في تصنيفه للعرب إلى طبقات أو أجيال في التاريخ يستند أصلاً إلى اللغة العربية. فهو يتحدث عن الجيل الأول، العرب العاربة (أو البائدة) ليبين أنهم سموا بذلك لرسوخهم في العروبية أو لإبداعهم لها[(٢)]. ويقول في مكان آخر: إن العربية لهم بالأصالة فسموا العاربة «لما كانوا أقدم الأمم فيما يعلم جيلاً كانت اللغة العربية لهم بالأصالة وقيل العاربة»[(٣)].

ثم يتحدث عن الجيل الثاني، بعد ذهاب العرب العاربة، ويسميهم العرب المستعربة من اليمنية (من حمير وكهلان وأعقابهم من التبابعة وما إليهم من العرب المستعربة). ويوضح أن قحطان أبا اليمن كلها كان أول من تكلم العربية[(٤)]، أخذها عن العرب العاربة، فإذا كانت العربية للعرب العاربة أصالة، فهي للمستعربة بالأخذ عن أولئك[(٥)]. وهو مع إشارته إلى قرابة (في النسب) بين العرب العاربة والمستعربة، إلا أنه

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص ٩ و١٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٩، يقول: «وسمي أهل هذا الجيل من العرب العاربة، إنما بمعنى الرساخة في العروبية.. أو بمعنى الفاعلة للعروبية والمبتدعة لها، بما كانت أولى أجيالها».

(٣) انظر: المصدر نفسه: ص٤٦ ـ ٤٧.

(٤) يرى المسعودي أن يعرب بن قحطان هو أول من تعرب لغويًا، انظر: علي بن الحسين بن علي أبو الحسن المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٥) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج٢، ص ٤٦ ـ ٤٧، «ويقال إنه [قحطان] أول من تكلم بالعربية ومعناه من أهل هذا الجيل الذين هم العرب المستعربة من اليمنية، وإلا فقد كان للعرب جيل آخر وهم العرب العاربة، ومنهم تعلم قحطان تلك اللغة العربية ضرورة.. وكان بنو قحطان هؤلاء معاصرين لإخوانهم من العرب العاربة ومظاهرين لهم على أمورهم».

يرى العربية الأساس في النسبة، إذ يقول: «وإنما سمي أهل هذه الطبقة بهذا الاسم لأن السمات والشعائر العربية لما انتقلت إليهم ممن قبلهم اعتبرت الصيرورة بمعنى أنهم صاروا إلى حال لم يكن عليه أهل نسبهم، وهي اللغة العربية التي تكلموا بها». ومع أنه يقرن السمات والخصائص باللغة العربية هنا، فإنه يعتبرها تالية للغة.

ثم يتناول الجيل الثالث من العرب، أولاد إسماعيل، ويسميهم «العرب التابعة للعرب»(١)، فيشير إلى خروج إبراهيم إلى الحجاز، وتخلف ابنه إسماعيل مع هاجر أمه بالحجر قربانًا لله، ومرور رفقة من جرهم بهم «فخالطوهم ونشأ إسماعيل بينهم وربي في أحيائهم وتكلم لغتهم العربية بعد أن كان أبوه أعجميًا». وعظم نسله وكثروا وتكون جيل منفرد «من ربيعة ومضر ومن إليهم من إياد وعك وشعوب نزار وعدنان وسائر ولد إسماعيل وهم العرب التابعة للعرب»(٢). ثم يوضح الاسم بالاستناد إلى اللغة العربية فيقول: «ولما لم يكن لهم أثر في إنشاء العروبية كما للعرب العاربة، ولا في لغتها عنهم كما في المستعربة، وكانوا تبعًا لمن تبعهم (لعلها سبقهم، أي المستعربة) في سائر أحوالهم استحقوا التسمية بالعرب التابعة»(٣).

وابن خلدون في تفسيره لعروبة العدنانية يأخذ بمفهوم ورد عند الكتاب ابتداء بالجاحظ(٤)، وهو بذلك يعبر عن نظرة عربية برزت بعد العصر العباسي الأول، ترى في اللغة أساس العروبة. وهي نظرة إسلامية في الأساس، تجد أصولها في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف(٥)، حيث النسبة إلى العربية، وهي نظرة تخالف النظرة القبلية

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص ٢٣٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٦ و٣١١.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٣٩.

(٤) يقول الجاحظ: «وقد جعلوا إسماعيل، وهو ابن أعجميين، عربيًا لأن الله تعالى فتق لهاته بالعربية البينة على غير التلقين والترتيب ثم فطره على الفصاحة العجيبة على غير النشوء والتقدير، وسلخ طباعه من طبائع العجم... ثم حباه من طبائعهم ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم، وطبعه من كرمهم وأنفتهم وهممهم على أكرمها وأمكنها وأشرطها وأعلاها.. فكان أحق بذلك النسب وأولى شرف ذلك الحسب»، انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، ج١، «مناقب الترك» ص ٣١.

(٥) جاء في الحديث، «أيها الناس إن الرب واحد والأب واحد، وليست العربية بأحدكم من أب=

التي تعتبر النسب الرابطة الأولى كما كانت نظرة القبائل في صدر الإسلام، وقد تراجعت النظرة القبلية واستقرت النظرة الجديدة نتيجة التحولات الاجتماعية والفكرية التي تلت الاستقرار والتطور الحضري ونتيجة رسوخ المفاهيم الإسلامية.

ولا يقف ابن خلدون هنا، بل يسمى عرب عصره بالعرب المستعجمة بسبب ما تعرضت له العربية (في التخاطب) من فساد نتيجة الاستقرار والاختلاط وتراجع السلطان العربي فيقول: «ولما كانت لغتهم مستعجمة على اللسان المضري الذي نزل به القرآن، وهو لسان سلفهم سميناهم لذلك العرب المستعجمة»[1].

وهكذا تتخذ اللغة العربية عند ابن خلدون دورًا أساسيًا ومتصلاً في تكوين العرب، بل هي المقوم الأول. ويلاحظ أن اللغة عنده ليست مفردات وحسب، بل ثقافة ونظرة إذ يقرن بها الخصائص والسمات[2].

ولا يقتصر ابن خلدون على ذلك، بل يحاول تتبع الصلة بين مسيرة العرب التاريخية وبين تطور وضع اللغة العربية. وهذا يثير السؤال: هل كان دور اللغة العربية مرحليًا أم أنها بقيت رابطة دائمة؟

يلاحظ ابن خلدون أن العربية هي لغة البدو والحضر على السواء ولكن «لغة البدو من العرب.. أعرق في العروبية»[3]. وهو في دراسته لوضع اللغة العربية يبدأ بأن العرب لهم لغة أصيلة هي لسان مضر، وهي لغة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. ويتابع بنظرة المؤرخ ما حصل للسان العربي بالاستقرار فيرى بعد الفتوح والاستقرار في الأمصار طابعًا للغة (لهجة) كل مصر، إذ يتحدث عن لغات أهل الأمصار «ويقدر أن طبيعة التوطن أو المجموعات القبلية في كل مصر تكسب هذه اللغات صورتها إذ تكون بلغات الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو بعبارة أخرى لغات

= وأم، وإنما العربية اللسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربي»، أبو القاسم علي بن الحسن ابن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، هذبه ورتبه عبد القادر بدران، ص ١٨٩.

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج٢، ص ١٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ج١: المقدمة، ص ٣١٧.

القبائل الغالبة في كل مصر»[1]. ويبقى مع كل هذا لسان مضر هو لسان الأمصار عامة. وهو رأي سبق إليه الجاحظ.

ويلاحظ ابن خلدون نقطة أساسية، هي ارتباط العربية بالإسلام ارتباطًا محوريًا. فيبدأ ببيان أثر الإسلام في انتشار العربية. فالدين إنما يؤخذ من الشريعة، «وهي بلسان العرب لما أن النبي ﷺ عربي»، ودخول الدين يوجب تعلمها «فوجب هجر ما سوى اللسان العربي من الألسن في جميع ممالكها»، وهذا يعني انتشار العربية بانتشار الإسلام.

ويشير إلى الترابط بين الإسلام والعروبة من جهة ثانية، إذ يبين أن العربية لسان العرب، هم القائمون بالدولة الإسلامية، وهكذا أكد سيادة العربية. يقول: «فلما هجر الدين اللغات الأعجمية، وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربًا، هجرت كلها (أي اللغات) في جميع ممالكها لأن الناس تبع للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب»[2]. ونتج عن ذلك أن «هجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك، وصار اللسان العربي لسانهم حتى رسخ ذلك لغة في جميع أقطارهم». وهذا تحليل سليم في الأساس وإن كان لا يخلو من تبسيط، وهو يصدق على الأقطار الإسلامية حتى القرن الرابع الهجري، إذ كانت العربية لغة العلم والثقافة لجميع شعوب دار الإسلام.

ثم يلاحظ ابن خلدون ظهور عوامل سلبية بالنسبة لسلامة اللغة وانتشارها. فهو يحلل أثر التحضر والاختلاط بالأعاجم في فساد العربية ويتتبع ذلك تاريخيًا. وهذا ينصرف إلى لغة التخاطب أصلاً، حتى ظهر ما يسميه «لسانًا حضريًا» في الأمصار كافة. وهي ظاهرة تكونت بعد فترة طويلة فقد بدت بوادرها الأولى في صدر الإسلام في حركات الأعراب، وأدت إلى وضع علم النحو أو صناعة العربية[3] وبانت أولياتها البسيطة في لغات الأمصار، ثم تعرضت أحكامها للفساد تدريجيًا بالاختلاط المتصل

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص ١١٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣١٧.

(٣) المصدر نفسه: ص ٤٨٨ ـ ٤٨٩.

بالأعاجم ـ البربر في إفريقية والمغرب، وفارس والترك في المشرق، وعجم الجلالقة والإفرنج في الأندلس. وصار لأهل هذه الأقاليم «لغة أخرى تخالف لغة مضر، ويخالف بعضها بعضًا وكأنها لغة أخرى»[١].

وناحية ثانية، هي أن العربية أخذت بالتراجع في فترة تدهور السلطان العربي وغلبة الأعاجم. ولعل ابن خلدون لاحظ قيام الفارسية الجديدة في الكتابة في المشرق (في القرن الرابع الهجري) بظهور الإمارات الفارسية، كما لاحظ أن لغات الشعوب الأخرى بدأت تؤثر في الحياة العامة أيام سيطرة البويهيين والسلاجقة في المشرق وزناتة والبربر في المغرب، فأدى ذلك إلى فساد اللسان العربي «وكاد يذهب لولا ما حفظه من عناية المسلمين بالكتاب والسنة، وصار ذلك مرجحًا لبقاء العربية»، وحين وقع الغزو المغولي، وهؤلاء غير مسلمين، زال «المرجح» و«فسدت اللغة العربية على الإطلاق ولم يبق لها رسم في الممالك الإسلامية بالعراق وخراسان وبلاد العجم»[٢]. وهذا تحليل منطقي، وإن احتاج إلى تعديل لأن العربية بدأت تتراجع في بلاد العجم وخراسان منذ القرن الرابع الهجري حين بدأ استعمال الفارسية في الكتابة والشعر، وهو أول انشطار لغوي في الثقافة الإسلامية، ازداد اتساعًا مع الأيام، لذا لم يتغير الوضع بعد إسلام المغول. ولكن رأي ابن خلدون سليم في تأكيد الصلة بين الإسلام والعروبة.

واللغات، في رأي ابن خلدون، متوارثة، فبقيت لغة الأعقاب على حياء لغة الآباء، وإن فسدت أحكامها بالمخالطة شيئًا فشيئًا[٣] وهو يقصد باللغات، لغات التخاطب أو اللهجات[٤]، ويرى الفساد في الملكة والمفردات من جهة وفي الإعراب من جهة أخرى. ولكنه بعد هذا يقرر «أن لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية، وإن كان اللسان المضري قد فسدت ملكته وتغير

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص ١٩١.
(٢) المصدر نفسه: ص ٣١٧ ـ ٣١٨.
(٣) المصدر نفسه: ص ٣١٧.
(٤) المصدر نفسه: ص ١٩٠.

إعرابه»[1]. بل إنه يرفض «خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب، القاصرة مداركهم عن التحقيق حين يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت وإن اللسان فسد اعتبارًا بما وقع في آخر الكلم من فساد الأعراب الذين يتدارسونه». ويقرر أن البلاغة والبيان ديدن العرب ومذهبهم لهذا العهد[2]. كما ويبدي جرأة واضحة في الإشارة إلى مكان تلافي اللحن بطريقة تتجاوز الحركات الإعرابية قائلاً: «ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا في أحكامه نعتاض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه فتكون لها قوانين»[3] ولكنه لم يذهب أبعد من ذلك.

هكذا يتابع ابن خلدون تاريخ العربية في توسعها وتقلصها، وفي تعرضها للعجمة وفساد الملكة. وهذا يصدق على لغة الخطاب التي صارت لغات أو لهجات نتيجة تباين بعض المصطلحات وارتباك الإعراب. ومع هذا فاللغة العربية سائدة إذ يقرر أن لغات الأمصار كلها في زمنة عربية، ويرى أن لسان مضر أو العربية الفصحى لا يزال محفوظًا بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. كما أن البلاغة لا تزال ديدن العرب.

بعد هذا العرض السريع لآراء ابن خلدون في الأمة (العربية) يتبين أن نظرته ليست راكدة، بل تتصل بالحركة التاريخية للعرب، ابتداء بالبداوة وامتدادًا إلى الاستقرار فالحضارة، وبخاصة في إطار الإسلام وقيام الدولة الإسلامية وانحدارها.

وقد سبق ابن خلدون في كثير مما أورد من آراء. ففكرة انقسام البشر إلى أمم، ومنها الأمة العربية، معروفة قبله توسع فيها المسعودي. وتكوين الأمة العربية من شعوب وقبائل، وطبقاتها أو أجيالها في التاريخ فكرة سبق إليها النسابون والمؤرخون. والتأكيد على العربية واعتبارها أساس النسبة إلى العرب فكرة بدأت بالإسلام واستقرت منذ القرن الثالث الهجري. كما أشار البعض إلى أثر الاستقرار والتحضر في ظهور لغات (أو لهجات) محلية قبله.

---

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص ٣١٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٨٨.

(٣) المصدر نفسه: ص ٤٩١.

ولكن ابن خلدون، الذي استوعب التراث العربي الإسلامي، تميز بنظرته التاريخية الشاملة، ولذا نظر إلى مقومات الأمة العربية أو روابطها في إطار الحركة التاريخية، فلم يقرر مقومات واحدة ثابتة لها، بل درس هذه الروابط وتتبعها تاريخيًا ليتبين الثابت والمتغير. وتبدو النسبية واضحة حين يعتبر روابط الأمة العربية النسب مرة والنسب والعوائد والخصائص أخرى، فالحالة الأولى تشير إلى مرحلة البداو، والحالة الثانية تصدق على مرحلة الاستقرار في صدر الإسلام، ثم أتى إلى دور العربية، فأكد ارتباط العروبة بالإسلام، ورأى في العربية (لغة وثقافة) رابطة تاريخية عبر العصور.

* * *

كتابة التاريخ عند العرب
الفكرة والمنهج[1]

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

يقول المسعودي: «إذ كان كل علم فمن الأخبار يستخرج، وكل حكمة منها تستنبط، والفقه منها يستشار، والفصاحة منها تستفاد، وأصحاب القياس عليها يبنبون، وأهل المقالات بها يحتجون، ومعرفة الناس منها تؤخذ، وأمثال الحكماء فيها توجد، ومكارم الأخلاق منها تقتبس، وآداب سياسية الملك والحرب فمنها تلتمس»[2].

هذا الشمول الذي يعطيه المسعودي لدور التاريخ توازيه ظاهرة بارزة هي هذا الإنتاج الواسع في التأليف التاريخي إلى حدّ يتعذّر أن نجد ما يوازيه لدى أمة أخرى. فهل هو نتاج ثقافي خصب فحسب، أم أنه في الواقع تعبير عن الشعور بأهمية الرسالة الإسلامية وبدور حملتها في التاريخ؟

لننظر إلى كتابة التاريخ ونبدأ بفرضية تفيد أن المؤرخ الآن هو من يدرّس التاريخ ويكتب فيه ويُعترف به كذلك. ويمكن أن يُعَدَّ لذلك بالتعليم والتدريب والميل، وقد يتكوّن من خلال اهتماماته وإنجازه دون إعداد خاص. هذا الوضع ناشئ عن التراث التاريخي من جهة، وعن أثر الثقافة والآراء الحديثة من جهة أخرى.

وللعرب تراث عريق في كتابة التاريخ، فقد بدأت دراسة التاريخ وكتابته منذ القرن الأول للهجرة، ومرت بفترة تكوين استمرت ثلاثة قرون أو أربعة، وضعت فيها الخطوط والمفاهيم الأساسية في كتابة التاريخ، ولكن القرون التالية شهدت إضافات هامة.

بدأت دراسة التاريخ وكتابته وتطورت كجزء أساسي من الثقافة العربية الإسلامية. وكانت وثيقة الصلة بدراسة الحديث وروايته من جهة، وباهتمامات العرب

---

(١) محاضرة ضمن الموسم الثقافي الخامس لمجمع اللغة العربية الأردني، عمان، ١٩٨٧م.

(٢) المسعودي ـ مروج الذهب. تحقيق باربييه دمينار وبافيه دكورتني ٩ ج باريس ١٨٦١ ـ ١٨٧٧، وطبع بالأوفست، طهران، ١٩٧٠ ج٣، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

الأدبية من جهة أخرى. ولم يكن هناك إعداد خاص للمشتغلين في دراسة التاريخ وكتابته.

وهناك دوافع متعددة لكتابة التاريخ، في مقدمتها دراسة السيرة النبوية، ثم متابعة نشأة الأمة الإسلامية وتطورها، والحاجات الإدارية والاجتماعية، وضرورات دراسة الحديث والفقه، وأخبار أعلام الأمة بدءًا بالصحابة والتابعين. ولا يخفى أن الأحداث الكبرى التي مرت بها الأمة، مثل الردة والفتوح ومشكلة الخلافة وظهور الأحزاب والحروب الأهلية، كان لها أثرها الواضح.

ويلاحظ أن الدراسات التاريخية نشأت وتطورت ابتداءً في مراكز المعارضة السياسية مثل العراق والحجاز، ولذا فإنها تنطلق من فكرة مسؤولية الناس، وبخاصة الحكام، عن أعمالهم، هذا في حين أن السلطة (بدءًا بالأمويين) كانت تركز على فكرة الجبر لذا فإن حرية الإدارة والمسؤولية كانت هي الغالبة في كتابات المؤرخين الأولين، أما فكرة الجبر فإنها قويت فيما بعد، حين صار الحكم مطلقًا.

وهناك أفكار ومفاهيم أخرى تتمثل في كتابة التاريخ، فبعض الناس ينظر إلى التاريخ في إطار المشيئة الإلهية. ولا يعني ذلك بالضرورة التأكيد على القضاء والقدر بل قد يكون العكس هو الصواب أي تأكيد مسؤولية البشر عن أعمالهم والاعتبار بالماضي للإفادة في المسيرة المقبلة.

ويعرض التاريخ أحيانًا على أنه تعبير عن دور الأشراف، وجهودهم. وربما كان أساسَ فكرة الشرف ابتداءً شرفُ النسب وشرفُ العمل في الإسلام. ثم شمل التعبيرُ كُلَّ من كان له دور في الحياة العامة بجوانبها المختلفة في المجتمع الإسلامي. والأشراف بهذا المعنى حملوا راية الإسلام ونظموا الدولة وكانوا عماد الثقافة.

وقد يمثل التاريخ الصراع بين الفضيلة والشر. وهذا يعطي التاريخ معنى أخلاقيًا ويؤكد على أنه ينير السبيل ويعطي معنى للقيم في الأعمال والسلوك (مسكويه).

وتقدم لنا كتابة التاريخ أحيانًا تفسيرًا اجتماعيًا وثقافيًا للمسيرة التاريخية كما حاول المسعودي.

ثم جاء ابن خلدون (القرن الثامن / الرابع عشر) ليقدم تحليلاً لقيام ونمو وانحدار

المجتمعات ليفضي إلى وضع نموذج لقيام الدول وازدهارها وانهيارها[١].

أما أسلوب الكتابة أو المنهج، فقد ارتفع عن النهج القصصي بالتأثر بأسلوب رواية الحديث ونقده، ومن هنا تكون الأهمية الخاصة لمعرفة الرواة ومصادر المعلومات ولسلسلة الإسناد، دون إغفال محتوى الرواية.

يلاحظ في المنهج أن المؤرخين الأولين كانوا يذكرون مصادر رواياتهم. ومع توسع المؤلفات وتعددها في القرن الثالث صار الأخذ من مؤلف سابق يقتصر أحياناً على الإشارة إلى المؤلف دون تكرار إسناده إلا في حالات الضرورة.

ويبدو أن التأكيد في الكتابة كان على الراوي أو المؤرخ لا على المكتوب، نرى ذلك في الأخبار، وبصورة أدق وأشمل في رواية الحديث. وهذا من خصائص الثقافة العربية الإسلامية عامة، (إذ أن المهم هو الراوي أو المؤرخ قبل النص/ المتن). ولم يكن يذكر اسم الكتاب في فترة التكوين بل يكتفي بذكر المؤرخ (المصدر) كما هو واضح في الطبري والبلاذري مثلاً.

وفي فترات تالية تأتي الإشارة للمؤلف، وفي حالات قليلة للمؤلف والكتاب[٢].

وقد يورد المؤرخ أهم مصادره التي أخذ عنها في مطلع تاريخه، وبخاصة في الفترات السابقة لعصره كما فعل ابن عذاري المراكشي[٣]، وابن

---

(١) انظر: فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي ط مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٣.

Gibb. H. A. R. - Tarikh. E. I. Supplement, Leiden 1938

شاكر مصطفى ـ التاريخ العربي والمؤرخون ٢ج، دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩، يوسف هوروفتس ـ المغازي الأولى ومؤلفوها، تعريب حسين نصار، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٤٩، الدوري، ع ـ بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت ١٩٦٠.

Mahdi, M - Ibn Khaldun, Philosophy of History. London, George Allen and Unwin 1957

Khalidi, T, Islamic Historiography, The Histories of Masudi, State University of New York Press, Albany 1975.

(٢) سبط ابن الجوزي ـ مرآة الزمان في تاريخ الأعيان ج١ تحقيق إحسان عباس، دار الشروق بيروت، ١٩٨٥ ص ٥٢٩، ٥٣٦.

(٣) ابن عذاري المراكشي ـ المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ج١ تحقيق ج. كولان وأ. ليفي=

الأثير[1]. وذهب بعض المؤرخين إلى تصدير كتبهم بقائمة فيها إشارة إلى عدد من الكتب التي تعني بمواضيع الكتاب كما في التنوخي[2] والمسعودي[3]، وقد يبدي المؤلف رأيه في بعضها.

وقد يتوسع المؤرخ في مصادر معلوماته فيأخذ من أصناف عدة ينص عليها. فالمقريزي في خططه يبين أنه سلك ثلاثة أنحاء هي: «النقل من الكتب المصنفة في العلوم، والرواية عمن أدركت من مشيخة العلم وجلة الناس، والمشاهدة لما عاينته ورأيته»[4]. ويبين ياقوت أنه أخذ من الكتب المؤلفة قبله ومن أفواه الرواة ومن مشاهداته الشخصية[5]. وما دام التاريخ يؤخذ من رواة سابقين فإن التأكيد على العدالة والثقة هو الأساس. ولكن الاهتمام بالأخبار المعاصرة أدى إلى أن يكون للمشاهدة والعيان أهميتها في رواية الأخبار، كما يتبين في كتاب الأوراق للصولي، فإنه كما قال المسعودي: «ذكر غرائب لم تقع إلى غيره وأشياء انفرد بها لأنه شاهدها بنفسه»[6]. ويثني السخاوي على الكتاب «لأن مؤلفه كان شاهد عيان لكثير من الحوادث التي يأتي على ذكرها مصنفه هذا»[7]. إلا أن المؤرخين كانوا يفيدون أحيانًا من الوثائق المكتوبة

= بروفنسال، ط٢ دار الثقافة، بيروت ١٩٨٠، ص ٢.

(١) ابن الأثير ج١ ص ٢ ـ ٤.

(٢) التنوخي، القاضي أبو علي المحسن بن علي، كتاب الفرج بعد الشدة، تحقيق عبود الشالجي ٥ أجزاء، دار صادر بيروت، ١٩٧٥ ـ ١٩٧٨، ج١، ص ٥٢ ـ ٥٤.

(٣) استعرض المسعودي عددًا من كتب التاريخ والأخبار وأبدى رأيه في بعضها، مروج الذهب، ج١، ص ١٠ ـ ٢١.

(٤) المقريزي ـ كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ٢ج، بولاق ١٢٧٠ مكتبة المثنى بالأوفست ١ / ٤.

(٥) ياقوت الحموي ـ معجم البلدان، ٥ج، دار صادر بيروت، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٤، ١ / ١١ ـ ١٢.

(٦) المسعودي ـ مروج الذهب، ١ / ١٦ ـ ١٧.

وانظر الصولي ـ أخبار الراضي والمتقي لله، تحقيق ج، هيورث دن، القاهرة، ١٩٣٥، ص ١٨.

(٧) روزنتال، فرانز ـ علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٥٥١.

فأوردوا الكثير منها في مؤلفاتهم.

والتوثيق مهم في كتابة التاريخ. فهذا تاج الدين السبكي (ت ٧٧١) ينصح المؤرخين بذكر المصادر: «وأن يسمي المنقول عنه». وكان المؤرخون يؤكدون على الأمانة والدقة في النقل. يبين السبكي (الابن) أنه يشترط في المؤرخ الصدق، وإذا نقل يعتمد اللفظ دون المعنى، وأن لا يكون ذلك الذي نقله أخذه في المذاكرة وكتبه بعد ذلك»[١] كما يفترض في المؤرخ «العدالة مع الضبط»، فالمؤرخ إما أن يكون مجردًا من الهوى، وهو عزيز، وأما أن يكون عنده من العدل ما يغلب به هواه ويسلك طريق الإنصاف»[٢]. ويذكر ياقوت: «أنه ينسب ما نقله إلى صاحبه ويحيل عليه»[٣].

ويقول المقريزي في خططه: «فأما النقل من رواية العلماء التي صنفوها في أنواع العلوم، فإني أعزو كل نقل إلى الكتاب الذي نقلته منه لأخلص من عهدته وأبرأ من جريرته». أما بالنسبة للروايات عمن أدرك من المشايخ فالمقريزي يقول: «فإني في الغالب والأكثر أصرح باسم من حدثني إلّا أن لا يحتاج إلى تعيينه، أو أكون قد أنسيته وقلما يتفق ذلك»[٤].

وقد يضطر المؤرخ إلى الكتابة من الذاكرة. والدقة هنا توجب الإشارة. فهذا

---

(١) قاعدة في الجرح والتعديل، وقاعدة في المؤرخين، للإمام تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن تقي الدين علي السبكي، حققه عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، دار الوعي حلب ١٩٧٨ ص ٧١ ـ ٧٢.

انظر: الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك ـ كتاب الوافي بالوفيات، ج١، باعتناء هلموت ريتر، بيروت ١٩٨١ (النشريات الإسلامية ٦ / ١)، ص ٤٦، روزنتال، ص ٥٠٠، ويقول السخاوي: «وأما شرط المعتنى به فالعدالة مع الضبط التام الناشئ عن مزيد الإتقان والتحري». روزنتال ص ٤٨٢.

(٢) الصفدي ـ كتاب الوافي بالوفيات، ج١ ص ٤٦.

(٣) ياقوت ـ معجم البلدان، ج١، ص ١١ ـ ١٢، وفي معجم الأدباء، نشر أحمد فريد الرفاعي، مكتبة البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، ٢٠ ج، القاهرة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٨، ج١، ص ٤٩، يقول ياقوت: «أثبت مواضع نقلي ومواطن أخذي من كتب العلماء المعول عليهم في الشأن والمرجوع في صحة النقل إليهم».

(٤) المقريزي ـ الخطط، ج١، ص ٤.

الصولي يقول في ذكرياته عن الخليفة الراضي: «وما حكيت من ألفاظه التي مرت وما أحكيه من كلامه بعد، فهو كما أحكيه أو شبهه أو مقارب، إذ كنت لا أقدر على أن أحفظ لفظه على حروفه، وأن أحفظ معناه»[1].

ويلاحظ أن الروايات التاريخية تدخل في باب العلم، وهذا حقل غير حقل الرأي، ولذا فقد يورد المؤرخ ما ينكر أو ما يراه ضعيفًا. يبين الطبري أنه اعتمد في ذكر الوقائع على ما يروي من الأخبار والآثار مسندة إلى رواتها، وأن معرفة الأخبار لا تأتي عن الإدراك بحجج العقول أو الاستنباط بفكر النفوس، إلاّ اليسير القليل، ولذا فهو يورد الأخبار كما نقلت إليه، وإن يكن فيها ما يُستنكر، فذلك بسبب الرواة[2]. ولعل ياقوت توسع أكثر في توضيح ذلك، فهو يقول: «لقد ذكرت أشياء كثيرة تأباها العقول لبعدها عن العادات المألوفة وتنافرها عن المشاهدات المعروفة.. وأنا مرتاب بها نافر عنها متبرئ إلى قارئها من صحتها لأني كتبتها حرصًا على إحراز الفوائد.. لأني نقلتها كما وجدتها، فأنا صادق في إيرادها كما أوردتها لتعرف ما قيل في ذلك حقًا كان أو باطلاً». ثم يبرر وجهته بقوله: «إنّ أئمة الحفاظ الذين هم القدوة في كل زمن وعليهم الاعتماد في فرائض الشرع والسنن لم يشترط أكثرهم في مسنده إيراد الصحيح دون السقيم.. ولم يخرجهم ذلك من أن يعدوا في أهل الصدق.. إنهم أوردوا ما سمعوه كما وعوه، وإنما يسمى كذابًا إذا وضع حديثًا أو حدث عمن لم يسمع منه أو روى عمن لم يرو عنه. فأما من روى ما سمع كما سمع فهو من الصادقين والعهدة على من رواه عنه» ثم يضيف «إلاّ أن يكون من أهل الاجتهاد فله أن يرويه ثم يزيغه»[3].

ويحاول الجاحظ أن يبين كيف يدرك العلم بغائب، ويذكرها وجوهًا ثلاثة ـ فمنها سبيل العلم به الأخبار المتواترة المستفيضة في الناس، وهذه تصدّق، أو أخبار نقلها قوم، وهم «في تفاوت أحوالهم وتباعدهم» لا يمكن في مثله التواطؤ، وفي هذه الحالة يمتنع الكذب. وقد يأتي الخبر عن الرجل والرجلين مما يمكن أن يصدّق أو يكذّب،

---

(١) الصولي ـ أخبار الراضي والمتقي لله، ص ١٨.

(٢) الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ج١، ١٩٦٠، ص ٧ ـ ٨.

(٣) ياقوت ـ معجم البلدان، ج١، ص ١٢ ـ ١٣.

والتقدير هنا يكون «بحسن الظن بالمخبر والثقة بعدالته»[١].

ويركز العيني «أحد الرؤوس من المؤرخين» الحال بقوله: «وأما الذي يكتب التاريخ في زماننا هذا فإن كان نقله من مشاهدة وعيان وأخبار ثقات فلا بأس بذلك»[٢].

ولم يكن إيراد الروايات يعني التسليم بما جاء فيها، أو غياب النقد كما هو مفهوم، بل إن مقاييس النقد عديدة. ويتمثل النقد في تقدير الثقة والدقة بمصادر الروايات، وفي نقد الطريقة / الطرق التي جاءت بها الروايات، وفي تقييم المحتوى (المتن)، وفي تفضيل رواية والشك بأخرى، وفي الانتقاء أو الأخذ بروايات وإغفال غيرها، وهذا يرد حتى حين يعطي المؤرخ عدة روايات عن الحدث الواحد.

كل هذا يعني أن المؤرخ عادة يترك للقارئ الوصول للنتائج التي يراها، مكتفيًا بإيراد المعلومات، ليضع القارئ في الصورة وليتجنب الاتهام بالهوى. ولكن بعض المؤرخين حاولوا تحليل الروايات وتفسير الأحداث (كما يبدو لدى سيف في أخبار الفتنة، ولدى المسعودي في مروجه ومسكويه في تجاربه والمقريزي في إغاثة الأمة).

وكثيرًا ما قيل: إن التاريخ العربي الإسلامي سجل الملوك والرؤساء، وأنه في خدمة السلطان، وأن الشعوب أهملت. وهذا رأي يحتاج إلى إعادة نظر، وقد يكون أدق لو قلنا إن المؤرخ ابن عصره، وأنه يُعنى بما يمثل اهتمامات العصر.

وعند النظر في أصول التاريخ العربي الإسلامي نرى أن الإخباريين، وهم المؤرخون الأولون في الكوفة والبصرة، عنوا بالأحداث التي تهم القبائل العراقية أكثر مما عنوا بشؤون الخلفاء.

أما أصحاب المغازي في المدينة، فقد عنوا، إضافة إلى السيرة، بشؤون الجماعة الإسلامية بالدرجة الأولى. وإلى جانب ذلك نجد كتب الطبقات الأولى تعنى بالصحابة والتابعين وبرواة الحديث. (ولا ننسى ـ قبل ذلك ـ أن الكتابة التاريخية بدأت في صفوف المعارضة).

---

(١) الجاحظ ـ رسائل، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، الجزء الأول، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٦٤، رسالة المعاش والمعاد، ص ١١٩، ١٢٠.

(٢) روزنتال ـ علم التاريخ، ص ٤٦٦ ـ ٤٦٧.

وتحوي كتب الأنساب، بما فيها أنساب الأشراف للبلاذري، إشارات إلى من لهم ذكر في الحياة العامة من شاعر أو كاتب أو داع أو قاضٍ إضافة إلى الأمراء والقادة.

وقد نشير إلى مؤرخي القرن الثالث والرابع (فترة التكوين) لنرى من ابتعد عن كل عمل حكومي (الطبري)، ومن كتب بعيدًا عن السلطة (المسعودي)، ومن عاش في فاقة كالبلاذري وهو رغم صلته بالخلفاء خصص جل كتابه للقبائل وللأمويين، هذا إلى من لا نعرف اسمه وكتب بما لا يرضي السلطة ـ مثل صاحب الإمامة والسياسة ومؤلف أخبار العباس وولده.

وقد يكون أسلوب تعاملنا مع مصادرنا هذه وراء هذه الصورة. ففي الطبري والبلاذري مثلاً توسع في تاريخ الأمصار أكثر من المركز، وفيهما معلومات واسعة عن القبائل ودورها في الحياة العامة، وكلاهما يتحدث بإسهاب عن الثورات والحركات الاجتماعية. وفي البلاذري معلومات واسعة عن الحياة الاقتصادية، لا تكاد تبارى.

وبعد هذا يحسن أن نرى إطار التاريخ كما رسمه المعاصرون. فالتاريخ عند العرب لا يقتصر على الحوليات وعلى تاريخ الدول أو الأسر الحاكمة، ذلك أن كتب التراجم والطبقات بأصنافها هي في نظرهم كتب تاريخ. وهذا واضح عند المسعودي في «مروج الذهب» إذ يقول: «ولم نعرض لذكر تواريخ أصحاب الحديث ومعرفة أسماء الرجال، أعصارهم وطبقاتهم. . إذ كنا قد أتينا على جميع تسمية أهل الأعصار من حملة الآثار، ونقلة السير والأخبار، وطبقات أهل العلم، من عصر الصحابة ثم من تلاهم من التابعين وأهل كل عصر على اختلاف أنواعهم وتنازعهم في آرائهم من فقهاء أهل الأمصار وغيرهم من أهل الآراء والنحل والمذاهب والجدل إلى سنة ٣٣٢هـ في كتابنا. . أخبار الزمان وفي الكتاب الأوسط[١].

وإذا كانت البدايات في التراجم تتصل بالحديث ورواته، فإن حقلها اتسع كثيرًا ليشمل تراجم كل فئة. أو مهنة أو علم، مثل طبقات الصوفية، والشافعية والحنفية والحنابلة والقراء والفقهاء والكتاب والقضاة والأدباء والشعراء وغيرهم.

وجاءت تواريخ المدن لتعرف ابتداء بمن نزلها من محدثين مثل «تاريخ واسط»

---

(١) المسعودي ـ مروج الذهب، ج١، ص ١ ـ ٧.

لبحشل ولتتسع فتترجم لمن أقام بها من خلفاء وأمراء وعلماء وفقهاء وأدباء، وتجاوزت كتب التراجم ذلك في بعض الحالات. فمثلاً توسع الصفدي في تراجمه ليشمل ـ إضافة إلى الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين والملوك والأمراء ـ القضاة والعمال والوزراء والقراء والمحدثين والفقهاء والمشايخ والعلماء والصلحاء وأرباب العرفان والأولياء والنحاة والأدباء والكتاب والشعراء والأطباء والحكماء والألباء والعقلاء وأصحاب النحل والبدع والآراء وأعيان كل فن اشتهر.

وتتسع كتب التراجم والأخبار لتشمل كل فئات الأمة وأصنافها. فنجد الأخبار مثلاً عن المعلمين (الجاحظ)، وعن الأذكياء (ابن الجوزي)، بل وأخبار فئات لا تخطر ببالك مثل «أخبار الحمقى والمغفلين» (ابن الجوزي)، و«أخبار البرصان والعرجان» (الجاحظ). وإذا كانت هذه الأخبار تتصل بفئة أو أخرى فإننا نرى شمولاً واسعًا في كتاب مثل نشوار المحاضرة (أو جامع التواريخ) للتنوخي ليتناول مختلف الفئات، مثل «الأجواد والبخلاء والأشراف والظرفاء والمتكلمين والعلماء.. وأهل الآراء والأهواء، واللغويين والنحاة والشهود والقضاة.. والجواسيس والمتخبرين والوراقين والمعلمين.. والبنّاء والمزارعين، وأرباب الخراج والأرضين والأكرة والفلاحين والواعظين والقصاص وأهل الصوامع والخلوات.. والأئمة والمؤذنين، والأغبياء والمتخلفين والشطار والمتّقين وقطاع الطرق والمتلصصين وأهل الجسارة والعيارين والطفيلية والمتطرحين والمغنيات والمغنين والمفكرين والموسوسين، والمشعبذين والمحتالين، والأطباء والمنجمين والكحالين والفصادين، وأصحاب الزجر والزراقين، والمعسرين والشحاذين، وأهل المهن والصناعات.. والتجار والأغنياء. والفواضل من النساء وحرايرهن والإماء وسكان المدن والوبر والبدو والحضر»[1].

ومن ناحية ثانية فإن حقل التاريخ يتداخل مع حقول أخرى. ففي كتب الحديث أبواب عن المغازي مثلاً، وفي كتب الأدب أخبار تاريخية واسعة كما نرى في كتاب الأغاني[2]. وفي كتب الفقه مواد تاريخية مهمة، بل إن أغنى المصادر عن نظام

---

(١) التنوخي ـ نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق عبود الشالجي، ٨ج، دار صادر بيروت، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣، ص ١ ـ ٧.

(٢) يقول أبو الفرج الأصفهاني في الأغاني، دار الثقافة، بيروت، ١٣٧٤ ـ ١٩٥٥: «إن القارئ إذا=

الضرائب هي كتب الفقه والخراج.

وهذا يعني أن حقل التاريخ يتجاوز أعمال المؤرخين إلى أعمال الفقهاء والمحدثين وأصحاب تواريخ الأدب، وكل منها له وجهته وجهده، وهذا يجعل الكتابة التاريخية شاملة.

ولعل الإشارات إلى فوائد التاريخ تؤكد سعة نطاقه. فبعض الناس يؤكد على فائدته لأصحاب السلطة والتدبير. يقول مسكويه: «وكان شرطنا في أول الكتاب ألا نثبت من الأخبار إلاّ ما فيه تدبير نافع في المستقبل، أو حيلة في حرب أو غيرها، ليكون معتبرًا وأدبًا لمن يستأنف من الأمر مثله.. ولأجل ذلك تركنا مغازي الرسول.. لأنها كلها توفيق الله.. ولا تجربة في هذا، ولا تستفاد منه حيلة ولا تدبير بشري»[1].

وابن الأثير يرى فيه عبرة للملوك بالسير الماضية ومجال تجربة نتيجة المعرفة بالحوادث وعواقبها، خاصة «وأنه لا يحدث أمر إلا وقد تقدم هو أو نظيره، فيزداد عقله ويصبح لأن يقتدي به أهلاً»[2].

ولكن المسعودي بنظرته الحضارية يجعل التاريخ شاملاً في اهتمامه وفائدته، فمنه يستخرج كل علم وحكمة وفي نطاطه تكوّن الفقه وتحرّك أصحاب القياس والمقالات، وإليه تستند المعرفة، ومنه تقتبس مكارم الأخلاق. وفيه أيضًا تلتمس آداب سياسة الملك والحروب[3].

ويتبين شمول التاريخ بوضوح عند السخاوي، إذ أنه عظيم الغَناء ظاهر المنفعة للإنسان في «أمر معاده ودينه وسريرته في اعتقاده» من جهة، وفي «ما يصلح به أمر معاملاته ومعاشه الدنيوي» من جهة أخرى. هذا إلى ما فيه من نفع في أساليب الحكم والإدارة وتدبير الجيوش بحيث «يكون من عرفه كمن عاش الدهر كله وجرب الأمور

= تأمل ما فيه من الفقر ونحوها لم يزل متنقلاً بها من فائدة إلى مثلها ومتصرفًا فيها بين جد وهزل وآثار وأخبار وسير وأشعار متصلة بأيام العرب المشهورة وأخبارها المأثورة قصص الملوك في الجاهلية والخلفاء في الإسلام» ج١، ص ١٤.

(١) مسكويه ـ تجارب الأمم، ج١، باعتناء دي خوية، لندن، ١٩٠٩، ص ٣٠.

(٢) ابن الأثير ـ الكامل في التاريخ، ج١، ص ٧.

(٣) المسعودي ـ مروج الذهب، ج٣، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

بأسرها». هذا إلى «ما يقع من ذكر ذوي المروءات الأجواد والمتصفين بالوفاء ومحاسن الأخلاق والمعروفين بالشجاعة والفروسية، وأنه أيضًا جم الفوائد كثير النفع لذوي الهمم العالية والقرائح الصافية»[1].

كل هذا يؤكد شمول التاريخ للناس كافة.

ـ كانت الفترة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر فترة انحطاط ثقافي ضعفت فيها الكتابة التاريخية واقتصرت على تسجيل المعلومات دون فكرة تاريخية ودون منهج. وجاءت في الغالب في نطاق التراجم لبلد أو أكثر ومنها ما يقتصر على قرن، إضافة إلى تواريخ أسر محلية. وإن وجد تاريخ عام فهو يعطي خلاصات من مصادر سابقة. ولكن بعض التواريخ المحلية تعطي معلومات مفيدة عن فترة مؤلفيها. وتتبع هذه المؤلفات عادة طريقة السرد وتقل فيها الإشارة إلى المصادر.

ومع بدايات التنبه الحديث تجدد الاهتمام بالكتابة التاريخية، وبعد الاتصال بالثقافة الغربية صار للآراء والمناهج الغربية وبالتدريج أثر على كتابة التاريخ. كما تعرف الكتاب على التراث التاريخي العربي بصورة أفضل وأشمل وبدأت كتابة التاريخ الحديثة بالظهور.

ويمكن على العموم ملاحظة اتجاهين في كتابة التاريخ. اتجاه يتأثر بالدرجة الأولى بتراث الكتابة التاريخية، دون أن يوازيها (في المنهج والفكرة).

واتجاه أقرب للتأثر بالمناهج والمفاهيم الحديثة. ويتداخل الاتجاهان نتيجة تعرض الكتاب في التاريخ بدرجات متفاوتة لتأثير التطورات الثقافية.

لقد كان القرن الأخير هو الفترة التي بدأت فيها الكتابة الحديثة في التاريخ لتتخذ بعدئذ اتجاهاتها الحالية. ومع ذلك فإن الكتابة وفق الأساليب الموروثة والكتابة الحديثة لا تزال تُرى في الكتابة التاريخية.

ويلاحظ أن الكتابة التاريخية حتى الثلاثينات من القرن العشرين كانت في الغالب لكتاب لم يتدربوا في التاريخ، من محامين وصحفيين وعسكريين وأدباء وفقهاء. وفي نتاج البعض إغناء للكتابة التاريخية.

---

(١) السخاوي ـ الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، في روزنتال ـ علم التاريخ، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١.

ويمكن القول إن كتابة التاريخ بأساليب ومناهج حديثة إنما اتضحت بعد العقود الأولى من هذا القرن.

والتاريخ عند العرب موضوع حيّ، فهو يشكل جانبًا هامًا من ثقافتهم العامة بمفهومها الواسع، وهو وثيق الصلة ببعض مفاهيمهم واعتقاداتهم. لذا فنظرة العرب إلى تاريخهم مهمة لفهم الكتابة التاريخية الحديثة، وهي نظرة تكونت عبر القرون.

إن بعض الفترات والأحداث والمواقف لا تزال حية بيننا، وللناس مفاهيم ومشاعر قوية عن تاريخنا، وهم يعيشون بعض أحداثه وكأنها وقعت أمس.

كل هذه لها أثرها في توجههم وفي نواحي اهتمامهم وفي مواقفهم من بعض مشاكلهم المعاصرة وفي أسلوب معالجة التاريخ.

هذا الوضع يمكن أن يزيد من الاهتمام بالتاريخ، ولكنه قد يوجد عقبات أمام البحث التاريخي الجاد، وقد يؤدي إلى عدم تناول فترات أو موضوعات لها أهميتها وأثرها. وهذا قد يختلف من بلد عربي إلى آخر ومن فترة إلى أخرى حسب الأوضاع الثقافية والاجتماعية.

وكانت عناصر الحيوية والحركة لدى العرب في التاريخ تتمثل في الإسلام وفي نطاق العربية، وكلاهما ينظر إلى التاريخ. وهذا واضح في مواجهة التحديات الخارجية والداخلية.

فتجديد اهتمامنا بالتراث والتاريخ كان وثيق الصلة بالنهضة الحديثة منذ البدايات في القرن التاسع عشر إلى الآن. وكانت مشكلة التخلف وخطر التوسع الغربي سياسيًا وثقافيًا عوامل أساسية دفعت للرجوع إلى التاريخ.

حاول بعضهم دراسة التاريخ العربي ابتداء كسبيل لتكوين الثقة بالنفس وللحفاظ على الهوية، ولإنماء الحس الوطني والعربي، ولبناء النهضة. وهذا قاد إلى الاهتمام بالفترات اللامعة من التاريخ الإسلامي وبالحضارة العربية الإسلامية.

ورأى آخرون أن دراسة الماضي لازمة لفهم الحاضر، وأن جذور الأوضاع القائمة هي في الماضي، وبالتالي فإن دراسة التاريخ ضرورية لفهم المشاكل القائمة ولمعالجتها وللإعداد لمستقبل أفضل. ولعل هذا وراء كتابات في التاريخ تحاول إظهار التطورات الهامة، أو دراسة فترات انحطاط كانت تهمل من قبل.

وأدّت الحفريات وحل رموز الكتابات في العصور القديمة إلى إثارة الاهتمام بالحضارات التي قامت في البلاد العربية في القديم وإلى تنقيبات ودراسات آثارية. وتجاوز الاهتمام بتاريخ العرب القديم ما يدعى بالجاهلية (حوالي قرنين قبل الإسلام) إلى مختلف الفترات والدول العربية قبل الإسلام. وكان للاتجاهات الإسلامية والقومية والوطنية إضافة إلى تيارات سياسية اجتماعية أخرى أثرها في كتابة التاريخ.

وإذا كان بعض المؤلفات لا ينطوي على فكرة تاريخية، فإن الكثير منها تتخلله فكرة أو أخرى، فالفكرة الإسلامية، والفكرة العربية / القومية والفكرة الوطنية، تتمثل في كثير من الكتابات، وهي في توسع، كما نرى أفكارًا أخرى في هذه الكتابات.

تركز الكتابة في الاتجاه الإسلامي على أن تاريخنا هو تاريخ الأمة الإسلامية، وترى في تاريخ الإسلام محور التاريخ. والتاريخ هنا تعبير عن المشيئة الإلهية. يقول أحدهم: «إن أية حركة تاريخية إنما هي نتاج لقاء خلاق بين الله والإنسان والطبيعة بما فيها الزمن، وإغفال أي عنصر منها إنما هو جهل بالأسس الحقيقية لحركات التاريخ»[١]. ويرى أن «الرؤية القرآنية تحيط بالماضي لكي تكتشفه في قواعد وسنن تطرح أمام كل باحث في التاريخ يسعى إلى فهمه وإلى أن يرسم على ضوء هذا المنهج طرائق حياته الحاضرة والمستقبلة»[٢].

ويرى مفكر آخر أن التاريخ ليس هو الحوادث إنما هو تفسير هذه الحوادث. ولكي يفهم الإنسان الحادثة ويفسرها ويربطها بما قبلها وبعدها فينبغي أن يكون لديه الاستعداد لإدراك مقومات النفس البشرية، روحية وفكرية وحيوية، ومقومات الحياة البشرية معنوية ومادية. (ولذا فهو يرى أن بحوث الغربيين عن الموضوعات الإسلامية ـ في أحسن الحالات ـ ناقصة لأنها ينقصها عنصر الروحية الغيبية).

ولذا فهو يرى أن العقلية التي تحكم على الحياة الإسلامية ينبغي أن تكون في صميمها إسلامية مشربة بالروح الإسلامية.

ويتدرج من هذا إلى أنه يصعب أن نتصور إمكان دراسة الحياة الإسلامية كاملة

---

(١) عماد الدين خليل ـ التفسير الإسلامي للتاريخ، ط٢، بغداد، ١٩٧٨، ص ٦٦.

(٢) نفس المرجع، ص ١٤.

دون إدراك كامل لروح العقيدة الإسلامية، ولطبيعة فكرة الإسلام عن الكون والحياة والإنسان، ولطبيعة استجابة المسلم لتلك العقيدة.

وبالتالي فإن المؤرخ يستطيع أن يزن دوافع الحياة الإسلامية في فترة تاريخية وأسباب النصر والهزيمة فيها على ضوء إدراكه لطبيعة العقيدة الإسلامية واستجابة المسلمين لها[١].

ولا يميز بعض الباحثين في هذا الاتجاه بين التاريخ والعقيدة، بل يرى أن غاية كتابة التاريخ ووجهته مرتبطة بغاية العقيدة الإسلامية، ولا بد للمؤرخ أن يربط عمله التاريخي بعقيدته ومنهجه[٢]. ويرجع صاحب هذا الرأي إلى قواعد علم الحديث في المنهج، ويقر بأن المرونة في تطبيق قواعد الجرح والتعديل واردة[٣] ولكنه لا يكتفي بذلك ويضع شروطًا أخرى. فمن لوازم المنهج عنده أن «يكون المشتغل بعلم التاريخ الإسلامي وتفسير أحداثه ذا تصور سليم وعقيدة صحيحة ودراية بعلوم الشريعة وفقهها، إضافة إلى تخصصه التاريخ»[٤].

وتتخلل بعض الكتابات في الاتجاه العربي فكرة الأمة، أي الأمة العربية، وتحاول التعرف على مسيرتها ومنجزاتها في التاريخ، فالتاريخ في رأي بعض الباحثين هو الذاكرة المشتركة للأمة(تجاربها، أعمالها، أبطالها، منجزاتها) وهو قاعدة لشعورها المشتراك وخزان تستمد منه لتعطي لنفسها معنى، ولناشئتها العزة والانتماء والولاء.

ومن المتفق عليه ـ كما قيل ـ أن التاريخ العربي أساس تأكيد الهوية، فهو يثير الحس الوطني / القومي في وجه الأخطار القائمة أو المنتظرة وهو عون للاتجاه إلى الوحدة وهو مصدر إيمان بالأمة، وكان التاريخ عاملاً واضحًا في الكفاح من أجل

---

(١) انظر محمد بن صامل السلمي ـ منهج كتابة التاريخ وتدريسه، القاهرة ١٩٨٨م ص ٨٣ وما بعدها وص ٩٧ وما بعدها.

(٢) محمد بن صامل العلياني السلمي ـ منهج كتابة التاريخ الإسلامي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ١٩٨٤) ص ١٥٠.

(٣) نفس المرجع، ص ٨٧، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٤) نفس المرجع، ص ٧٣.

التحرر كما كان عنصرًا في البناء الوطني / القومي[1].

ويلاحظ البعض أن فترات الأزمات أو الخطر في حياة الأمة ـ مثل الغزو الخارجي والتجزئة والغزو الاستيطاني ـ تدعو إلى العود للتاريخ للبحث عن الذات بروح نقدية، إذ أنها تحفز إلى إعادة النظر في دراسة التاريخ وكتابته. وقد يذهب بعضهم إلى أن المراد ليس إعادة كتابة التاريخ بل أن ينظر إليه برؤية جديدة، أو قراءة جديدة لتاريخ الأمة[2].

ويرى الكتاب في الاتجاه العربي أن الغرض الأول لدراسة التاريخ هو فهم الحاضر. ولكنه لا يقف عند ذلك، فالتاريخ أهم مقومات الشخصية، والفهم الصحيح للتاريخ هو طريق الحل وهو يعين على بناء الأمة. ويرى آخرون أن دراسة تاريخ الأمة لا تقف عند فهم الحاضر بل تساعد على بيان الاتجاه المقبل، وهذه وظيفة من وظائف التاريخ.

إن أصحاب الاتجاهين (العربي والإسلامي) ينظرون إلى مشاكل الحاضر ويفكرون بمستقبل أفضل، ويرون في دراسة التاريخ العربي / الإسلامي ما يساعد على ذلك. وبين أصحاب الاتجاهين من يؤكد على الدراسة الموضوعية الجادة للتاريخ.

وللاتجاهات الوطنية والإقليمية أثرها في كتابة التاريخ. فالتجزئة التي تلت الحرب العالمية الأولى وظهور كيانات عربية جديدة لها الأثر الكبير في المحاولات المتزايدة لإعطاء القطر هوية تاريخية خاصة، تأكيدًا لوجوده المستقل وإضفاء لشرعية تاريخية على كيانه. وقد يظهر الاتجاه الوطني في إطار عربي فتتخله نظرة عربية، فيبرز دور القطر في التاريخ العربي. وهنا يوضح أن القطر له خصائصه الأصيلة وله هويته

---

(١) انظر قسطنطين زريق ـ نحن والتاريخ ط ٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩، إذ يقول: «لقد كان تنبهنا لتاريخنا من أعظم العوامل في نهضتنا الحديثة منذ بزوغ فجرها في القرن الماضي» ص ١٧، ويقول: «إننا نعود للماضي من خلال اهتمامات الحاضر وآمال المستقبل ص ١٦١، وانظر ص ٢٠١.

(٢) انظر المستقبل العربي، ١٩٧٩ / ٥، ندوة «نحو رؤية جديدة لتاريخ العرب الحديث» ص ١٨٨ ـ ١٨٩، وص ١٦٩ ـ ١٧٠، وانظر: زريق ص ١٨ ـ ١٩، ص ٢٩ وما بعدها، وص ٢٢ وما بعدها.

العريقة التي حافظ عليها عبر العصور، فهو مركز عريق للحضارة، وهو عربي منذ القدم وقد حافظ على عروبته، واعتنق الإسلام فأغنى مفكروه وعلماؤه الإسلام والعروبة ولذا وجب إبراز مكانته ودوره في التاريخ.

وقد تكون الطائفية، مثل الإقليمية وراء الكثير من المحاولات لتبرير إقامة كيان ما ولإعطائه قاعدة تاريخية.

وقد يوسع الإطار في الاتجاه الإقليمي أو الطائفي للحديث عن أمة بدل شعب (الأمة اللبنانية مثلاً) وعن قومية بدل وطنية، وقد يمر الانتماء (الحضاري، اللغوي، القومي) عبر الانتماء الطائفي، وقد تصبح الطائفة لا الوطن والأرض الطائفية لا الأرض الوطنية هي النواة.

ثم إن الإقليمية والوطنية المحدودة أثرت في دراسة التاريخ العربي بالتركيز على الأحداث والتطورات في بلد ما على حساب الاتجاهات والتطورات العامة.

وقد انتقد البعض هذه الكتابات التي تعزل تاريخ قطر عن نطاقه العربي ولا تُظهر الاتجاهات والعلاقات العربية، ويرون أن إغفال الخطوط والتطورات العامة في البلاد العربية يؤدي إلى بعض الاضطراب وإلى تقسيمات مصطنعة.

ويبدو أثر الماركسية في كتابات في التاريخ العربي وهي ـ على قلتها ـ تتعلق بحركات اجتماعية أو بالتاريخ الاقتصادي، وعلى الأكثر في مجال التاريخ الفكري والتراث. ويجد أصحاب هذه الكتابات في الماديّة التاريخية ابتداء أو في نمط الإنتاج الآسيوي أخيرًا الوجهة وبالتالي المنهج. ويلاحظ هنا أن الكتابة تبدأ بنظرة مسبقة تحاول إثباتها في التاريخ، وتدين بفكرة الحتمية التاريخية. هذا إضافة إلى اتخاذ بعضهم مصطلحات وقيمًا من التاريخ الغربي وتطبيقها على التاريخ الإسلامي.

وحصلت تطورات في أطر كتابة التاريخ العربي والإسلامي. فهناك تواريخ عامة، على الأسر أو الفترات التاريخية، في تاريخ العرب قبل الإسلام أو تاريخ العرب في الإسلام أو كليهما. وقد تضيف إلى التاريخ السياسي شيئًا عن الحضارة. واختفت كتابة التاريخ على السنين.

والجديد هنا أن الفترات التي وقع فيها غزو الإفرنج ـ أو الحروب الصليبية ـ صارت تعتبر عصرًا أو فترة تاريخية، ولم تكن كذلك في مصادرنا، بل كانت تأتي في

مكانها من الأحداث. وهكذا نجد كتابات عامة عنها، أو دراسة لحملة أو جانب منها. هذا الاتجاه مهدت له الكتابات الغربية، وأثاره الغزو الغربي للبلاد العربية، وأخيرًا إقامة إسرائيل. ونظر البعض إلى المواجهة آنئذ كجهاد أو حرب تحرير. ولكن يلاحظ أن جل هذه الدراسات لم تتعمق في دراسة مصادرنا بدقة وتوسع، ولم تولي الآراء التي تعطيها عن هذه الحروب ما تستحق من عناية.

وكتبت دراسات عن الأسر الحاكمة لدورها الكبير في تاريخ العرب (الأمويون، العباسيون) أو لأهميتها في تاريخ قطر (طولونيون، أغالبة، مماليك).

ووضعت دراسات عن شخصيات بارزة في السياسة أو الفقه أو الإدارة أو الأدب، وهذا في اتجاه كتب التراجم والسير، ولكن يغلب على كثير منها اتجاه جديد في تناول بيئة الشخص والتطورات في عصره أو دوره في عصره.

واستمرت التواريخ المحلية بالمفهوم التراثي حتى القرن العشرين. وبعد الحرب العالمية الأولى اتجهت الكتابة التاريخية عن الفترة الحديثة إلى تناول الأقطار العربية مفردة، باستثناء دراسات عامة قليلة.

واتصلت كتابة التاريخ عن المدن بالأسلوب الموروث (طوبوغرافية مع تراجم). ولكن الدراسات الحديثة اتجهت إلى تطور المدينة، وربما إلى حياة المدينة (ثقافية، اقتصادية، اجتماعية) إضافة إلى النشأة والطوبوغرافية. واعتمدت الكتابات هنا على المصادر التاريخية والجغرافية وحدها، أو على الآثار. وكتب العرب في موضوعات أخرى غير التاريخ العربي والإسلامي، مثل التاريخ الأوروبي، والتاريخ الروماني والبيزنطي، وكذا عن بعض البلاد الآسيوية والإفريقية، وهذه حقول ترتبط بأثر الثقافة الحديثة. ففي الماضي كتب العرب عن تاريخ الشعوب الأخرى وثقافتهم قبل الإسلام. نعم توجد استثناءات قليلة للكتابة عن شعوب معاصرة مثل ما كتبه البيروني عن الهند والمسعودي عن بيزنطة، ولكن هذه استثناءات تؤكد الخط العام.

مع ذلك يبقى ما ألف في هذه المجالات محدودًا، ولا يمكن الحديث عن منهج عربي لكتابة التاريخ الأوروبي أو غيره[1].

---

(١) انظر: جورج حداد ـ مؤلفات المؤرخين العرب في غير التاريخ العربي، في كتاب: ما ساهم به=

وبعد هذا يمكن الإشارة إلى كتابة المذكرات، ويمكن اعتبارها نهجًا حديثًا في الكتابة التاريخية، وإن وجد لها أثر في التراث.

يتضح إذن أن كتابة التاريخ عند العرب تتجه أساسًا إلى تاريخ العرب والإسلام في الماضي والحاضر.

واتجهت الكتابة التاريخية في العقود الأخيرة إلى دراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي. فقد وضعت دراسات عن الحياة الاقتصادية أو جانب منها لفترة أو لقطر، كما وضعت دراسات عن موضوعات اقتصادية معينة كالضرائب وملكية الأرضي والتجارة وظهور الإقطاع والنقد. كما درس بعضهم الحياة الاجتماعية / الاقتصادية لبعض المدن. إن أهمية النواحي الاقتصادية والمالية بذاتها أو في تفسير بعض التطورات توضح الاهتمام بهذا الجانب.

وتشكل الحركات الاجتماعية محور بعض الدراسات، فهي لم تعد تنسب لقابليات قيادات فردية بل درست في ضوء التطورات الاجتماعية الاقتصادية. وهكذا ألقيت أضواء جديدة على حركة الاسماعيلية والقرامطة وعلى الدعوة العباسية وعلى حركات الفتوة. وهذا الخط من الدراسة يتصل بنظرة تزداد قوة وهي أن دور الشعوب في التاريخ يجب أن يعطى حقه من العناية إلى جانب دور الأمراء والخلفاء.

بعد هذا يلاحظ قلة عدد الذين حاولوا أن يتناولوا التاريخ العربي الإسلامي بنظرة شاملة أو متكاملة في دراسة فترة أو فترات من التاريخ العربي ليروا التيارات والاتجاهات الرئيسية وراء الحوادث والتطورات، أو ليبرزوا تفاعل الجوانب السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية. ومثل هذا النهج في الدراسة يعطي صورة كلية للتاريخ.

ومن جهة أخرى لم يقدم المؤرخون العرب مفهومًا شاملاً أو نظرة كلية لتاريخهم ولم يتوصلوا إلى تكوين فلسفة أو فكرة تاريخية لهذا التاريخ. وهنا يرد السؤال ـ هل تتكون مثل هذه الفكرة أو النظرة من دراسة التاريخ ذاته أو من نظرية أو فكرة خارجية؟ ـ

= المؤرخون العرب في المئة سنة الأخيرة، في دراسة التاريخ العربي وغيره، الجامعة الأمريكية بيروت، ١٩٦٠، ص ١ ـ ٢٤.

قد تختلف الاجتهادات هنا، ولكنها لا تختلف في أن هذه الثغرة من أسباب الدعوة إلى (إعادة) كتابة التاريخ العربي.

وهناك نقطة أخرى تتصل بهذه ولها أهميتها ـ ذلك أنه لا توجد خطوط لتقسيم التاريخ العربي الإسلامي إلى فترات واضحة المعالم. هل نأخذ بالتقسيم إلى تاريخ قديم ينتهي بسقوط روما ووسيط ينتهي بالاكتشافات الجغرافية، ثم حديث بعدها.. إلخ، أي بتقسيمات التاريخ الأوروبي كما هو الشائع في الفترة الحديثة، أم ننظر إلى طبيعة هذا التاريخ ونحاول أن نرسم الخطط في ضوئها، فنشير إلى ظهور الإسلام نهاية العصور القديمة مثلاً وإلى دخول البلاد العربية في إطار الدولة العثمانية كمؤشر، والغزو الغربي الحديث نهاية مرحلة وهكذا.. ثم نتبعها بخطوط فرعية؟ وعلى أي أساس نرسم الخطوط؟ هل هي الأحداث السياسية الكبرى، أو التحولات البشرية والاقتصادية، أو غير ذلك؟ قد أكون ممن يرون اتخاذ مؤشرات أكثر دوامًا ودلالة من التغييرات السياسية مثل العوامل البشرية والتحولات الاقتصادية والتطور الاجتماعي.

وبعد هذا يلاحظ أن التاريخ الإسلامي يدرس معزولاً عن التاريخ العالمي، وقد يدعو بعضهم ـ لأسباب مفهومة ـ إلى بيان أثر الحضارة الإسلامية في الحضارة الغربية الحديثة. والمفروض إذا أردنا أن نعرف موقع التاريخ الإسلامي في تاريخ البشرية، ودوره في الحضارة الإنسانية ومنزلته، أن ندرس الأوضاع الدولية والحضارية التي سبقت قيام الإسلام والأوضاع والظروف الموازية في تاريخ البشرية لفترات التاريخ الإسلامي.

إن النظرة إلى المصادر لا تزال مشكلة في الفترة الحديثة. ذلك أن جل الكتاب في التاريخ يقصرون مصادرهم على كتب التاريخ في إطار الحوليات وتواريخ الدول ويضاف إليها كتب التراجم والسير أحيانًا. هذه نظرة محدودة تتطلب اتجاهًا أرحب وأكثر تفهّمًا لكتب التراث، وتقديرًا أشمل للمصادر الرئيسية لدراسة التاريخ. فإذا تذكرنا أن الكتابة في موضوعات تاريخية لم تقتصر على من نسميهم المؤرخين بل شارك فيها الأدباء والمحدثون والفقهاء واللغويون والنسابون، أدركنا أن مختلف جوانب التراث تهمنا، وأن كتب الفقه وكتب الفتاوى، وكتب الجغرافية، والرحلات والأنساب

ودواوين الشعر والكتب الفنية والمهنية وكتب الأدب عامة هي مصادر هامة، وهي بين إغفال كلي وبين إفادة محدودة من قبل الباحثين.

وعند الحديث عن المصادر التاريخية تجدر ملاحظة ناحية مهمة هي أن جل هذه المصادر لم تُحَقَّق، وهذا يقلل من قيمتها وقد يربك البحث، والحاجة هنا ملحة إلى أن يركز الاهتمام على التحقيق والنشر، وأن تلتفت دوائر التاريخ إلى إعداد من يقوم بذلك.

ولا بد أن نؤكد هنا على أهمية الاستناد إلى المصادر الأولية في البحث التاريخي وإلى الإحاطة بها، وإلى مقارنة الروايات ونقدها وتقييمها، وأن لا يكون الأسلوب انتقائيًا أو تلخيصيًا سرديًا.

ومن ناحية ثانية فإن منهج البحث يتطلب فهم المصادر وتقييمها. وهذا يدعو إلى دراسات عن الكتابة التاريخية عند العرب أو تأريخ التاريخ ليمكن التعامل معها والإفادة التحليلية من رواياتها. وقد ترجمت بعض الكتب والمقالات ابتداء على قلتها. ثم وضعت بعض الدراسات في العربية، بين دراسات عن علم التاريخ عند العرب عامة وبين دراسات عن مؤرخي قطر أو بلد أو عن مؤرخ بعينه. ويمكن هنا الإشارة إلى السخاوي ـ الإعلان بالتوبيخ ـ بين كتب التراث. ولكن هذا المنهج في الدراسات الحديثة جديد تمامًا، ولم يستقر هذا الحقل من الدراسة بعد.

وفي خلال العقدين الأخيرين وجه الاهتمام إلى الوثائق كمصدر للكتابة التاريخية. لقد ظهر اهتمام متزايد باستعمال وثائق المحاكم الشرعية، وكان مجزيًا في التاريخ الاجتماعي / الاقتصادي والثقافي. وذهب بعض الناس إلى الإفادة من وثائق الوقف. وهناك الوثائق الحكومية. فالوثائق المصرية من عصر محمد علي درست في فترة سابقة. ويمكن الإشارة إلى الوثائق التونسية والمغربية ووثائق أخرى أفاد منها بعض الباحثين. ورجع بعض الباحثين (خاصة في الرسائل الجامعية) إلى الوثائق الغربية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين مما له علاقة بتاريخ البلاد العربية، ولكن الوثائق العثمانية، على أهميتها الكبيرة، لم يفد منها إلا قليلاً في بعض الأبحاث الجامعية، وذلك بسبب لغتها ابتداء.

وتبقى المواد الآثارية، على أهميتها الكبيرة في الدراسة التاريخية، قليلة الأثر في الكتابة التاريخية. ويمكن إيراد أمثلة واضحة لجوانب منها لها أهمية كبيرة مثل النقود، والنسيج والطراز، وخطط المدن (وهذه أكثر فائدة منها بدرجة محددة)، والكتابات والنقوش على الأحجار والأبنية، وتخطيط الدور.

ويتصل بالفكرة والمنهج النظرة إلى صلة التاريخ بالحاضر، وهنا تلاحظ اتجاهات ثلاثة:

الأول: ويرى أصحابه ضرورة تجاوز التاريخ، وأن لا جدوى من العودة للتراث وأن المجتمع يجب أن يقوم على أسس حديثة مأخوذة من أنظمة جديدة في العالم الحديث (الاشتراكية، الليبرالية، الماركسية).

الثاني: وهناك فئات ترى أن النهضة والقوة يمكن الوصول إليهما بالعودة إلى التاريخ والتراث.

الثالث: تمثله فئة تسعى إلى شيء من التوازن بين الأصالة والمعاصرة. وهي ترى أن التقدم يمكن أن يحصل بالاستناد إلى التراث بعد أن تنفث فيه حياة جديدة، مع الإفادة من منجزات الحاضر ليمكن مواجهة مشاكل المجتمع[1].

وفي خلال العقدين الأخيرين تقلصت المجموعة الأولى، وتوسعت الثانية، بينما تجد الثالثة نفسها في وضع قلق وغير واضح.

وتدور المناقشة حول نقطة محورية ـ هل التاريخ بتأثيره الكبير على الناس عون لحركة التقدم وحافز عليه أم أنه عبء وعائق للحركة؟ ـ يرى البعض بأن الإعراض عن التاريخ لا يساعد على التخلص من آثاره السلبية، فما دمنا نحمله في اللاشعور دون تمييز وتقييم فإننا نبقى نجر قيودًا عديدة من مفاهيم تثقل ورواسب تعطل. وفي التاريخ بمفهومه العلمي الصحيح علاج لهذه الأدواء لأنه يلعب بالنسبة لنفسيات الأمم والجماعات الدور الذي يلعبه التحليل النفسي للأفراد.

---

(١) انظر كتاب المؤتمر الثقافي العربي الثالث (١٨ ـ ٢٨ نوفمبر، ١٩٥٧)، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٣٤.

تأثرت دراسة التاريخ في الماضي، في الفكرة والأسلوب، بحقول أخرى للثقافة (مثل دراسة الحديث والدراسات الأدبية). وكان للتاريخ بدوره أثره في عدة من حقول المعرفة.

ومع أن بعض المؤرخين حاولوا تمييزه كعلم بذاته (مثل المسعودي ومسكويه وابن خلدون) فإنه بقي في الغالب متداخلاً مع فروع أخرى من الثقافة. ولعل اشتراك غيره من الدراسات معه في مادته، ومفهوم الأدب، إضافة إلى أثر العلوم الإسلامية، مسؤولة عن ذلك.

وكان الاتجاه العام في الفترة الحديثة إلى اعتبار التاريخ فرعًا بذاته، وفي العادة معزولاً عن حقول المعرفة الأخرى. ولكن هل بإمكان المؤرخين أن يبعدوا عن العلوم الاجتماعية الأخرى؟ وهل يستطيع المؤرخون إغفال الدراسات التراثية التي يقوم بها مختصون بالاقتصاد والتربية والاجتماع.. ومناهج بحثهم فيها؟ وإذا كان المؤرخون يدرسون التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والفكري فهل يستطيعون ذلك دون صلة بالعلوم الأخرى وتعرّف على مناهجها في البحث؟ هذا إلى أن النقد يوجه الآن إلى أولئك الذين يكتبون التاريخ ويهملون حقولاً وثيقة الصلة تراثيًا به مثل الأدب العربي والجغرافية[١].

وهناك مشكلة أخرى في المنهج وهي أن كتابة التاريخ العربي / الإسلامي الآن تأتي في مجالات مختلفة. فهناك من يدرسه في مجال الدراسات الدينية وقد يراه متصلاً بالعقيدة، وهناك من يدرسه في نطاق الأدب، هذا إضافة إلى من يدرسه في مجال الدراسات التاريخية وفق منهج أو بدونه، ولكل من هذه الجهات الثلاثة أسلوبه ووجهته.

وهذا يسبب الكثير من البلبلة ويؤدي إلى اضطراب في المنهج إن لم يكن غيابه أحيانًا.

وبعد هذا تجدر الإشارة إلى نقطة أخيرة في المنهج هي أن مناهج البحث في التاريخ الغربي يمكن أن تغني أسلوب البحث في التاريخ العربي ولكن تبقى نقطة

---

(١) محمد الطالبي ـ التاريخ ومشاكل اليوم والغد، ص ٣٨.

أساسية هي أننا بحاجة إلى أن نفهم طبيعة مصادرنا التاريخية وأن نقوّم رواياتها ومصادرها، وهذا يتطلب منا أن نطور هذا الجانب الحيوي في المنهج وأن نعطيه أهمية في دراسة التاريخ.

لقد آن لنا أن نوضح المنهج التاريخي في البحث وأن نركزه في الكتابة وأن نعمل لنستطيع وضع تاريخ موضوعي منفتح على فروع المعرفة الأخرى ولكنه مستقل بذاته وبمنهجه.

***

كتابة التاريخ العربي[1]

هل كُتب التاريخ العربي في الفترة الحديثة لنعيد كتابته؟ أم هي قراءة جديدة لمصادر تاريخنا، وبالتالي كتابة التاريخ برؤية جديدة؟

-١-

هناك دعوة واسعة من جهات مختلفة لإعادة كتابة التاريخ. يرى بعضهم أن تاريخنا يشكو من التشويه، بين خارجي متعمد وداخلي يخضع لتيارات ناشئة عن ميول مضادة، أو نتيجة تلاعب الرواة وبعض المؤرخين وعدم إخضاع ذلك للنقد والتحليل، أو نتيجة ضعف أو غياب المنهج. وهناك من يريد أن يكتب التاريخ من وجهة نظر ما - إسلامية، قومية، ماركسية، وطنية، إقليمية، طائفية، أو غير ذلك...

ولكل فترة اهتماماتها واتجاهاتها، وإذا كان لبعض الفترات خطورة خاصة زاد التشديد على أهمية كتابة التاريخ وفق ذلك.

ويمكن الإشارة إلى محاولات في الخارج لكتابة تاريخ أمة أو حضارة بجهود واسعة، يشارك فيها أعلام وفق خطة شاملة. ومن أمثلة ذلك تاريخ كمبريدج الحديث والوسيط والقديم. أي أن ينظر إلى التاريخ، أو إلى حقبة منه، ككل للتوصل إلى فهم شامل ولملاحظة خطوطه الرئيسية.

وتاريخ العرب ككل لم يُكتب (خارج نطاق الثقافة العامة) إنما كتبت أجزاء أو صفحات منه. ومن المفروض أن يُنظر إليه ككل، وأن يكتب وفق مخطط شامل وهذا ما ينتظر التحقيق.

وبعد هذا، فالمنهج أساس البحث والكتابة، والاختصاص من لوازم البحث. وهناك شكوى من أن الكثير مما كتب لم يتبع منهج البحث التاريخي، كما أن الكثيرين ممّن كتبوا - على فضل بعضهم - لم يسبق لهم إعداد للكتابة التاريخية.

ويلاحظ هنا أن كتابة التاريخ العربي - الإسلامي الآن تسير في مجالات متباينة،

---

(١) محاضرة ألقيت بدعوة من مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، بتاريخ ٢٥ حزيران/ يونيو/ ١٩٩٢ في دار الندوة، ثم نشرت في «المستقبل العربي» السنة ١٥، العدد ٦٣، بيروت ١٩٩٢م.

فهناك من يدرس التاريخ في مجال الدراسات الدينية، وقد يراه متصلاً بالعقيدة، وهناك من يدرسه في نطاق الأدب، هذا إلى من يدرسه في مجال الدراسات التاريخية، وفق منهج أو من دونه. ولكل من هذه المجالات أسلوبه ووجهاته. هذا الوضع قد يسبب الكثير من البلبلة ويفضي إلى اضطراب في الكتابة. كل هذا يؤكد أهمية المنهج التاريخي وضرورة الالتزام به. (وإذا كان اليقين أساس العقيدة، فإن أوليات البحث التاريخي تتطلب الشك في الروايات ونقدها).

وبعد هذا فإن بعض الأحداث والمواقف التاريخية حيّة في فكرنا ووجداننا، ولنا مفاهيم ومشاعر قوية عن التاريخ، وهذا قد يؤثر في النظرة إلى صفحات من التاريخ وفي أسلوب الكتابة. وهذه الحال تؤكد أهمية التوفّر على منهج صارم للبحث التاريخي.

وقد يشار إلى ثغرة مهمة في دراسة التاريخ العربي، وهي مسألة تحقيب هذا التاريخ تحقيبًا يستند إلى طبيعته، وإلى فهم مسيرته، وما حصل فيه من تحولات رئيسية، في وقت لا يزال ينظر فيه إليه بتقسيمات زمنية خارجية، قد تمسّه، ولكنها بعيدة عنه.

قد تكون هذه النقاط أو بعضها سببًا لكتابة التاريخ الآن. وقد نسأل بعد هذا: أليس من حق الأمة في أية فترة أن تقدم قراءتها وفهمها للتاريخ بضوء اهتماماتها ومنطلقاتها وتطلعاتها؟

-٢-

ولنا بعد هذا أن نسأل: لماذا يكتب التاريخ وماذا يراد من البحث التاريخي؟ هل يكتب التاريخ كحقل للدراسة الأكاديمية وحسب، أم أن التاريخ، ومع التزام المنهج والموضوعية، يكتب لفائدة المجتمع؟

إن الكتابة التاريخية وثيقة الصلة بالتطورات الفكرية والعامة، تتأثر بها وتؤثر فيها. والتاريخ لا يكتب كعمل أكاديمي فحسب بل يفترض فيه أن يكون متصلاً ببناء مجتمعه شأنه شأن أي حقل للمعرفة. لذا فمن الطبيعي أن تعيد الأمة قراءة التاريخ بضوء التطورات العامة والتطلعات. فالنظرة إلى التاريخ وإلى المشاكل التي تبحث فيه قد تتغير من فترة إلى أخرى بضوء ذلك.

ونحن في فترة شهدت تبدّلات وتحوّلات كبرى تحيط بنا وتمسّ حياتنا. كما أن الأمة تمر بفترة أزمة، وكل هذه تؤثر فينا وتدعو إلى قراءة تاريخنا من جديد.

وفترات الأزمات تكشف عن مشاكل وثغرات وتيارات لا تظهر في الأوقات الاعتيادية، وخاصة حين لا يتوفّر الحدّ الكافي من الحرية. فإذا اتخذ التاريخ في الفترة الماضية لتكوين الثقة ولتأكيد الهوية ـ مهما كانت وجهتها ـ وإذا شهد الكثير من التمجيد العاطفي ومن حرق البخور والتحدّث عن الفتوح والتوسع، وعن البطولات والمآثر الفردية، فإن الظروف الحالية تتطلب غير ذلك. إنها تتطلب التحليل النقدي وفحص الأمور بجدية وموضوعية بعيدًا عن الرومانسية أو السعي إلى تمجيد الذات، واتباع المنهج العلمي بصرامة في دراسة التاريخ، ولنتذكر أن أبرز ما فيه أنه تاريخ أمة، وأنها كونت حضارة وتراثًا لا يزال يحيط بحياتنا، ولا بد من إعطاء ذلك كل الأهمية في البحث.

ونحن في الظروف الاعتيادية نبحث في صفحات الماضي لنفهم الحاضر، ولكن الواقع الذي نعيش يتطلب أحيانًا الانطلاق من مشاكل الحاضر نحو الماضي. إن هذا أجدى لفهم الاثنين.

ففي وضع الأزمة الحالي لا تبدو مثلاً جدوى دراسة التاريخ لفهم عناصر الفرقة والانقسام بل ربما كان الأجدى رصد قوى التجزئة الحالية والانطلاق منها ـ أي البدء بالحاضر والتدرج إلى الماضي ـ لنتعرف إلى الجذور والخطوط، ونرى سيرها وتفاعلها في التاريخ. هل التجزئة ظاهرة حديثة أم أن لها جذورًا في التاريخ؟

هناك أمثلة أخرى. ما دور البداوة والقبلية؟ لقد كانت القبلية أداة الفتوح، ثم مادة بناء دولة عربية إسلامية كبرى في الماضي حين أحاطت بها النظرة الإسلامية ووجهتها الرسالة الإسلامية. ولكنها كانت قبل ذلك وبعده عامل تجزئة وتمزيق لبنيان الدولة. ويكفي أن نشير إلى ابن خلدون للتوسع في تحليل أثرها. (فالبداوة العربية لم تكن عامل بناء بعد الفتوحات الإسلامية الأولى بل كانت نقيض ذلك أحياناً).

وهناك المذهبية التي يمكن أن تكون باتجاهاتها المختلفة رحمة للأمة في جو الانفتاح والحرية الفكرية ـ الحديث: «اختلاف أئمتي رحمة» ـ ولكنها صارت عامل فرقة وخلاف وتصادم في جوّ التعصّب والتسلّط. (هذا لا يعني أن العوامل السياسية

والاقتصادية لم يكن لها دور كبير في إثارة الخلاف أو أنها لم تتخذ من هذا المذهب أو ذاك سبيلها للمجابهة والانقسام).

وقد نسأل هل الحكم المطلق وانعدام الحريات ظاهرة جديدة أم أن لها جذورًا وتطورات في التاريخ يمكن تتبعها؟ وهل إن انعدام المؤسسات وبخاصة السياسية، ظاهرة تخلّف في العصر الحاضر أم أنها ظاهرة تاريخية تتطلب التتبع والعودة إلى الوراء لنفهمها؟

لقد حاولنا أحيانًا أن نبحث عن الخطوط المشتركة وأن نتتبع عناصر الوحدة في تاريخنا، ونسينا أننا أمام معادلة تتمثل قوى الوحدة في جانب منها وقوى التجزئة في الجانب الآخر، وأننا لن نفهم الصورة إذا اقتصرنا على المؤثرات والقوى الخارجية ضد الاتجاهات الوحدوية، إذ أن هناك عناصر داخلية تدفع باتجاه التجزئة. ويتأكد هذا إذا نظرنا إلى اتجاهات التطور في الواقع. فقد انتهت الفترة الرومانسية التي كانت تتوقع قيام الوحدة حال زوال أو انحسار الاستعمار. وأدركنا أن مرور الأيام أفضى لحد الآن إلى ترسيخ التجزئة رغم ارتفاع درجة الوعي وتقدّم الثقافة والفكر.

وبهذا تصبح دراسة العوامل والظروف التي تؤدي إلى التجزئة ضرورة لفهم التطور التاريخي للأمة.

ثم إن دراسة الأجزاء ـ كدراسة عوامل التجزئة ـ ضرورية لفهم التاريخ العربي. ولكن التركيز على الأجزاء ـ كما هو الاتجاه الآن ـ قد يفضي إلى تمثيل التاريخ العربي وكأنه يتألف من وحدات (أو فترات) منفردة أو معزولة في حين أن التاريخ العربي لا يخلوَ من استمرارية تشعر بوجود بنية اجتماعية متماسكة وقادرة على تجاوز فترات الاضطراب والتغيرات السياسية. وهذه ناحية تنتظر الدراسة المتعمقة.

ولنا أن نسأل: هل في التاريخ العربي خطوط اتصال واستمرار؟ هل فيه عناصر شد وتماسك تتجاوز الاضطرابات والتبدلات السياسية وتكسبه طبيعة يتميز بها؟

وهنا يمكن الإشارة إلى بعضها للفت الانتباه إلى هذه الناحية الهامة.

يلاحظ ابتداءً اللغة العربية وهي عامل اتصال واستمرار وأساس للهوية العربية ووعاء للتراث. وإن وجدت لغات (لهجات) في بعض الفترات فهناك لغة أدبية عامة قائمة قبل الإسلام في الشعر العربي (والأمثال). ثم وجدت قاعدة دائمة في القرآن

الكريم. وصارت العربية لغة الإسلام ولغة الثقافة الإسلامية لعدة قرون. حتى بدأت لغة إسلامية أخرى بالظهور، ولكن العربية بقيت لغة الأصول في الإسلام ولغة الثقافة العربية.

وجاء الإسلام ووحّد العرب، وحمّلهم رسالة بها انتشروا في الأرض، وكان ذلك مؤشرًا في اتجاه تحديد الوطن العربي في ما بعد. وكان القرآن والسنّة النبوية أساس الدراسات الإسلامية كما كانت حافزًا للدراسات العربية ابتداءً. وتكوّنت الثقافة العربية ـ الإسلامية لتكوِّن بدورها تراثًا حيًّا للأمة العربية وقاعدة اتصال عبر التاريخ.

وكانت طبيعة الجزيرة العربية (ثم البلدان العربية) عامل استمرار في التاريخ العربي وذلك نتيجة العوامل الجغرافية، ووجود البوادي على أطراف البلدان الزراعية، فكانت البوادي مواطن تكاثر وضغط بشري على الأرض الخضراء.

وشهد التاريخ صفحات متكررة ـ في المشرق العربي وفي المغرب ـ من ضغط البوادي على الأرياف ومن تجديد للجماعات البشرية في الأخيرة، ومن آثار في الأخلاق وفي النواحي الاجتماعية والاقتصادية. كل ذلك كان ظاهرة استمرار حتى الفترة المعاصرة.

وكان لموقع الجزيرة الجغرافي (وكذا البلدان العربية) أثره الكبير في التاريخ. ذلك أنها تقع على طرق التجاية الدولية بين الشرق الأقصى وحوض البحر الأبيض، فقامت بأدوار هامة في الوساطة التجارية وفي المشاركة في التجارة الدولية. وكان ذلك مصدر رخاء اقتصادي للبلدان العربية. وكان التسلّط التجاري على هذه الطرق أو تحويلها سببًا في التقلّص والانكماش الاقتصادي. وكان لسيطرة الغرب على هذه الطرق، بدءًا بالقرن السادس عشر، أثر بالغ في تدهور الأوضاع الاقتصادية في البلدان العربية.

وكان لهذا الموقع، من ناحية أخرى، أثره في تعرض هذه البلدان للغزو الخارجي في فترات التاريخ، سواء أكان ذلك من دول مجاورة في المنطقة ذاتها، أو من موجات بشرية تتجه إليها، أو من غزو خارجي ـ سياسي، حضاري ـ يهدد هويتها كما يهدد أمنها وحريتها، وهي ظاهرة تكررت عبر العصور، (وبخاصة في الفترة الحديثة).

إن هذه العناصر ـ إضافة إلى أخرى غيرها ـ هي في الأساس وراء تكوين أمة

عربية في التاريخ تحددت ملامحها بعد أن تجاوزت الدولة التي تكوّنت بالإسلام أوج قوتها.

وهي أمة في نطاق دار الإسلام، ولكن اللغة والثقافة حددتها بصرف النظر عن التجزئة السياسية، لأنها قامت على أسس لغوية ثقافية. قد تكون هذه نقطة تتطلب تأصيلاً أكبر، ولكن واقع التطلعات والمواقف يكشف بين الحين والآخر عن ذلك.

إن عناصر الاستمرار هذه تجعل دراسة التاريخ العربي التي تتجه في الأساس إلى ناحية معينة ـ كالناحية السياسية ـ مبتورة، وتفرض الاتجاه إلى القاعدة الحضارية من جهة وإلى النظرة الشاملة من جهة أخرى.

إن الإشارة إلى عناصر الاستمرار يرجع إلى إغفالها لحد الآن.

ـ٣ـ

ويمكن الإشارة إلى نقاط تتصل بالمنهج:

إن البحث في التاريخ يتأثر بالمفاهيم التاريخية لدى الباحث وبالمنهج المتبع. إن نظرتنا إلى التاريخ وإلى سير المجتمعات مهمة وتفضي إلى فرضيات قد تكون منطلقًا للبحث. هل ينظر المؤرخ إلى التاريخ بمنظار عصره أم بمنظار العصر الذي يدرسه، ويتمثل مفاهيمه ـ كما يقول البعض؟ وهل ينظر إلى التاريخ ويقيم بضوء المكان والزمان والبيئة ويحكم على إحداثه في إطارها، أم يتجاوز البحث ذلك؟ هذه أسئلة لا بد من الإجابة عنها، إذا أردنا تحرير البحث التاريخي من كثير مما يثقله دون أن يكون منه.

ومن الواضح أن تحديث الدراسة التاريخية لدينا تأثر بالمفاهيم والمناهج الغربية. إننا نعرف أن فترات الازدهار الثقافي في تاريخنا كانت فترات انفتاح على الثقافات الأخرى، ولكن الانفتاح غير التقليد، والأخذ غير الفرض.

وللأمة العربية تراث غني في الكتابة التاريخية. وكما أن المفاهيم التاريخية وفلسفات التاريخ الغربي تتصل أساسًا بتطور المجتمعات الغربية وبالفكر الغربي، فإن المفاهيم والأفكار التاريخية العربية (الإسلامية) تتصل بتطور المجتمعات والثقافة العربية الإسلامية في فترات ماضية، وإن مرّت بفترة ركود في عصور تالية. وهي لا تزال تؤثر في الكتابة التاريخية، ويحسن بنا أن نتعرف إليها لنفهم الكتابة التاريخية وتراثنا.

لقد تمثّلت عدة نظرات ومفاهيم تاريخية في مصادرنا. فقد تمثّل في كتابات

البعض التعبير عن المشيئة الإلهية متمثلة في توالي الرسالات، انتهاء بالرسالة الإسلامية لتكون المحور الأخير. ومن هنا الاهتمام بتاريخ العالم قبل الإسلام، والاقتصار على التاريخ الإسلامي بعد ذلك.

ورأى البعض في التاريخ الإسلامي تعبيرًا عن دور النخبة (أو الأشراف) في تكوين التاريخ والحضارة العربية الإسلامية.

ورأى آخرون في التاريخ معنى أخلاقيًا، تتمثل فيه قوى الخير والبناء أمام قوى تتجه إلى الشر والتخريب.

واعتبر البعض التاريخ في الأساس تاريخ حضارة، والتفتوا إلى الحضارة بروافدها المختلفة قديمة وحديثة، وانتبهوا إلى البناء والأخذ والتفاعل والتطوير في الحضارة.

وحاول ابن خلدون إعطاء تفسير للتاريخ يلاحظ ظروف قيام الدول / المجتمعات بدءًا بالبداوة إلى تكوين الدولة، ثم الاستقرار والحضارة، ثم الركود فالانحلال، ومرور المجتمعات بدورات كهذه في التاريخ.

وتتمثل في الكتابة التاريخية عند العرب عادة مسؤولية البشر ودورهم، فمع الإيمان يبقى دور البشر. ويتصل هذا بخلفية أن التاريخ بدأت كتابته في مواطن المعارضة للسلطة لا بين أنصار السلطة. ولكن هذا تراجع بعدئذ في ظل السلطة المطلقة. ومع ذلك استمر التشديد على أهمية العبر والخبرة المستقاة من التاريخ لفائدة الأجيال التالية.

وبدأت الكتابة التاريخية تركز على التاريخ السياسي، وقد تعرِّج على التاريخ الاجتماعي لصلته بالتاريخ السياسي، أو تشير إلى بعض الجوانب الإدارية أو الاقتصادية للأسباب نفسها (ولأن مثل هذه الأمور ترد في كتب أخرى مثل كتب اللغة والجغرافيا والتراجم)، ولكنها في فترات تالية (بعد القرن الخامس) راحت تتناول مسائل الحياة اليومية وتتعرض لحياة الشعب أو فئات منه.

ولئن كانت الكتابة في القرون الأولى تتناول الفترات الماضية دون أن تمس التاريخ المعاصر، إلا أنها راحت في فترات تالية(القرن الرابع وما يليه) تكتفي بخلاصات من المؤرخين السابقين عن الفترات الماضية لتتوسع في الفترة المعاصرة.

لا يراد بما ذكر دعوة إلى العودة إلى المفاهيم والنظرات التاريخية المذكورة، بل إدراك ما يتخلّل تواريخنا من نظرات، وتجاوز الثغرات، وفهم أفضل للكتابة التاريخية، وإغناء مجالها، والانطلاق في الكتابة بفهم أفضل.

وفي الفترة الحديثة كُتب الكثير في التاريخ العربي دون أن يكون له منطلق ولكن الاتجاه قوي في العقود الأخيرة نحو الكتابة من منطلق أو آخر.

فهناك كتابات في الخط الإسلامي ترى أن تاريخنا هو تاريخ الأمة الإسلامية، وأن تاريخ الإسلام هو محور التاريخ. كما ترى أن الكاتب يجب أن يكون متفهمًا طبيعة العقيدة الإسلامية، ولا يفصل البعض في هذا الخط بين التاريخ والعقيدة ويرى تطبيق منهج المحدثين في نقد الروايات والأسانيد.

وكتب البعض في خط عربي قومي، ومحور الكتابة هنا فكرة الأمة العربية، ومحاولة التعرّف إلى منجزاتها ودورها في التاريخ، والتاريخ العربي في هذا الاتجاه هو أساس الهوية وعامل وحدة وقاعدة شعور الأمة المشترك، وهو عنصر أساسي في مجابهة الأخطار.

وينظر أصحاب الاتجاهين الإسلامي والعربي إلى مشاكل الحاضر، ويفكرون في مستقبل أفضل، ويرون في التاريخ ما يعين على ذلك.

ويُكتب التاريخ ليعبر عن فكرة وطنية أو إقليمية أو غيرها. وقد كان للتجزئة التي تلت الحرب العالمية الأولى ولتراجع المحاولات الوحدوية أثر في تنشيط هذا الاتجاه، بل وتجاوز الحال ذلك إلى محاولة إعطاء القطر هوية تاريخية وإضفاء شرعية على كيانه السياسي، وقد يكون ذلك في إطار عربي أو في إطار انعزالي قطري.

ويبدو أثر الماركسية في بعض الكتابات، وتتصل ـ على قلتها ـ بحركات اجتماعية أو بالتاريخ الاقتصادي والفكري.

وتتصل الكتابات من المنطلقات المذكورة بالتيارات الفكرية والسياسية في البلدان العربية، ويبدو أثر ذلك فيها في التركيز على موضوعات أو جوانب معينة، أو بمحاولات لتفسير التاريخ بضوء منطلقاتها.

هذه الدراسات قد تغني البحث التاريخي، وخاصة إذا كتب بمنهجية تاريخية. وقد تجانب الموضوعية في بعض الأحيان. ولعل ما يمكن أن نؤكده في هذا الوقت،

هو أن الكتابة بمنهجية تاريخية وبموضوعية وبمحاولة لتقديم العرب تاريخهم كما يفهمونه هو ما يوفر أرضية مشتركة.

-٤-

وبعد هذا، هل كتابة التاريخ حقل ينعزل بذاته أم يجب أن يفيد من أساليب ونتائج العلوم الاجتماعية الأخرى مثل الجغرافيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجي وبخاصة إذا أريد دراسة المجتمعات في إطار تاريخي؟

ويمكن أن نتناول هذا السؤال على أساس تفرّد حقل التاريخ، أو على أساس دراسة جانب أو آخر منه من قبل المؤرخين.

إن تراثنا يشير إلى عدم تفرّد المؤرخين بحقل التاريخ، إضافة إلى عدم إعدادهم لذلك. هذا، ودراسة التاريخ كانت وثيقة الصلة ابتداء بحقول أخرى كالحديث والأدب. واستمر هذا الاتجاه التراثي في العصر الحديث (جنب اتجاه التخصص في التاريخ). ومع أن بعض الكتّاب في هذا الخط خدموا الدراسات التاريخية إلا أن هذا الخط بعمومه قد لا يخدم تقدم الكتابة التاريخية.

أما النواحي التي يدرسها المؤرخون المحدثون فبدأت بالتركيز على التاريخ السياسي، ثم بدأت الدراسات في الحياة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية وفي تاريخ المدن، وفي تاريخ الحضارة عمومًا جنب التاريخ السياسي. ومع وجود تفاوت واضح في حجم الدراسات وسويتها بين جانب وآخر، فإن السؤال يرد: هل تقسيم التاريخ إلى سياسي، واقتصادي واجتماعي وفكري ومؤسسي... إلخ، هو أفضل ما نبتغي؟ قد يؤدي التقسيم هذا إلى تعمق في الدراسة وفهم أدق لهذا الجانب أو ذاك - وهذا واقع فعلاً - ولكن هل يؤدي إلى فهم أفضل للتاريخ؟

إن جوانب التاريخ في أية فترة متصلة ببعضها البعض في نسيج واحد، ويتطلب فهم التاريخ لذلك دراسته في جوانبه المختلفة في آن واحد. إن التأكيد على جانب منه كالسياسي أو العسكري - كما هو حاصل - يعطي فكرة جانبية عن التاريخ ويربك فهمه ودلالته. إن هذا يتطلب الاتجاه إلى الدراسة الحضارية للتاريخ بدل دراسة التاريخ السياسي والتاريخ الاقتصادي.. وهكذا، إن هذا الاتجاه لا ينفي الدراسات الجزئية - وهي في تزايد - ولكن يعني الاتجاه إلى نسق جديد من الأبحاث تتصف بالشمول

وتقدم الصورة الكلية.

وهذا الاتجاه يتطلب إعادة النظر الجادّة في ما يعتبر مصادر الدراسة التاريخية. إذ لم تتبلور لدينا فكرة واضحة عن مصادر تاريخنا. هل نقتصر على التواريخ والتراجم والأنساب، أم نتوسع إلى مصادر أخرى مثل كتب الفقه والجغرافيا والأدب والحديث، بل وكل التراث المكتوب؟

وأخذنا نشير إلى الوثائق ـ وبخاصة في التاريخ الحديث ـ ولا يزال تعاملنا معها متواضعًا، ولكنه في اتساع ويختلف من فترة إلى أخرى، ومن جانب آخر. ولنتذكر أن الفترة الحديثة عندنا لم تنفرد باستعمال الوثائق، بل إن التعامل مع الوثائق يعود ـ بتواضع ـ إلى الفترات الأولى من التاريخ الإسلامي، ولكنه اتسع نسبيًا منذ القرن الخامس الهجري ليضمر مع فترة الركود الفكري ثم ليتجدد في العقود الأخيرة، وليتسع نطاقه إلى جميع أصناف الوثائق العربية (الوثائق الرسمية ووثائق المحاكم الشرعية والوقف، وكتب الفتاوى والنوازل) والأجنبية التي تتصل بموضوع البحث.

ولكن الجديد والهام للتاريخ الحضاري الالتفات إلى الآثار البشرية منذ العصور البشرية الأولى إلى العصر الحديث. فالآثار المادية بما فيها النقوش والكتابات الآثرية تقدم مواد مهمة لا تتوفر في مصادر أخرى لدراسة تاريخ الحضارة. هذا الاتجاه يوجب توسيع أفق المشتغلين بالتاريخ بالإفادة من مناهج العلوم الاجتماعية في دراسة التاريخ جنب العلوم المساعدة.

من ناحية ثانية، بدأنا نلتفت إلى أهمية دراسة مناهج مصادرنا التاريخية المكتوبة للتعرّف إلى تطور الكتابة التاريخية (ميول المؤرخين والرواة، ولاءاتهم، أساليبهم، مواردهم.. إلخ) ولكنها لا تزال بدايات نظرية. المفروض أن نتوسع في دراسة تاريخ التاريخ، ولكن الأهم أن نلاحظ ذلك عندما نكتب، فنعنى بمناقشة الروايات، بالإشارة إلى مصادرها، والدقة فيها، والثقة بها، وأن نميّز بين ما يقتبسه المؤرخ / المصدر ممّن سبق في الكتابة وبين ما يورده هو، وأن ننقد السند، كما ندقق المتن. إن مناقشة المصادر حتى في الرسائل الجامعية لا تزال محدودة وهي في الغالب وصفية أكثر منها تحليلية أو نقدية. هذا ولا يزال الانتقاء، لا الإحاطة، هو الغالب في النظرة إلى المصادر.

-٥-

ومن الواضح أننا لا نزال نتلمس الطريق إلى تكوين نظرة شاملة إلى التاريخ العربي توضح طبيعته وتكشف عن الخطوط العامة وعن التحوّلات الكبرى التي مرّ بها.

إن النظرة الشاملة تستوجب ابتداءً وضع أسس لتحديد فترات التاريخ العربي (أو تحقيبه). فنحن لا نزال نأخذ بتقسيمات غربية للتاريخ تصدر عن فهم أو آخر لطبيعة التاريخ الغربي، وعن تصور يرى أن التاريخ الأوروبي يمثل نهاية تطور البشرية (وهو تصور لم يعد مقبولاً الآن).

ويمكن أن نجد في العناصر الجغرافية والبشرية والحضارية مؤشرات أولية لتحقيب التاريخ العربي، لما في هذه العناصر من استمرارية ودوام. وقد يفاد من غيرها بما في ذلك النواحي السياسية أحياناً[1].

نبدأ بظهور الإسلام، الحدث الأكبر في تاريخ العرب، وهو حدث فاصل بذاته وبأثره في حياتهم، وبه ينقسم تاريخ العرب إلى فترات قبل الإسلام وفترات بعده.

ولتاريخ العرب قبل الإسلام عناصر مشتركة منها:

١ ـ طبيعة الجزيرة العربية، كما تتمثل في المناخ، ووضع المياه، وطبيعة الأرض، واتصال ذلك وأثره في حياة سكانها من حيث التكاثر والحركة من البوادي إلى المناطق الزراعية.

٢ ـ موقع الجزيرة العربية على طرق التجارة الدولية، وبالتالي مساهمة العرب في هذه التجارة، وأثر التجارة في قيام كيانات سياسية لديهم.

ويمكن ملاحظة فترتين في هذه الحقبة التاريخية:

أ ـ فترة قيام الكيانات التي تعتمد على التجارة الدولية من أواخر الألف الثاني ق. م حتى نهاية تدمر (أواخر القرن الثالث الميلادي) وهي ما يمكن أن نسميه الجاهلية الأولى.

ب ـ من أواخر القرن الثالث الميلادي حتى ظهور الإسلام أوائل القرن السابع، وهي فترة يمكن تسميتها الجاهلية المتأخرة.

وبعد ظهور الإسلام يمكن تحديد الحقب التالية:

---

(١) ما يلي هو خلاصة لدراسة أوسع.

الحقبة الأولى:

بين القرن الأول والخامس للهجرة (القرون ٧ ـ ١١م) وتحددها العناصر التالية:

١ ـ الفتوحات الإسلامية تفتح أبواب السهول لحركة القبائل من الجزيرة العربية وتنهي (لحوالي قرنين) الصراع التاريخي بين البدو والحضر.

٢ ـ توحيد العرب في دولة واحدة وانتشارهم في ـ أجزاء من ـ آسيا وإفريقيا.

ـ تكوين الثقافة العربية الإسلامية وازدهارها.

ـ تكوين الأمة العربية المستندة إلى اللغة والثقافة.

٣ ـ إدخال طرق التجارة الدولية ـ أو نهاياتها ـ في نطاق السيادة الإسلامية وتكوين منطقة تجارية دولية، وازدهار التجارة والمؤسسات المالية والصيرفية.

٤ ـ تركز الحياة الحضرية وازدهار المدن وتوسع الحياة المدنية.

ويمكن مثلاً تقسيم هذه الحقبة إلى فترات:

١) صدر الإسلام ـ أواسط القرن الثاني للهجرة / الثامن الميلادي، وفي هذه الفترة كان تكوين الأمة / الدولة، ورفع راية الجهاد، وانتشار العرب بالفتوح ونزولهم الأمصار ووضع أسس التنظيمات.

٢) أواسط القرن الثاني / الثامن الميلادي إلى نهاية الثلث الأول من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، في هذه الفترة كان استكمال المؤسسات المدنية (الوزارة والدواوين) والعسكرية (الجيش النظامي). وفيها كان نشاط التجارة والمؤسسات المصرفية، وتوسّع المدن وازدهارها. وفيها كان ظهور الحركات الاجتماعية. وفيها ظهرت بدايات التجزئة.

٣) حتى أواسط القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي). في هذه الفترة تدهور مؤسسة الخلافة، وظهور ثلاث خلافات، اتساع التجزئة. ازدهار الثقافة ومؤسساتها.

الحقبة الثانية:

بين القرنين الخامس والتاسع الهجري (١١ ـ ١٥م) ويحدد هذه الحقبة العناصر التالية:

١ ـ حدوث موجتي بداوة كبيرتين، أثّرتا في الأوضاع الديمغرافية والاقتصادية،

إضافة إلى السياسية. الموجة السلجوقية من الشرق إلى العراق والشام (والأناضول)، والموجة الهلالية إلى بلاد المغرب. ثم تحرك القبائل البربرية في بلدان المغرب (وقيام المرابطين ثم الموحدين).

٢ ـ الاتجاه من الاقتصاد النقدي إلى الاعتماد على الأرض (اقتصاد الكفاف) وتمثّل ذلك في توسع الإقطاع العسكري وشيوعه (العراق والشام، ثم مصر).

٣ ـ يلاحظ أن دور البلدان العربية استمر في التجارة الدولية مع التحوّل من جهة الخليج إلى جهة البحر الأحمر.

٤ ـ الغزو الخارجي لدار الإسلام ـ الصليبيون من الغرب (إلى بلاد الشام والأندلس) والردّ عليه (الأيوبيون / الموحدون)، والمغول من الشرق (العراق وبلاد الشام) والتصدي (المماليك).

ويمكن التفكير في فترتين:

١) أواسط القرن السابع الهجري (١٣م).

٢) أوائل القرن العاشر الهجري (١٦م).

الحقبة الثالثة:

بين القرنين العاشر والرابع عشر الهجري (١٦ ـ ٢٠م) ويلاحظ في هذه الحقبة:

١ ـ سيطرة الغرب على طرق التجارة الدولية بين الهند وأوروبا، وإخراج العرب منها، وعودة العرب إلى اقتصاد الكفاف.

٢ ـ شيوع ظاهرة الإقطاع بين عسكري ومدني.

٣ ـ دخول البلدان العربية في المشرق والمغرب في إطار الدولة العثمانية.

ويمكن تقسيم الحقبة إلى فترتين:

١) حتى القرن الثامن عشر.

٢) القرن التاسع عشر والعشرون ـ الموجة الغربية والمواجهة. . .

هذه ملاحظات متفرقة أضعها أمام القارئ في سبيل كتابة التاريخ العربي وفق حقبه وفتراته.



البحث في التاريخ العربي(١)

التاريخ تراث حي عند العرب، قد يكوّن جزءًا حيويًا من معارفهم، يرتبط أحيانًا بعقيدتهم، ويتصل به الكثير من نظراتهم وتراثهم الشعبي. ونظرة العرب إلى تاريخهم وأثرها في حاضرهم مهمة لفهم كتابة التاريخ عندهم.

هذا وتتأثر الكتابة التاريخية بالتفاعل الفكري بين الآراء والمناهج الموروثة وبين المفاهيم والمناهج الغربية والشرقية، ولذا يحسن النظر إلى الجهتين.

تخللت كتابة التاريخ عند العرب، كما تتمثل في مصادرهم الأساسية بعض المفاهيم والأفكار.

فقد رأى البعض في التاريخ تعبيرًا عن المشيئة الإلهية، وتتمثل في تاريخ الرسالات انتهاء بالإسلام، وليكون التاريخ تاريخ الرسالة الإسلامية.

وهناك سيرة الرسول ﷺ، كمثل أعلى للمسلمين، ولهذا التوسع في كتب السيرة والمغازي.

وهناك فكرة تكوين الأمة الجديدة وتتبّع مسيرتها، وهذا جعل الأمة محورًا رئيسيًا لكتابة التاريخ.

والتاريخ العربي الإسلامي بنظر البعض يعبر عن دور الأشراف في التاريخ، فهو سجل لأعمال الرؤساء والشخصيات البارزة في الحياة العامة، وتوسع آخرون إلى أنه سجل لفعاليات كافة فئات وجماعات المجتمع.

والتاريخ لدى آخرين سجل الصراع بين الخير والشر، وهذا يعطي التاريخ معنى أخلاقيًا.

ورأى البعض فيه سبيلاً لفهم حضاري للتاريخ، كما يتمثل ابتداء لدى المسعودي (القرن ٤ / ١٠) وبشكل موسع لدى ابن خلدون في تحليله لقيام الدول وسقوطها في

---

(١) البحث في التاريخ العربي، في: الدراسات والأبحاث العلمية في الحضارة الإسلامية، نظرة إلى العقد القادم، أعمال الندوة الدولية المنعقدة في استانبول، تحرير أكمل الدين إحسان أوغلو، استانبول، ١٩٩٢م.

دورات تاريخية.

ويلاحظ في فترة التكوين (١ ـ ٤هـ / ٧ ـ ١٠م) أن الكتابة التاريخية تؤكد دور الارادة والمسؤولية البشرية في التاريخ، وفيما بعد برز الاتجاه إلى أن الأعمال والأحداث مقدّرة ولا مجال للارادة أو الحرية. هذا هو اتجاه روجت له السلطة منذ الفترة الأموية، ولكنه لم يظهر إلاّ بعد رسوخ الاستبداد في السلطة.

ومن حيث المنهج كان الاتجاه ابتداء إلى توثيق الأخبار بالرواية الشفوية وبالإسناد، وإلى تعديل الرواة، ثم إيراد أكثر من رواية عن الحدث، وبعد أن تكونت النظرة واستقرت إلى الرواة الكبار والإخباريين اتُّجه إلى التلخيص مع الإشارة لأهم المصادر ابتداء، ثم تطور التوثيق إلى الإشارة للمصادر المكتوبة.

كانت فترة التكوين، في الأسلوب والهياكل والأفكار، في القرون الأربعة الأولى للهجرة مع إضافات بعضها له قيمته في القرون التالية.

ومرت فترة ركود بين القرن ١٦ و١٩ م، ومع بدايات النهضة الثقافية في القرن ١٩م تجدد الاهتمام بالكتابة التاريخية، وبعد الاتصال بالثقافة الغربية بدأ تأثير الآراء والمفاهيم الحديثة على كتابة التاريخ. كما تعرّف الكتاب على التراث التاريخي العربي بصورة أفضل وأشمل (بنشر المخطوطات خاصة).

وفي القرن الأخير بدأت الكتابة التاريخية تتخذ بالتدريج اتجاهاتها الحالية، ويبدو ذلك في أسلوب الكتابة، وفي التوثيق، وفي اختيار الموضوعات، وفي النظرة إلى التاريخ.

إن دوافع الكتابة التاريخية متباينة، لعل أولها الوعي العربي، والشعور بأهمية التاريخ في التكوين الوطني والقومي وفي النهضة. فقد رأى البعض في كتابة التاريخ سبيلاً لتكوين الثقة، ولتأكيد الهوية، أو للرد على جهات تبشر بأن الركود والتخلف متأصلة في تاريخ هذه الأمة. وكان هذا وراء التأكيد ابتداء على الفترات اللامعة من التاريخ العربي عند البعض، أو العناية بالحضارة باعتبارها خير ما تنتجه الأمة.

ورأى البعض أن مشاكل الحاضر لها أصولها في الماضي، وأن دراسة التاريخ ضرورية لفهمها ومواجهتها.

ويمكن الإشارة إلى أثر الاتجاهات الإسلامية، والعربية (القومية)، والوطنية في

الاهتمام بكتابة التاريخ.

هذا إلى أن بعض التيارات الاجتماعية والسياسية كانت عوامل مساعدة على العناية بدراسة التاريخ وكتابته. وكان إنشاء أقسام للتاريخ في الجامعات عاملاً مهمًا في تنشيط الكتابة التاريخية. وهنا ننوه ببعض الرسائل الجامعية التي يتمثل فيها اتباع الأساليب والمناهج الحديثة في كتابة التاريخ.

وهناك الميول العلمية والرغبات الفردية، والشعور بأهمية التاريخ في الثقافة العامة، وربما كان هذا الشعور سببًا فيما ظهر من كتابات وسلاسل مبسطة.

ويمكن ملاحظة مجموعتين من الكتابة في التاريخ: الأولى: من أناس لم يدربوا ولم يُعدّوا للكتابة في التاريخ من فقهاء ومحامين وأدباء وعسكريين، وبينهم من له آثار طيبة، وهؤلاء كتبوا عادة في الاتجاه الموروث في كتابة التاريخ. والثانية: من أناس درسوا أو أُعدّوا للكتابة في التاريخ واتخذوا وجهة جديدة. ولكن يلاحظ منذ بداية القرن الحالي أن الجميع تعرض لحد ما إلى الآراء الحديثة.

تناولت الكتابة التاريخية جوانب مختلفة، وهنا يلاحظ تطور وتحوّل عن المناهج الموروثة. توجد مؤلفات محورها الأمة أو الإسلام. ويُرى التركيز على تاريخ العرب، وهو اتجاه سائد حتى في مؤلفات تحمل اسم الإسلام(١). وتتخذ فكرة الوطن أساسًا للكتابة التاريخية، مثل فكرة الدولة، وهي حديثة.

وقد يكتب تاريخ فترة حول حكم خليفة، يرافقه تمهيد للفترة وتناولها من جوانبها المختلفة(٢)، وقد يجعل الحديث عن خليفة محورًا لفترة أطول(٣).

إن الكتابة التاريخية متعددة الجوانب، هناك تواريخ عامة للعرب في الإسلام، وأحيانًا بمقدمة عن «قبل الإسلام»، أو تاريخ العرب قبل الإسلام، وقد تتناول الكتابة فترات أو عصورًا للتاريخ العربي قبل الإسلام وبعده، وهنا يرسم الإطار على توالي الأسر أو الأزمان.

---

(١) مثل حسن إبراهيم حسن ـ تاريخ الإسلام السياسي.

(٢) مثل الجومرد ـ هارون الرشيد.

(٣) مثل الرفاعي ـ عصر المأمون، الذي يتناول التاريخ الأموي والعباسي في عصره الأول.

ويلاحظ هنا أن فترة الحروب الصليبية اعتُبرت فترة قائمة بذاتها وأن دراسات عامة وضعت عنها، أو عن بعض جوانبها، كما كُتب عن بعض القادة المسلمين الذين قادوا الصراع لإيضاح التصدي الإسلامي. إن هذا الاتجاه نشأ عن وجود كتابات غربية حول هذه الحروب ابتداءً، وأثارهُ الصراع مع الغرب ثم مع الصهيونية في العصر الحديث. ويرى البعض في المواجهة مع الصليبيين صفحة للصراع بين الشرق والغرب أو بين الإسلام والمسيحية بينما يعتبره آخرون جهادًا للتحرير.

أما في مصادرنا الأولية فجاءت أحداث الحروب مع الإفرنج على السنين ضمن الأحداث العامة أو في نطاق الحديث عن أسر حاكمة.

ووضعت دراسات عن الشخصيات في التاريخ العربي الإسلامي. وفي طليعة هذه الدراسات ما كتب عن سيرة الرسول ﷺ ثم عن الخلفاء الراشدين وخلفاء ورؤساء آخرين من الفترة الأموية فما بعد. وهناك دراسات عن أمراء وقادة، وأكثر منهم عن العلماء وبخاصة مؤسسي المذاهب. ويبدو هذا الاهتمام في إطار خط التراجم في التراث، ولكن يلاحظ أن الكتابة جاءت في الغالب بأُطر حديثة ومنطلقات جديدة. هنا تشمل الدراسة عصر الشخصية وتكوينها الثقافي والاجتماعي ودورها في الحياة العامة أو في نطاق حقلها. وقد تركز الدراسة إن كانت لخليفة على سياساته، وقد تكون دراسة لعصره من نواحيه المختلفة.

ووضعت دراسات عن تواريخ أقطار عربية، أو بمفهوم التراث تواريخ محلية. فالتاريخ المحلي مع تراجم للشخصيات كان مألوفًا في القرن التاسع عشر، واستمر ذلك في العقود الأولى لهذا القرن. وفي الفترة التي تلت الحرب العامة الأولى اتجهت كتابة التاريخ إلى الفترة الحديثة / المعاصرة، وهو اتجاه تغلب عليه الجِدّة. واتجهت إلى تاريخ أقطار عربية مفردة، إلا القليل من الدراسات التي تتناول تاريخ البلاد العربية عامة أو جانبًا منها. فالتجزئة وقيام دول جديدة توضح المحاولات لإعطاء القطر هوية، أو لإظهار دوره في التاريخ. وهنا تُبرز مميزات القطر وإنجازاته في التاريخ من منطلق وطني أو إقليمي. وقد تكون مثل هذه الاتجاهات وراء دراسة فترات ماضية من تاريخ العرب بالتأكيد على أحداث أو تطورات لها صلة بالقطر على حساب الاتجاهات والتطورات العامة.

وهناك من ينتقد هذا الاتجاه لكتابة تاريخ قطر معيّن حين يعزل تاريخه عن الإطار العربي أو الاتجاهات العربية والعامة. فهم يرون الاتصال وخطوط التطور العامة في البلاد العربية، ويرون في إغفال هذه اصطناعًا يحرف المسيرة التاريخية.

وظهرت دراسات متزايدة في تاريخ المدن العربية (بغداد، الكوفة، البصرة، الفسطاط، القيروان... إلخ). وهنا كتب البعض وفق الخطوط الموروثة (خطط المدينة وتراجم من نزلها من علماء)، أو اقتصر على دراسة الخطط من أحياء ومدارس ومساجد وحارات وأجزاء أخرى، وقد يتحدث عن التطور التاريخي الخططي[١]. وتتوسع الدراسات الحديثة في مناهجها لتتناول تأسيس المدينة وتاريخها (استنادًا إلى المصادر التاريخية لوحدها، أو بالإفادة من الآثار أيضًا)، وهي دراسات خططية، أو تتناول الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وجُلّها رسائل جامعية.

ولكننا لا نزال بحاجة إلى دراسات شاملة عن المدينة الإسلامية توضح الأسس التي تقوم عليها وطبيعتها والأهداف والحاجات التي تتمثل فيها. وهناك بعض البدايات لدراسة المدينة وتطورها تاريخيًا، أو فنيًا (من ناحية معمارية).

ووجدت الحضارة اهتمامًا متزايدًا من الباحثين. وهناك محاولات رائدة لرسم صور عامة في هذا الاتجاه[٢].

وبصورة عامة اتجه الباحثون إلى جوانب من الحضارة، مثل النُّظم والتعليم والفكر والثقافة والتاريخ والاقتصاد.

واتجه الاهتمام إلى التاريخ الاقتصادي، ووضعت دراسات تتناول فترة في تاريخ قطر، أو منطقة، أو ناحية اقتصادية في فترة في بلد أو أكثر. وهناك دراسات تتناول موضوعات محدودة مثل الخراج[٣]، والأصناف والحرف[٤]، والإقطاع وملكية

---

(١) مصطفى جواد وآخرون ـ دليل خارطة بغداد.

(٢) مثل أحمد أمين ـ فجر الإسلام وضحى الإسلام وظهر الإسلام. وجرجي زيدان ـ التمدن الإسلامي.

(٣) مثل ضياء الدين الريس ـ الخراج.

(٤) مثل صباح إبراهيم الشيخلي ـ الأصناف في العصر العباسي.

الأراضي، والأسواق والحسبة[1]. هذا إلى دراسات عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية[2]. وهناك دراسات تتصل بالحياة الاجتماعية، وإن تكن قليلة، وبعضها وصفي وبعضها تحليلي[3].

ولا يعنينا هنا التحدث عن موضوعات كتب فيها العرب خارج نطاق التاريخ العربي، مثل التاريخ العام، والتاريخ القديم والآثار، والتاريخ البيزنطي، وتاريخ أوروبا والولايات المتحدة، وتاريخ أقطار آسيوية وإفريقية، وتاريخ الدولة العثمانية.

وإذا استثنينا تواريخ دول وأقطار إسلامية فإن هذا يكاد يكون اتجاهًا جديدًا يتصل بتأثير الثقافة الحديثة. والدراسات في هذه الحقول لا تزال متواضعة لا تدل على منهج واضح أو نظرة واضحة.

إن بعض الأحداث والمواقف التاريخية حيّة في فكرنا ووجداننا، وللناس مفاهيم ومشاعر قوية عن التاريخ، وهذه لها أثرها في اتجاههم، وفي نواحي اهتمامهم ومواقفهم أحيانًا من بعض الفترات، وفي أسلوب كتابتهم للتاريخ. وهذه حال قد تزيد الاهتمام بالتاريخ، وقد تكون عقبة أمام البحث التاريخي الجاد، وقد تؤدي إلى عدم دراسة فترات أو موضوعات لها أهميتها.

إن الصفة العامة للدراسات هي أنها تتناول أجزاء أو جوانب من التاريخ العربي أو موضوعات محددة. وهذا الوضع له أثره في الدعوة إلى إعادة كتابة التاريخ العربي أو كتابته عبر العصور بجهود مشتركة.

ويمكن ملاحظة بعض المحاور أو المنطلقات في كتابة التاريخ، لقد بدأ تناول التاريخ السياسي، واستمر إلى ما بعد أواسط القرن ليكون المحور الرئيسي لكتابة التاريخ، سواء أكان ذلك في تواريخ عامة أو في دراسات لفترات أو أقطار أو خلفاء.

---

(١) مثل: نقولا زيادة ـ الحسبة والمحتسب في الإسلام، وموسى القبال ـ الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي.

(٢) مثل صالح أحمد العلي ـ الحياة الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، وأحمد صادق سعد ـ تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي.

(٣) مثل عبداللطيف الراوي ـ المجتمع العراقي في شعر القرن الرابع الهجري. ومسعود ظاهر ـ تاريخ لبنان الاجتماعي.

وكانت الكتابة ابتداءً عن الفترات اللامعة، ولكنها ـ وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية ـ وبالدرجة الأولى في الجامعات، صارت تشمل تاريخ الأقطار العربية في فترات أخرى بما فيها فترات الانحدار. ولعل التجزئة السياسية من جهة، والنظرة إلى فائدة التاريخ لفهم الحاضر، وراء ذلك.

ويرى البعض أن التاريخ ليس تاريخ الخلفاء بل تاريخ الأمة. فالأمة ومسيرتها التي تكشف عن المشيئة الإلهية كانت محور كتابات المؤرخين القدامى. أما الآن فإن الأمة بمفهوم بشري (على أسس لغوية ثقافية أو اثنية) هي الأصل.

واتجه البعض إلى دراسة تاريخ بعض الفترات بمفهوم التأثير المتبادل بين الحاكم والقوى الاجتماعية (الخلفاء والقبائل زمن الراشدين)، بل ورأى البعض أن القوى الاجتماعية هي المحر الأول للأحداث.

أمّا الدراسات عن الخلفاء والشخصيات في حقول أخرى فلم تعد مجرد ترجمة بل تناول بعضها البيئة والظروف العامة ودور المترجم له فيها، في حين كتب البعض للتعبير عن فكرة البطل أو دور العبقرية في التاريخ.

إن بعض الدراسات لا تنطوي على فكرة، وبعضها تقوم على فكرة تاريخية أو أخرى. فالفكرة الإسلامية، والفكرة العربية، والفكرة الوطنية، كانت منطلقًا لكثير من الكتابات التاريخية. كما أن الماركسية لها صدى في بعض الكتابات. فالكتابة من منطلق إسلامي تركز على تاريخ الأمة الإسلامية، وترى أن التاريخ الإسلامي هو محور التاريخ، والتاريخ في هذا الاتجاه يسير على خطوط أو سنن إلهية، ويرى البعض أن الرؤية القرآنية للتاريخ تضعه في قواعد وسنن يمكن فهمها من الإشارات القرآنية وتبدو أمام الباحث في التاريخ.

أمّا في المنهج فيرى البعض الاستنارة بمنهج أهل الحديث في النقد والتوثيق، بينما يذهب البعض إلى ضرورة المعرفة بالفقه والالتزام بمفاهيمه في الكتابة التاريخية لأنه يرى كتابة التاريخ مرتبطة بالعقيدة الإسلامية في الغاية ولا بد للمؤرخ أن يربط عمله التاريخي بعقيدته ومنهجه. هذا ووضعت مؤخرًا دراسات تتناول منهج البحث من وجهة إسلامية، وفي التفسير القرآني للتاريخ، وفي التفسير الإسلامي، وهي مرحلة أولية.

هذا ويبدو أثر الفلسفات الحديثة (بما فيها فلسفة التاريخ) محدودًا لأسباب منها

ما يتصل بالنظرة الموروثة إلى التاريخ، ومنها الفجوة بين الدراسات في التاريخ الغربي ودراسة التاريخ العربي. ومن هذا الأثر النظرة إلى الحركات الاجتماعية الكبرى، إذ بدت دراستها على أنها نتيجة جهود مشتركة ودعوة متصلة بعد أن كانت تنسب لأفراد(مثل أبي مسلم في الدعوة العباسية، وعبد الله بن ميمون القداح في الحركة الاسماعيلية)، وهي نظرة موروثة من المصادر الأولية. والنظم الإسلامية تهمل (في الغالب) نشأتها وتطورها، وتدرس كأنها وحدات راكذة كما هو الحال في المصادر الأولية. ودراسة الحضارة لا تزال تستند في الغالب إلى الفترات السياسية، مما يفقدها جانبًا أساسيًا هو التطور والاستمرار ويعطي صورة مشوشة لبعض الفترات (كالقرن الأول للهجرة). ومن ذلك اتجاه البعض إلى دراسة الشعوب ودورها في الحياة العامة بدل التركيز على تاريخ الحكام. فالذين يدرسون حركات العامة ودورها في الحياة العامة أو الحياة الاقتصادية يلتفتون إليها، بل وحاول البعض دراسة حياة العامة في بلد أو في مدينة[١]، أو دراسة فئات من العامة مثل الأصناف والحرف، والفتوة والفتيان[٢]، والظرفاء والشحاذين.

وظهرت بدايات اتجاه إلى تطبيق النظرة الشاملة في دراسة التاريخ، وتحليل التاريخ العربي الإسلامي بضوء التيارات الكبرى التي تؤثر فيه، والنظر إلى الحوادث باعتبارها مظاهر للتيارات والاتجاهات الرئيسية.

ولا يخفى أن الدراسات التي تتجه وجهة ماركسية، وبعض الدراسات في الوجهة القومية، متأثرة بالتيارات الفكرية السياسية الحديثة.

إن قضية المصادر لا تزال مشكلة، فالنظرة العامة تقصر المصادر على الحوليّات، وتواريخ الدول / الأسر، والتراجم، وهي نظرة موروثة. ويتباين الكتّاب هنا في مدى استفادتهم من المصادر بين الاقتصار على قليل منها وبين تجوال واسع. وقد يتوسع البعض في دراسة جوانب حضارية بالرجوع إلى مصادر جغرافية وأدبية وفقهية. وتبقى الحاجة إلى أفق واسع وتفهم أفضل لكتب التراث. فحقل التاريخ قد يتداخل مع حقول

---

(١) مثل حياة ناصر الحجي ـ أحوال العامة في حكم المماليك. وبدري محمد فهد ـ العامة في بغداد في القرن الخامس الهجري.

(٢) مصطفى جواد ـ مقدمة كتاب الفتوة لابن المعمار الحنبلي. وم. جودت ـ عن الأخية والفتيان.

أخرى في العصور الماضية. ففي كتب الحديث مثلاً أبواب عن المغازي، وفي كتب الأدب أخبار تاريخية واسعة (كما في كتابات الجاحظ وفي الأغاني) وفي كتب الفقه (مثل الخراج لأبي يوسف) وكتب الفتاوى، مواد تاريخية مهمة. هذا إلى معلومات تاريخية واسعة في كتب الجغرافية ومعاجمها، وفي كتب الأنساب، وفي كتب فنية (مثل كتب الحسبة). وهذا يعني أن حقل التاريخ يتجاوز أعمال المؤرخين إلى أعمال المحدثين والفقهاء وأصحاب تواريخ الأدب والجغرافية وإلى كتب فنية وإلى دواوين الشعر.. إلخ.

وبعد هذا، فهناك مصادر أخرى لم تلق العناية اللازمة، أو أنها مهملة على أهميتها. فهناك المذكرات الشخصية التي بدأت تزداد بشكل ملحوظ، إضافة إلى كتب السيرة الذاتية، وهناك التاريخ الشفهي. ومع أن البعض بدأ يستفيد من المقابلات الشخصية لأناس شاركوا في أحداث معيّنة أو كانوا قريبين منها، إلا أنه لم تجر محاولات جادة لتسجيل التاريخ الشفهي الذي لعب دورًا كبيرًا في فترات سابقة. وبعد فإننا نريد هنا التنويه بأهمية الوثائق.

قد تكون الوثائق محدودة في صدر الإسلام، وتتمثل في أوراق البردي في مصر بين القرنين الأول والرابع للهجرة حين بدأ الورق يحل محلها. وقد نشرت مجموعات من أوراق البردي، وأفاد منها قلة من الباحثين العرب الناشئين، أما الوثائق الورقية فلا تزال مهملة.

ويمكن الإشارة إلى وثائق الوقف، وبعضها المبكر يتصل بالفترة المتوسطة، والكثير منها مملوكية في سورية ومصر، وقد بدأت دراسات تفيد منها[1]. وهناك الوثائق العثمانية وتبدأ بالقرن الخامس عشر وتتكامل في القرن السادس عشر وحتى القرن العشرين. وهي أساسية لفترة طويلة من تاريخ العرب الحديث، ولكن الإفادة منها لا تزال محدودة. وهناك وثائق في بعض البلاد العربية من نفس الفترة، مثل الوثائق المصرية من أيام محمد علي ووثائق في بلاد عربية أخرى مثل بلاد الشمال الإفريقي،

---

(١) مثل محمد محمد أمين ـ الوقف والحياة الاجتماعية في مصر. وكامل العسلي ـ وثائق مقدسية تاريخية.

وقد أفادت منها بعض الدراسات[1].

ويمكن التنويه بوثائق المحاكم الشرعية في البلاد العربية، ولها أهمية كبيرة في دراسات التاريخ الاجتماعي والاقتصادي خاصة. وجاء الالتفات إليها مؤخرًا لتغني الدراسات التاريخية[2]. وهذا اتجاه يقوى ويظهر في الرسائل الجامعية خاصة.

وهناك الوثائق الأوروبية عن البلاد العربية بين القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي وإن كانت تعبر عن مصالح ووجهات الدول الأوروبية، إلا أن فيها مادة مهمة أحيانًا، وقد أفيد منها في الرسائل الجامعية خاصة

ويحسن هنا الإشارة إلى أهمية كتب الفتاوى / النوازل، لدراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي لاتّصالها بأوضاع ومشاكل قائمة، وفيها مادة مهمة وثائقية ومعاصرة.

وأخيرًا نشير إلى المواد الأثرية لأهميتها الكبيرة، ومنها النقود وخطط المدن والكتابات والنقوش والطرز وغيرها. ولا تزال الإفادة منها محدودة، فالآثاري لا يعنى بدلالاتها الحضارية، والمشتغل بالتاريخ قليل الرجوع إليها، ولكن بدأ الوعي بأهميتها لدراسة للتاريخ.

لقد تأثرت دراسة التاريخ وكتابته في الماضي، في الفكر والمنهج، بحقول أخرى للمعرفة، مثل الحديث والدراسات اللغوية، كما كان للتاريخ أثره في عدة حقول للمعرفة. ورغم جهود بعض المؤرخين لتمييزه فقد بقي متداخلاً أو متصلاً بفروع أخرى للمعرفة.

إن الاتجاه العام في الفترة الحديثة هو إلى دراسة التاريخ كفرع بذاته، وفي العادة (كما في الجامعات العربية) معزولاً عن حقول المعرفة الأخرى. ولكن هل يمكن وبخاصة حين يدرس التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والفكري، وحين يتجه مختصون في علوم اجتماعية أخرى إلى دراسة التاريخ؟ وهل يمكن إغفال المناهج والأساليب في

---

(١) مثل دراسات أسد رستم عن وثائق محمد علي، ورشاد الإمام عن حمودة باشا في تونس. وعبد الجليل التميمي عن ولاية قسطنطينية والحاج أحمد باي.

(٢) مثل عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم عن الريف المصري في القرن الثامن عشر، وبرغوث عن حماة. وطلال المجذوب وخالد زيادة عن طرابلس، وعبدالكريم مرافق عن غزة.

العلوم الاجتماعية الأخرى.

وهناك اختلاف في وجهات (خلفيات) دارسي التاريخ مما يؤثر على المنهج، بين من يدرسه في إطار الدراسات الدينية، ومن يدرسه في إطار الدراسات الأدبية، ومن يدرسه في إطار الدراسات التاريخية. ولكل من أصحاب هذه الوجهات الثلاث منطلقه ونهجه، مما يسبب البلبلة والاضطراب في المنهج وفي النتائج.

وتلاحظ من ناحية الأسلوب مشكلتان؛ الأولى: الإحاطة بالمصادر والتوثيق الدقيق. وهذه ثغرة واضحة في الكثير مما كتب ـ فهو يشكو من عدم الإحاطة ومن ارتباك التوثيق، ولكن الجامعات تعمل على معالجة الوضع بالتأكيد على الناحيتين عن طريق الإعداد، وهذا واضح في البعض من الرسائل الجامعية. والثانية: أن المادة الأولية ـ في المصادر التاريخية والأدبية ـ لم يتناولها النقد والتمحيص كما يلزم، بل إن النصوص نفسها تشكو في الكثير من المصادر من غياب التحقيق أو ضعفه وبالتالي من كثرة الأخطاء والتحريف. هذا ومن المهم دراسة الدوافع التي تأثرت بها المصادر الأولية، أو دراسة «علم التاريخ».

لقد بدأ الالتفات حديثًا إلى دراسة علم التاريخ عند العرب وتطوره وتمثل في دراسة فترات من هذا التاريخ[١]. وفي دراسة مؤرخي قطر معين لفترة ما[٢]، وفي دراسة مؤرخين معينين[٣]. كما أن بعض أقسام التاريخ بدأت تؤكد على مدخل للرسائل الجامعية يتناول تقييم مصادر موضوع البحث، وهذا اتجاه له أهميته. ومن جهة أخرى نقلت بعض الدراسات الغربية في علم التاريخ عند العرب والمسلمين إلى العربية[٤].

---

(١) مثل الدوري ـ بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب. وشاكر مصطفى ـ التاريخ العربي والمؤرخون.

(٢) مثل دراسات مصطفى زيادة عن المؤرخين في مصر في القرن الخامس عشر، والشيال عن المؤرخين في مصر في القرن التاسع عشر. والمنجّد عن المؤرخين الدمشقيين.

(٣) مثل إسحاق موسى الحسيني ـ ابن قتيبة. أكرم ضياء العمري ـ موارد الخطيب البغدادي. طريف الخالدي ـ عن المسعودي (بالإنكليزية).

(٤) مثل هوروفتس ـ المغازي الأولى ومؤلفوها، وروزنتال ـ علم التاريخ عند المسلمين. ومرجليوث ـ المؤرخون العرب.

لقد حصل تطور في أسلوب الكتابة. فالمنهج الموروث يؤكد على رواية الأخبار كما رواها الرواة، وبالتالي تقديم أكثر من رواية، وتجنب إبداء الرأي في العادة أو الإقلال منه حتى حين يكون هناك شك، وترك المسؤولية على رواة الأخبار، تجنبًا للاتهام بالهوى. وبالتالي فإن التوثيق الأساسي هو في ذكر المصدر (سلسلة السند ابتداء ثم الكتاب بعدئذ)، ويغلب أسلوب السرد في هذه الأحوال وإن لم يَخْلُ من نقد.

وقد سلك بعض كتاب التاريخ هذا المنهج وخاصة في مطلع الفترة الحديثة، واستمر ذلك لدى البعض. ولكن بدأ اتجاه نحو الإفادة من أساليب البحث التاريخي الحديثة بتفاوت. ومن ذلك محاولة الإحاطة بالمصادر للإفادة منها، واتخاذ النقد والتحليل في البحث، وإبداء الرأي، والتوثيق، إضافة إلى تقييم المصادر. إن مناهج البحث التاريخي لا تزال بحاجة إلى تركيز لحداثتها ولعدم استقرار الالتزام بها بين من يعرفها. لقد أُفيد من المناهج الغربية في ذلك وركزت الجامعات على التوجيه إلى أساليب البحث الحديثة. ووُضع عدد من الكتب التي ترشد الطلبة إلى خطوط وعناصر البحث العلمي. ولكن ما كتب في منهج البحث التاريخي ـ وهو قليل ـ لا يعدو في أكثره تلخيصات عن كتابات غربية، وبتباين بين مصطلح الحديث وبين منهج بحث التاريخ الحديث.

وإذا كان تقييم المصادر الأولية العربية ونقدها يحتاج إلى نهج خاص، فإن عناصر الأسلوب الأخرى يمكن الإفادة منها بشكل معقول في البحث.

إن أساليب البحث تتمثل بالدرجة الأولى في التآليف الجامعية، وفي رسائل الدراسات العليا، وفي بعض مؤلفات الأساتذة والمختصين. ولكن أساليب الكتابة الموروثة لا تزال تؤثر في الكتابة التاريخية وخاصة لدى كتّاب لم يتدربوا حديثًا في البحث التاريخي.

وتوجد دعوة واسعة لإعادة كتابة التاريخ العربي، وتأتي من جهات متباينة تجمعها هذه الدعوة، فالشكوى قائمة إن تاريخ العرب ككل لم يكتب لحد الآن، وإنما كتبت أجزاء أو صفحات منه. والكثير مما كتب يشكو من الهوى أو من ضعف المنهج. وهناك نقد وشكوك ـ بأساس وبدُونه ـ في الاستشراق وآثاره في الكتابة. ويمكن الإشارة إلى تباين خلفيات الكتاب ثقافيًا، وإلى اختلافهم من حيث الإعداد للبحث

التاريخي أو غياب ذلك. مما يؤدي أحيانًا إلى شيء من البلبلة أو الارتباك. ويبدو أن ظروف البلاد العربية في الستينات والسبعينات لها أثر في الدعوة إلى إعادة دراسة التاريخ بصورة موضوعية والتخلي عن النظرة الرومانسية. بينما يريد البعض من التاريخ أن يكون عونًا على بناء المستقبل، وأن يتحرّر الفرد من أن يكون التاريخ عبئًا وعامل تأخير، وأن يعاد بحثه وفق هذا المفهوم، ويبدو الاتجاه هنا نحو نظرة نقدية تحليلية للتاريخ.

ويبيّن البعض أن المطلوب ليس إعادة كتابة للتاريخ بل كتابته برؤية جديدة، أو قراءة جديدة. وهكذا نسمع دعوة إلى رؤية قومية للتاريخ العربي، ومثلها دعوة إلى وجهة إسلامية في كتابة التاريخ.

وتمثل المحاولات في هذا الصدد ـ مؤسسية أو غير ذلك ـ في وضع مخطط للتاريخ العربي، وفي الاتجاه إلى الكتابة بمنهج علمي موضوعي وبروح عربية، وبالتوسع في النواحي الحضارية.

ولن نتطرق هنا إلى اتجاه آخر نحو إعادة كتابة التاريخ قطر من الأقطار، رغم أنه أُنجز في عدد من البلاد العربية، ورغم التفاته بشكل ما إلى الموضوعية، إذ سبقت الإشارة إليه.

إننا لم نفلح في تكوين نظرة شاملة إلى التاريخ العربي، أو فكرة تاريخية توضح طبيعة واتجاهات التحول في هذا التاريخ. والدراسات فيه تجزيئية ولم تظهر محاولات جادة لدراسة التاريخ العربي ولتبيّين خطوطه الكبيرة.

ونحن نشكو من تجزئة التاريخ على نسق آخر ـ اقتصادي، اجتماعي، سياسي، ثقافي. . . إلخ. وهذا طبيعي ويرد لتحقيق العمق في البحث. ولكن جوانب حياة المجتمعات متشابكة يؤثر بعضها في بعض، وهذا يتطلب دراسة التاريخ من نواحيه المختلفة في نسيج واحد لتكوين صورة متكاملة لهذا التاريخ، ولفهمه في واقع الحياة. وهناك وعي بهذا الاتجاه ومحاولات أولية فيه.

وفي إطار الكليات يلاحظ أننا لم نتوصل إلى تقسيمات مقبولة لحقب وفترات التاريخ العربي، ولم نضع أسسًا واضحة لتحديدها، وإنما أخذنا بتقسيمات غربية صادرة عن فهم طبيعة التاريخ الغربي، وهذه حالة لم تعد مقبولة في نطاق البحث

التاريخي. ومن ناحية ثانية يشيع الأسلوب الموروث في التقسيمات الفرعية على الأسر الحاكمة، وقد يبدو هذا مفهومًا أو منطقيًا بالنسبة لبعض الدول الكبرى، ولكنه يفضي إلى كثير من الارتباك في الغالب. فالأحداث السياسية لا تكون بذاتها مؤشرات راسخة أو وافية، بل إن التطورات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية أكثر دلالة وأعمق، كما أنها أبعد أثرًا في حياة المجتمعات.

وقد جرت محاولات للتحقيب تلاحظ عناصر الاستمرار والتغيير في تاريخ العرب، من جغرافية (البيئة والمناخ)، وبشرية، وفكرية إيديولوجية (الإسلام)، واقتصادية (طرق التجارة)، ولغوية ثقافية، إضافة إلى تبدلات سياسية كبرى، وبالتالي تحديد حقب كبرى تشمل كل منها عدة فترات.

* * *

فترات التاريخ العربي
نظرة شاملة[1]

اتجه الاهتمام إلى التاريخ العربي في الفترة الأخيرة، واتسعت مجالات البحث فيه، وخاصة بعد ظهور دعوات لإعادة كتابته وللتأكيد على النواحي الحضارية منه.

وقيل الكثير عن إعادة كتابة التاريخ وعن موجبات الإعادة، ولكن إطاره العام وتقسيمه إلى فترات لم تكن موضع نظر جاد.

والتقسيم إلى فترات لا يقتصر على مشكلة الوقت، وهي مسألة مفهومة، بل هو أمر يتصل بطبيعة الحركة التاريخية وقيام أوضاع وظروف تشعر بالانتقال من حالة إلى أخرى، كما أنه يتصل بمفهوم التاريخ والنظرة إليه لدى الباحثين.

إننا بحاجة إلى تكوين نظرة شاملة للتاريخ العربي، توضح طبيعة واتجاهات التطور أو التحول فيه. ومثل هذا الاتجاه قد يساعد على وضع فلسفة لهذا التاريخ لا نزال نفتقر إليها أو تبين فكرة (أو أفكارًا أساسية) تتخلله.

ولكننا لم نتوصل إلى أسس واضحة لتحديد فترات أو عصور التاريخ العربي. وأي تاريخ؟ هل هو التاريخ السياسي أساسًا، أو تاريخ الحضارة، أو قوى الحتمية التاريخية على تنوع الاجتهاد في القوى الموجبة لذلك، أو هو النظرة الشاملة إلى حياة الإنسان في المجتمع بجوانبها المختلفة؟

ومهما كان الأساس الذي يتخذ فالمفروض أن يستند إلى دراسات تفصيلية معمقة وبالتالي أن يكون قائمًا على طبيعة التاريخ العربي ومكوناته عبر العصور.

وقد اتخذ العرب صورًا من التقسيم إلى فترات، أبرزها اعتبار ظهور الإسلام حدثًا فاصلاً بين فترتين في التاريخ، فترة ما قبل الإسلام، والفترة الإسلامية. وإذا كانت الفترة الأولى تشمل الأمم المختلفة المعروفة أو بعضها، فإن التاريخ بعد ظهور الإسلام يتجه إلى الأمة الإسلامية أصلاً.

---

(١) نشر البحث ضمن: أبحاث ودراسات في التاريخ العربي مهداة إلى ذكرى مصطفى الحياري، منشورات الجامعة الأردنية ٢٠٠١/ ٢.

وفي هذا الإطار العام نجد تفاصيل أخرى تتصل بالتحديد في الإسلام. إذ تأتي الكتابات على أساس توالي الأسر والدول في إطار من توالي السنين أو بدونه، وقد يكتب التاريخ على أساس توالي الأجيال كما في كتب الطبقات والأنساب.

ويمكن الإشارة إلى من كتب تاريخ الحضارة الإسلامية، مثل المسعودي، وبخاصة ابن خلدون في دراسته لنشوء المجتمعات والدول وتطورها، بوضع مقياس بالأجيال في دورات تكرر نفسها.

فهو يورد تحديدًا لمراحل الحسب في أربعة أجيال، من بناء المجد إلى ضياع الحسب في حوالي ١٢٠ سنة، وهذا ما يراه في الملوك أيضًا، كما يلاحظ ثلاثة أطوار في قيام الدول وانحلالها، حسب تحول العصبية، وهذه الأطوار توازي مراحل الحسب.

وفي الفترة الحديثة أخذنا في التاريخ العربي بتقسيمات غربية للتاريخ تصدر عن فهم أو آخر لطبيعة التاريخ الأوروبي وتقوم على فرضية أن التاريخ كله يتركز في تاريخ أوروبا، وأن تاريخ أوروبا هو تاريخ العالم. ولكن هذه النظرة اهتزت منذ أواسط القرن العشرين نتيجة التطور في فهم طبيعة التاريخ والبحث التاريخي ونتيجة التحولات العالمية الهامة مثل الحركات القومية والوطنية في آسيا وإفريقيا خاصة.

وهكذا نجد التقسيم الغربي المألوف إلى تاريخ قديم ووسيط وحديث، ثم معاصر (وهذا التقسيم إلى ثلاثة عصور عرف ابتداء في النصف الأول للقرن السابع عشر وكان يتصل بتاريخ الكنيسة: فترة قديمة إلى أوغسطين، وعصر وسيط إلى لوثر، وعصر جديد من لوثر «Voetius ١٥٨٨ ـ ١٦٧٦»). ونقلت هذه الفكرة إلى التاريخ العالمي في أواخر القرن السابع عشر واقترن ذلك باسم Cellarius. ومع أنه تعرض للنقد والتجريح إلا أنه وجد مناسبًا ولم يغير لأنه صار مألوفًا ولكثرة الدراسات في هذا الإطار.

ووجدت تقسيمات أخرى، مثل المراحل الخمسة في الفكر الماركسي بين الشيوعية البدائية، ومرحلة الرقيق، ثم الإقطاع، ثم الرأسمالية، ثم الاشتراكية.

وفي مناقشة التقسيمات هذه في الأربعينات من قبل المؤرخين السوفييت، لم يجزم بنتائج محددة. فالإطار العام لماركس وأنجلز بقي ولكن المشاكل بقيت قائمة في الفترات التفصيلية. ومن النتائج:

١) أن أية محاولة لتقسيم التايخ بموجب مقاييس موحدة ومقبولة عالميًا لن تؤدي إلى نتائج إيجابية.

٢) عدم ربط الفترات التاريخية كليًا بعوامل اقتصادية وأنه بعد تقييم موضوعي وعميق لكل الأحداث في حياة شعب ما يمكننا أن نستنتج نتائج عامة يمكن معها وضع تقسيمات للفترات التاريخية.

ويمكن الإشارة إلى تقسيمات أخرى، مثل تقسيم شبنجلر للتاريخ إلى ثمان ثقافات، وتوينبي إلى ٢١ مدنية وكل من هذه تمر بمراحل (ولادة، نمو، هرم، موت)، وهي حتمية لدى شبنجلر، ومع تحفظات وبدائل عند توينبي.

ويعطي البعض أهمية أكبر للحركات منها للأفعال في التاريخ ويؤكد أهمية الحركة الدائبة للبشر، وهكذا ظهرت نظرية الأجيال، أو فكرة الأجيال البشرية يعقب بعضها بعضًا بدل الفترات. وكل ثلاثة أجيال (الجيل ٣٠ سنة) تغطي حوالي القرن.

ولكن هذه لم تجد الشيوع أو القبول العام.

إننا بحاجة لوضع أسس للتحديد إلى فترات في التاريخ العربي تصدر عن طبيعة هذا التاريخ وتطوره.

وهذا لا يعني تمثيل هذا التاريخ وكأنه تعاقب فترات منفصلة، بل يراد الانتباه إلى التحولات الكبرى فيه دون إغفال الاستمرار. ففي التاريخ العربي استمرارية تشعر بوجود عناصر دائمة التأثير أو مكونات قادرة على تجاوز الاضطرابات والتغييرات السياسية.

ـ ويلاحظ أن الحضارة الإسلامية تكون وحدة شاملة، ولكنها بنفس الوقت غنية بالتنوع الحاصل فيها ـ نتيجة التراث المحلي خاصة ـ، حية بالتطور الذي شهدته عبر الفترات وفي مختلف البيئات. وينتظر أن تعطي الفترات صورة شاملة لهذه الحضارة عبر مراحلها التاريخية من جهة، وفي إطارها الجغرافي من جهة أخرى، ليتبين التطور والتحول في إطار الاستمرارية.

وقبل النظر في تحديد فترات التاريخ العربي، يحسن النظر ابتداء إلى عناصر الاتصال والاستمرار فيه عبر العصور.

ـ ويمكن الابتداء بالعناصر الجغرافية، وأثرها المستمر، وهنا يلاحظ ابتداء موقع

الجزيرة العربية الجغرافي بين الشرق الأقصى من جهة وحوض البحر الأبيض المتوسط من جهة أخرى. فهي على طرق التجارة الدولية بين هذين العالمين مما كان له أهمية بالغة في حياة المجتمعات العربية وفي رخائها الاقتصادي عبر العصور. فقد كان للعرب دور الوساطة والمشاركة في التجارة الدولية منذ أقدم العصور، كما كان للتجارة أثرها الكبير في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للبلاد العربية. وكانت تتخلل الجزيرة امتدادات للطرق التجارية بين الخليج العربي والبحر الأبيض المتوسط في جانب، وبين اليمن وبلاد الشام ومصر في جانب آخر، وكان توقف التجارة في طريق أو آخر من هذين الطريقين يفضي إلى قلق وآثار سلبية بين القبائل والمجتمعات التي يمر بها، ليتطور إلى هياج القبلية.

وكان لسيطرة الغرب على هذه الطرق البحرية منذ القرن السادس عشر أثر بالغ على أحوال البلاد العربية إذ أدى إلى تدهور الأوضاع الاقتصادية وإلى الاقتصار على الزراعة وشيوع اقتصاد الكفاف. وبعد ذلك بقي للموقع الجغرافي الوسط أهميته الاستراتيجية وأثره الكبير في مصير البلاد العربية وأوضاعها، وهذا واضح من متابعة الصلات بين البلاد العربية والقوى الكبرى في المنطقة في العصور القديمة والوسيطة، وكما هو واضح في الصلاب بين العرب والغرب في القرون الأخيرة.

إن وجود البوادي بجوار الأراضي الزراعية في المشرق العربي، ثم في المغرب العربي بعد انتشار العرب إليه كان له أثره في التقابل المستمر بين البدو والزراع من جهة، وفي الهجرة المستمرة من البوادي إلى السهول الزراعية، هذا مع ما لهذه الظاهرة من آثار في القيم وفي النواحي الاجتماعية إضافة إلى النواحي الاقتصادية والإنتاج. وكان لهذا دوره في رفد الأراضي المجاورة بالبشر وفي المحافظة على عروبتها.

ويمكن الإشارة إلى جوانب أخرى أكثر دوامًا. فيلاحظ وجود اللغة العربية وكونها رابطة عامة مستمرة ووعاء الثقافة والإرث المشترك. لقد كانت هناك لغات أو لهجات في الجزيرة (ثم في البلاد) العربية في فترات مختلفة. ولكن تكونت لغة أدبية عامة قبل الإسلام نراها في الشعر العربي وفي الأمثال. ثم وجدت قاعدة دائمة في لغة القرآن مكنتها من الصمود وأكسبتها حرمة كبيرة.

وكانت العربية لغة دار الإسلام ولغة الثقافة الإسلامية لثلاثة قرون أو يزيد حتى

بدأت لغات إسلامية أخرى بالظهور، وهي الفارسية أولاً ثم التركية بعد قرون. ولكن العربية بقيت لغة الثقافة العربية والرابطة بين العرب، كما بقيت لغة الدراسات الإسلامية.

ـ وظهر الإسلام وكان أثره واسعًا وباقيًا. فقد حمل العرب رسالته في عصره الأول، وهذا أعطى تاريخ تلك الفترة معنى خاصًا لهم، وحافزًا للنهضة في العصور التالية. وبالإسلام كان توحيد العرب لأول مرة في التاريخ فخرجوا في الفتوح وانتشروا في البلاد، وتحت رايته تكونت الدولة العربية الإسلامية الكبرى. وكان القرآن والسنة النبوية (وكلاهما بالعربية) أساس العلوم والدراسات الإسلامية ومنطلق الثقافة الإسلامية، كما كانا معينًا لحركات الإصلاح والتجديد في التاريخ وفي العصر الحديث.

ومن ناحية ثانية جاءت الشريعة الإسلامية لتصبح عامل وحدة بين الشعوب الإسلامية بما فيها العرب، وأعطت هذه الشعوب قيمًا واحدة وإطارًا واحدًا وكانت دومًا عامل اتصال واستمرار.

وتكونت الثقافة العربية الإسلامية، وقاعدتها العلوم الإسلامية، وعلوم العربية التي استوعبت تراث العرب الثقافي قبل الإسلام، وساهم في تكوينها العرب والمستعربة، وصارت التراث الحي المتصل للأمة العربية وقاعدة الأصالة فيها، وبقيت عنصر استمرار واتصال في تاريخ العرب.

وإذا كان ما ذكر يعطي فكرة عن عناصر الاتصال والاستمرار في التاريخ العربي، فيمكن النظر إلى عوامل وجوانب أخرى تتصل بالتحولات في التاريخ العربي وتساعد على وضع مؤشرات لتقسيمه إلى فترات.

وقد اعتمدنا النظر إلى الأحداث السياسية الكبرى، مثل قيام وسقوط الأسر الحاكمة والدول مؤشرات للفترات، وهي على أهميتها قد تكون محدودة الأثر، وقد تكون نتيجة تغييرات أو تحولات أخرى. وقد نجد مؤشرات رئيسية في العناصر الجغرافية والبشرية والحضارية فهي أكثر دوامًا واستمرارًا والتبدلات فيها أكثر دلالة وعمقًا.

ويتأكد هذا الاتجاه إذا نظرنا إلى المشرق والمغرب العربي في آن واحد لملاحظة

الخطوط الرئيسة لتطور التاريخ العربي.

وإذا رسمنا الفترات الكبرى للتاريخ العربي أمكن ملاحظة فترات فرعية داخلها زيادة في تتبع التطورات.

كان ظهور الإسلام الحدث الأكبر في تاريخ العرب، وكان فاصلاً بذاته وبما رافقه من تحولات، وقد اصطلح كافة المؤرخين العرب على تقسيم تاريخ العرب إلى ما قبل الإسلام وما بعده.

ولست بصدد مناقشة تاريخ العرب قبل الإسلام وتكفي ملاحظة عابرة.

فيمكن الإشارة إلى الدول الكبرى التي كونتها الشعوب (العربية) التي خرجت من الجزيرة إلى الهلال الخصيب وإلى الحضارات التي كونوها بين الألف الرابع والألف الأول ق. م.

ويمكن الإشارة بعد ذلك إلى فترتين في تاريخ العرب قبل الإسلام: الجاهلية الأولى: ولعلها تبدأ بكيانات بلاد العرب الجنوبية منذ أواخر الألف الثاني ق. م. وتنتهي بنهاية الدولة التدمرية في أواخر القرن الثالث الميلادي. وهي فترة قامت الكيانات فيها على التجارة الدولية خاصة.

والجاهلية المتأخرة: وتمتد من نهاية الثالث للميلاد حتى ظهور الإسلام. وهي فترة ظهور الكيانات الحاجزة على أطراف الدول الثلاثة، الساسانية والبيزنطية والحميرية وارتفاع موجة القبلية.

ويلاحظ في تحديد تاريخ العرب قبل الإسلام بعض المؤشرات أو العناصر وبخاصة:

أ ـ طبيعة الجزيرة العربية وما يتوفر لمناطقها من مياه: من الأمطار والينابيع والأنهار والآبار والوديان، وأثر ذلك على نمط الحياة فيها. إن أثر الطبيعة يكون على أشده في الفترات الأولى من الحضارة.

وفي الجزيرة يلاحظ غلبة البوادي والسهوب والصحارى في الوسط، والأراضي الزراعية إلى الشمال والجنوب، وترتب على ذلك قيام مجتمعات مستقرة في الأراضي الزراعية ونشاط البداوة في البوادي وحول الوديان. ويلاحظ تكاثر البدو باستمرار، في بيئة محدودة الإمكانيات للعيش، وبالتالي ضغط البداوة المستمر على المناطق الزراعية

وفيضان البوادي بشريًا عبر العصور إلى السهول شمال الجزيرة بالدرجة الأولى، وما ترتب على ذلك من آثار بشرية وحضارية.

ب ـ موقع الجزيرة العربية الجغرافي على طرق التجارة الدولية بين الشرق الأقصى من جهة والبحر المتوسط وإفريقية الشرقية من جهة أخرى، وقد لعب العرب دورًا كبيرًا في التجارة، وقامت كياناتهم لحد كبير عليها، وتمثل ذلك في الدول العربية الجنوبية المتمدنة، وفي كيانات مدن مثل البتراء والحضر وتدمر، وأخيرًا مكة.

ج ـ ومع ظواهر التجزئة، سياسية وقبلية، إضافة إلى تعدد اللهجات، يمكن الإشارة إلى بوادر عامة لها أهميتها مثل ظهور لغة أدبية مشتركة، وقدر مشترك من التراث الثقافي يتمثل أساسًا في الشعر والأمثال، والشعور المبهم بأنساب مشتركة.

بعد ظهور الإسلام وما رافقه من تطورات وتحولات، يمكت تحديد الحقب التالية:

١ ـ بين ظهور الإسلام والقرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي.

٢ ـ بين القرن الخامس / الحادي عشر، والقرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي.

٣ ـ بين القرن العاشر / السادس عشر، والقرن الثاني عشر الهجري / الثامن عشر الميلادي.

٤ ـ بين القرن الثالث عشر / التاسع عشر، والقرن الرابع عشر الهجري / العشرون الميلادي.

ومتى حددنا مؤشرات / عناصر كل فترة كبرى يمكن الإشارة بعدها إلى الفترات الفرعية في إطار كل منها.

ـ الحقبة الأولى بين ظهور الإسلام / مطلع القرن السابع الميلادي، والقرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، هذه الحقبة تحددها العناصر التالية:

أ ـ أدت الفتوحات الإسلامية إلى إزالة الحدود وإلى فتح أبواب السهول والأراضي الزراعية إلى الشمال والغرب أمام البدو، وإلى إنهاء الصراع التاريخي بين البدو والفلاحين (لفترة تتجاوز القرنين). إضافة إلى توفير الأمن لأهل الريف وبالتالي توسيع نطاق الزراعة في الهلال الخصيب على حساب البادية (بارتفاع إمكانيات

المجموعات العربية الغنية والحاكمة).

ب ـ توحيد العرب بالإسلام في دولة واحدة، ثم انتشارهم في آسيا وإفريقية، وقيام حركة تمصير تتناسب وحركة الهجرة واستقرار العرب في الأمصار.

وتلي ذلك بعدئذ انتشار العربية والتعريب نتيجة عوامل وتطورات، منها انتشار الإسلام وتكوين مجتمعات ومراكز عربية، ثم انتشار العرب إلى الأرياف منذ أواخر القرن الأول الهجري. وهذه التطورات رافقها تطور اجتماعي وثقافي، وانتهت بتأكيد العربية (لا النسب) رابطة مشتركة بين العرب، وعزز ذلك تكوين الثقافة العربية، فكان تكوين الأمة العربية المستندة إلى اللغة في التاريخ لتتحدد مواطنها أو رقعتها الأرضية التي نراها.

ج ـ وهذه حقبة تكوين الثقافة العربية الإسلامية بعناصرها الرئيسية: الدراسات الإسلامية، والدراسات العربية، وبعدها نقل علوم الأوائل وتطويرها، وبلغت أوج ازدهارها في هذه الفترة. وكانت العربية لغة هذه الثقافة (لوحدها لثلاثة قرون، حتى بدأت الفارسية في الظهور لغة أدب وثقافة في إيران، ولكن العربية كانت لا تزال السائدة والمهيمنة لغة للثقافة).

د ـ وكانت حقبة تركز الحياة الحضرية، وحقبة ازدهار المدن وتوسع الحياة المدنية.

وكان التعليم مفتوحًا في هذه الفترة، ومع أن الدولة عززته أحيانًا إلاّ أنه كان في الأساس شعبيًا وتمثل في الكتاتيب ثم في الجوامع ودور العلم والمكتبات والخوانق والربط.

هـ ـ أدخلت طرق التجارة الدولية بين الشرق الأقصى والبحر الأبيض في نطاق سيادة الدولة الإسلامية، ونشطت حركة التجارة في دار الإسلام، لتصبح (في العصر العباسي) أبرز جوانب النشاط الاقتصادي فيها.

ورافق ازدهار التجارة نشاط المؤسسات المالية والصيرفية، وسيادة الاقتصاد النقدي، هذا وأصبح الدينار الإسلامي عملة دولية معتمدة في التجارة العالمية.

وكان للتجارة أثر على تطور الزراعة وتوسعها، كما أن نشاط المسلمين فيها أدى إلى إحداث ثورة زراعية بنقل مزروعات جديدة كثيرة ونشرها في أرجاء

العالم الإسلامي.

وإذا أردنا تسمية لهذه الفترة فهي فترة الإبداع الكلاسيكية للحضارة / الثقافة العربية الإسلامية. ويمكن ملاحظة ثلاثة فترات فرعية في نطاق الحقبة الكبرى:

١ ـ فترة صدر الإسلام (حتى أواسط القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي) تتميز فيها فترة الرسالة (نزول القرآن، وكان الحديث والسنة النبوية وتكوين الأمة)، ويليها عصر الراشدين ثم العصر الأموي.

هذه فترة تكوين الدولة الإسلامية الأولى، وهي فترة توجيه الأمة للجهاد، وفيها كان خروج القبائل في الفتوح، وتوالي الهجرة بعدها، والتمصير، وتنظيم المقاتلة استنادًا إلى القبائل.

وهي فترة وضعت فيها أسس الثقافة العربية الإسلامية، وبدأت فيها المدارس الفكرية (فقه، تاريخ، حديث)، وفيها رسمت أصول النظم والضرائب.

وبعد هذا فهي فترة صراع بين المفاهيم القبلية والمبادئ الإسلامية في الحياة العامة.

٢ ـ يمثل مجيء العباسيين بداية مرحلة تاريخية، فيها اتصال مع الفترة السابقة، مع ظهور تطورات جديدة تعطيها طابعًا خاصًا، وتمتد هذه المرحلة إلى نهاية الثلث الأول من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي.

فيها توسعت المدن وبرز دور العامة، ويلاحظ فيها التطور الاجتماعي الاقتصادي الواسع، ونشاط التجارة وازدهار المؤسسات الصيرفية.

وأحدثت الوزارة وتطورت لغايتها، وبرز دور الكتاب في الإدارة وفي الحياة الثقافية.

وتطورت المدارس الفقهية لتفضي إلى ظهور المذاهب الفقهية، ونشطت حركة الترجمة لنقل علوم الأوائل، ثم تطورها.

ووضعت مجموعات الحديث المعتمدة (كتب الصحاح)، كما كانت هذه فترة التكوين للثقافة العربية.

وفيها كان التأكيد على القاعدة الإسلامية للدولة، وأنشئت بغداد عاصمة إسلامية، وكان اشتراك الفرس مع العرب في الإدارة وفي الجيش في إطار إسلامي.

ـ وكان التخلي عن فكرة الجيش القائم على القبائل، والاتجاه لإحداث جيش نظامي، بدأ بإحداث فرق خراسانية وعربية في إطار التعاون بين العرب والفرس في الدولة.

وتعثرت المحاولة بعد أقل من قرن ليتجه العباسيون إلى استخدام الأتراك والتوسع في ذلك مما أفضى إلى سيطرتهم في الجيش وتسلطهم في الدولة، (منذ الثلث الثاني للقرن الثالث / التاسع)، فكان لذلك أثره في ضعف الدولة، (فكانت الوزارة بين صعود وهبوط علمًا بأنها بلغت أوجها من التطور في هذه الفترة)، وضعفت المؤسسات الإدارية.

وشهدت الفترة ظهور الإمارات الإيرانية في المشرق، (الطاهرية، الصفارية، السامانية)، وإمارات أخرى في الشام والجزيرة ومصر (الحمدانية، الطولونية، الأخشيدية)، وإمارات في المغرب (الأغالبة في إفريقية) إضافة إلى إمارات خارجية مثل الرستمية في تاهرت، وعلوية مثل الأدارسة. هذا إلى قيام الإمارة الأموية في الأندلس، وإمارات في الجزيرة العربية (في عمان واليمن والإحساء، وأخيرًا الحجاز).

ـ وقامت في هذه الفترة حركات اجتماعية خطيرة هزت بلاد الخلافة مثل ثورة الزنج (٢٥٥ ـ ٢٧٠هـ) وحركات القرامطة في السواد وبادية الشام واليمن وتكوين دولتهم في البحرين. هذا إلى نجاح الحركة الإسماعيلية في شمال إفريقية وقيام الدولة الفاطمية ابتداءً هناك، ومثلت هذه الحركات تحديًا خطيرًا للخلافة، وكشفت عن ضعفها الذي بان في تقلص أراضيها.

ـ ومع أن الخلافة انتعشت لفترة (كما يتبين من إنهاء ثورة الزنج، وضرب القرامطة في السواد وبادية الشام، وفي استعادة السيطرة على الجيش)، فإن المشاكل المالية وعدم كفاية مؤسسات الدولة لمواجهة التطورات والمتطلبات المتغيرة فيها أدت إلى صعود الجيش مجددًا، وإلى توليه زمام السلطة بقيادة أمير الأمراء، وسلب الخليفة سلطاته لينتهي الوضع بالغزو البويهي (٣٣٤هـ) وما تلاه من تغيير كبير في مؤسسة الخلافة.

ـ وفي الفترة التالية كان انقسام دار الإسلام ولاءً وواقعًا، فهناك الخلافة العباسية التي تسلط عليها البويهيون (٣٣٤ ـ ٤٤٧هـ / ٩٤٦ ـ ١٠٥٥م)، وقيام الخلافة الفاطمية

في مصر (بعد شمال إفريقية) (٢٩٧ ـ ٥٦٧هـ/ ٩٠٩ ـ ١١٧١م)، وقيام الخلافة الأموية في قرطبة (٣١٧ ـ ٤٢٧هـ/ ٩٢٩ ـ ١٠٣٦هـ). وهكذا شهدت دار الإسلام لأول مرة قيام ثلاثة خلفاء في آن واحد.

ولئن اتسعت الملكيات الكبيرة في الفترة السابقة، فإن الإقطاع العسكري ظهر في العراق في هذه الفترة على يد البويهيين ليشيع بعدئذ.

وحصلت تطورات اقتصادية أخرى أهمها نشاط التجارة الدولية باتجاه مصر الفاطمية نتيجة الاستقرار وتشجيع الدولة، يقابل ذلك ضعف دور التجارة في العراق وتراجع المؤسسات المالية فيه.

وينتظر في هذه الفترة حصول تطور في المؤسسات الإدارية في مصر والأندلس لتلائم متطلبات الخلافة، وازدهار الثقافة ومؤسساتها فيهما، ومساهمة الأندلس في الثقافة العربية الإسلامية واتخاذها طابعها المميز هناك.

ـ الحقبة الثانية الكبرى:

بين القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، والقرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، ويحدد هذه الحقبة المؤشرات التالية:

أ ـ قيام موجتين كبيرتين للبداوة أثرتا على الأوضاع البشرية والحياة الاقتصادية في البلاد العربية، وهما الموجة السلجوقية من الشرق إلى العراق والشام، والهجرة الهلالية من الجزيرة العربية ثم مصر إلى المغرب. وترتب على الأولى هيمنة الأتراك السلاجقة في البلاد الإسلامية في المشرق وترتب على الثانية آثار بعيدة في المغرب العربي، وبخاصة امتداد التعريب هناك إلى الأرياف، هذا إلى تحرك القبائل البربرية في المغرب، وهي بدوية، وإحداث دول بربرية كبرى.

ب ـ الاتجاه من الاقتصاد النقدي إلى الاقتصاد الزراعي، وإلى الاعتماد الأساسي على الأرض، وأبرز مظاهر ذلك توسع الاقتصاد العسكري وشيوعه في العراق والشام، وأخيرًا مصر.

ج ـ استمرار دور البلاد العربية في التجارة الدولية، مع تحول النشاط التجارة من جهة الخليج إلى جهة البحر الأحمر وشرق إفريقية، وتوزع الإشراف على طرق التجارة الدولية.

ـ وفي هذه الفترة واجهت دار الإسلام التحديات والغزو من الخارج، الصليبيون من الغرب في بلاد الشام والأندلس، والمغول من الشرق مما أفضى إلى ردود فعل ومواجهة.

ويمكن تبين مرحلتين في هذه الفترة:

ـ الأولى وتمتد حوالي قرنين (إلى أواسط القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي)، ومن ظواهرها قيام سلطنة السلاجقة في المشرق، واكتساح الهلالية لجانب كبير من الشمال الإفريقي، وتأسيس دولة المرابطين، ثم دولة الموحدين استنادًا إلى البربر في المغرب.

ويمكن القول إنه منذ أيام السلاجقة كان المستولون على الحكم في الشرق الإسلامي جميعهم تقريبًا من أصل تركي، كما أصبحت السلطنة المؤسسة السياسية التي تحكم دار الإسلام.

دخل الأتراك من أيام المعتصم كمماليك، وكان لهم دور في الخلافة ودخلت جماعات أخرى، انفصلت عن شعبها، في إطار المجتمع الإسلامي. ولكن الانسياح التركي الواسع إلى البلاد الإسلامية بدأ بالسلاجقة وأحدث تغييرًا عميقًا في مشرق دار الإسلام.

احتلت حشود السلاجقة إيران بأجمعها بعد الانتصار على الغزنويين (٤٣٢هـ / ١٠٤٠م)، ثم دخل السلطان طغرل بك بغداد (٤٤٧هـ / ١٠٥٥م) بدعوة من الخليفة القائم وأنهى الكيان البويهي، وبذلك قام شكل من الوحدة السياسية في أراضي الخلافة في المشرق (وهو ما فقد منذ أواخر القرن الثالث الهجري)، وإن لم يعنِ ذلك للخلافة إلا سلطة أدبية.

وتأثر السلاجقة في إسلامهم بالغزاة على التخوم الشرقية لدار الإسلام وجذبتهم فكرة الجهاد، ومجاله واضح على الحدود البيزنطية وجهة القفقاس. وأثارت غارات التركمان على آسيا الصغرى البيزنطيين فهاجموا ألب أرسلان (ابن أخي طغرل بك وخليفته)، وكانت النتيجة نصرًا مؤزرًا للسلاجقة في ملاذكرد (٤٦٣ هـ / ١٠٧١م) التي فتحت آسيا الصغرى لتغلغل الأتراك في حركة تدريجية كانت لها نتائج بعيدة.

وهذه المعركة واستنجاد الإمبراطور البيزنطي بالغرب كانت أساسًا في دفع

المسيحيين في الغرب إلى الاتجاه شرقًا وبدأت فترة الحروب الصليبية.

وتشكلت إمارة سلجوقية في آسيا الصغرى (سليمان بن قتلمش ٤٦٩هـ / ١٠٧٧م) عاصمتها نيقية، وصارت هذه البداية فيما بعد القاعدة التي انطلقت منها إمارة الغزاة التي أنشأت الدولة العثمانية.

وفي خلال سنوات قليلة أخذ السلاجقة جلّ بلاد الشام من الأمراء المحليين ومن الفاطميين. وفي أواخر القرن الخامس الهجري ـ بعد وفاة ملكشاه (٤٨٥هـ / ١٠٩٢م) بدأت التجزئة وانقسام السلطنة السلجوقية إلى سلسلة دول وإمارات، وظهر نظام الأتابكية، ولعله تقليد تركي قديم عرفته بعض القبائل.

وفي أواسط القرن كانت الموجة الهلالية. أخذ الهلاليون برقة واندفعوا في إفريقية وهزموا بني زيري (٤٤٣هـ / ١٠٥٢م) وغمرت الموجة تونس وانتشرت غربًا إلى وادي الساحل وأثرت على الوضع الديموغرافي، وكان لها أثر كبير في تعريب المغرب خاصة في الريف والبسائط.

ـ وقام المرابطون (٤٤٨ ـ ٥٤٢هـ / ١٠٥٦ ـ ١١٤٧م) نتيجة دعوة دينية (ابن ياسين المالكي) بين البربر الرحل (صنهاجة) على التخوم الممتدة من موريتانيا إلى السنغال والنيجر، ونمت الحركة واتجهت للجهاد، وتمكنت في الربع الثالث من القرن الحادي عشر الميلادي من توحيد المغرب الأقصى بكامله والمغرب الأوسط بل وضم المرابطون الأندلس، وهذه أول دولة بربرية إسلامية تظهر في شمال إفريقية.

وتلتها دولة الموحدين (٥١٥ ـ ٦٦٧هـ / ١١٢١ ـ ١٢٦٨م) التي قامت بين البربر الرحل على دعوة إصلاحية (لابن تومرت)، وتمكنت من توحيد الشمال الإفريقي من تونس إلى المغرب الأقصى لأول مرة منذ الفتح، وتوسعت إلى الأندلس.

وفي هذه الفترة كان الغزو الإفرنجي (الصليبي)، وجاءت الحملة الأولى إلى بلاد الشام لتحتل أنطاكية ثم القدس (٤٩٢هـ / ١٠٩٩م)، وذلك في فترة ضعف الفاطميين، وانحلال سلطة السلاجقة وانتقالها في الغالب لأتابك مستبد بالسلطة.

وجاء هؤلاء الدخلاء لا يرغبون بالاندماج في البيئة المحلية ولم يعرفوا التسامح، وتبين للناس أنهم غير البيزنطيين. ثم أخذت فكرة الجهاد تبعث من جديد واقترنت الحركة والرد في المشرق بقيادة الزنكيين أولاً (عماد الدين زنكي ـ أتابك الموصل ـ

انتزع الرها من الصليبيين (٥٣٨هـ/ ١١٤٤م)، وابنه نور الدين ٥٦٩هـ/ ١١٧٤م الذي رفع راية الجهاد وضم دمشق ورد الحملة الثانية، ونجح في إنهاء وضع الفاطميين على يد مبعوثه صلاح الدين، ثم صلاح الدين الذي قاد الجهاد إلى نصر حطين (٥٨٣هـ/ ١١٨٧م) واستعادة بيت المقدس وجلّ الساحل.

وعلى الحدود الأندلسية قامت حركة الغزو الإسباني بطيئة أولاً، ثم نشطت منذ الربع الأخير للقرن الخامس الهجري. وكان الغزو دينيًا لنصرة المسيحية وجناحًا غربيًا للحروب الصليبية، وكان في فترة تجزئة الأندلس وظهور دول الطوائف. وجاءت حركة الرد الإسلامي في الأندلس بقيادة المرابطين أولاً، ثم الموحدين من بعدهم (٥٢٤ ـ ٦٨٨هـ/ ١١٣٠ ـ ١٢٦٨م).

شهدت بداية الفترة نهاية الخلافة الأموية في الأندلس (٤٢٢هـ/ ١٠٣١) وقيام دول الطوائف، وفيها انتهت الخلافة الفاطمية (٥٦٧هـ / ١١٧١م) لتخلفها الدولة الأيوبية في الشام ومصر، ولتنتهي بنهاية الفترة.

وفيها فقدت الخلافة العباسية آخر ما بقي لها من كيان (رغم صحوة قصيرة على يد الناصر لدين الله ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م) وإن بقي لها نفوذها الأدبي. وفيها رسخ الإقطاع العسكري وعم في المشرق ومصر، ورافقت ذلك تطورات في المؤسسات الإدارية لتناسب الأوضاع الجديدة.

ـ من أواسط القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، فترة تبدأ بالإعصار المغولي الذي اكتسح غرب آسيا وأنهى الخلافة العباسية (٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م). وكانت الخلافة تعتبر أساس الشرعية ورمز وحدة دار الإسلام، فكان القضاء عليها نهاية عهود في التاريخ الإسلامي. وصار العراق ولاية تابعة (للإيلخانيين ابتداءً) واستمر كذلك، ولم يعد له دور في التجارة بين الشرق والغرب.

وجاءت نهاية الأيوبيين في مصر (ثم الشام) في هذا الوقت لتقوم دولة المماليك (٦٤٨ ـ ٩٢٣هـ/ ١٢٥٠ ـ ١٥١٧م).

أوقف المماليك تقدم المغول في معركة عين جالوت (٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م) وقد تكون أهمية المعركة عسكريًا محدودة، ولكن أثرها المعنوي كان كبيرًا، وصدوا آخر هجوم مغولي في ربيع (٧٠٢هـ/ ١٣٠٣م) في مرج الصفر (قرب دمشق)، وصار

الفرات الحد بين الطرفين. وبذلك حموا الحضارة الإسلامية في الشام ومصر منهم، وتحول مركز الثقافة الإسلامية نهائيًا إلى مصر. هذا إلى أنهم أنهوا آخر معقل للصليبيين في عكا سنة (٦٩٠هـ/ ١٢٩١م).

وكان نظام المماليك إقطاعيًا، وهو امتداد للنظام السلجوقي الذي اتخذه الأيوبيون ولكنه لم يعد وراثيًا، كما عنوا بتنشيط التجارة الخارجية مع الشرق الأقصى وأوروبا، مما عزز الوضع الاقتصادي أكثر سني حكمهم، وشهد عهدهم نشاطًا ثقافيًا تمثل في العناية بالمدرسة وفي التأليف وبخاصة التأليف الموسوعي.

واستمر التوسع المسيحي في الأندلس، ولم يبق للمسلمين فيها إلا إمارة بني نصر في غرناطة (٦٢٩ ـ ٨٩٧هـ/ ١٢٣٠ ـ ١٤٩٢م)، وانتهى الكيان الإسلامي بنهاية الفترة.

انتهت فترة الموحدين بتقسيم شمال إفريقية إلى ثلاث ممالك، وهو وضع استمر حتى الفترة الحديثة، وهذه هي:

الحفصيون في تونس وشرق الجزائر (٦٢٧ ـ ٩٨٢هـ)، والزيانيون (بنو عبد الواد) في المغرب الأوسط (تلمسان) (٦٣١ ـ ٩٦٢هـ). وتعرض الشمال الإفريقي في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل السادس عشر الميلادي للغزو البرتغالي والإسباني، وهو غزو فيه روح صليبية، وتدخل العثمانيون بطلب الأهلين عن طريق رياس البحر، وأدى ذلك إلى ظهور أوجاقات الجزائر (١٥١٦م) وتونس (١٥٧٢م) وليبيا(١٥٥١م).

الحقبة الثالثة: بين القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي، والقرن الرابع عشر الهجري / العشرين الميلادي. ويلاحظ في هذه الحقبة:

أ) سيطرة الغرب على طرق التجارة الدولية بين الهند وأوروبا، وفقدان العرب لدورهم التاريخي فيها، مما أدى إلى تدني الأحوال الاقتصادية في البلاد العربية وتأكيد العودة إلى اقتصاد الكفاف.

ب) شيوع ظاهرة الإقطاع العسكري (وهو الغالب في أجزاء من شمال العراق والشام)، وغير عسكري (في مصر وعلى غرار المملوكي بإعطاء الأرض مقاطعات مع أبطال الصفة العسكرية). وأعطيت الإقطاعات لأمراء وأعيان وسباهية وشيوخ.. إلخ

لتكون ظاهرة عامة في البلاد العربية.

ففي الدولة العثمانية أعطى الإقطاع بشكل زعامة وتيمار مقابل الخدمة العسكرية وتهيئة جند، وفي مصر ظهر نظام الالتزام في القرن السادس عشر الميلادي وفي الغالب لعسكريين، ثم انتهى في القرن الثامن عشر الميلادي ليكون طيلة الحياة، بل ويورث (مالكانة).

وفي العراق والشام كان إعطاء مقاطعات أو ولايات مقابل دفع مبلغ للسلطان وقدر محدود من الضرائب للخزينة.

ج) ويمكن الإشارة إلى دخول البلاد العربية في المشرق، ثم في الشمال الإفريقي (عدا المغرب) في إطار الدولة العثمانية، لأهمية ذلك في حركة التجارة الداخلية وفي الصلات البشرية والثقافية وفي مواجهة الغزو الخارجي.

بدأت الحقبة بالغزو الغربي للشمال الإفريقي وانتهت بالغزو الغربي لمصر، ثم للمشرق العربي.

ويمكن ملاحظة فترتين فرعيتين في هذا الإطار.

الأولى: حتى القرن الثامن عشر الميلادي، وفيها بدأ الانحسار الإسلامي، وبدأ التوسع الأوروبي في الاكتشافات الجغرافية وبعدها، وفي السيطرة على خط التجارة البحري التاريخي. ودخلت البلاد العربية في إطار الدولة العثمانية وصار مركز الحكم خارجها لأول مرة، وجعلت التركية اللغة الرسمية فيها لا العربية.

وقد وقفت الدولة العثمانية في وجه الغرب فترة ليست بالقصيرة وكانت مصدر تهديد له، ولكن دورها بدأ يضعف في القرن الثامن عشر الميلادي ويتراجع.

الثانية: القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الميلادي، وفيها بدأ التغلغل الغربي، اقتصاديًا وثقافيًا ثم عسكريًا باتجاه البلاد العربية، وصار يشكل تهديدًا مباشرًا للدولة العثمانية.

وكان الخطر الغربي وراء محاولات التحديث في الدولة العثمانية، بدأ بالجيش والتعليم إلى الإدارة والقوانين، وفي مصر زمن محمد علي وأخلافه، وفي المغرب بدأت جهود السلطان للحفاظ على البلاد في وجه خطر الغرب، وفي التحديث خاصة منذ الربع الأخير للقرن التاسع عشر، وفي تونس كان الاتجاه للإصلاح والتحديث

وبخاصة منذ أواسط القرن.

وكان التحديث سبيلاً للحاق بالغرب من جهة، وعامل تفكك وقلق من جهة أخرى، وكان من آثاره:

- ضرب الإقطاع وتفتيت المشاع والملكيات المشتركة من الأراضي وتشجيع الملكية الفردية.

- ازدياد التبعية للاقتصاد الغربي وتراجع الصناعات الموروثة وتضاؤلها.

- إحداث ازدواجية في القوانين وفي التعليم والثقافة، وانحسار المؤسسات الموروثة نتيجة الاقتباس من الغرب وترك الموروث لحاله دون تطوير.

هذا إلى تزايد الخطر الغربي والسيطرة على أقطار البلاد العربية بالتدريج: الجزائر ١٨٣٠م، تونس ١٨٨١م، مصر ١٨٨٢م، المغرب ١٩١٢م، وليبيا ١٩١٢م هذا إضافة إلى بلاد الخليج، ثم بلاد الهلال الخصيب بعد الحرب العالمية الأولى.

وهكذا شهد النصف الأول للقرن العشرين هيمنة الغرب على البلاد العربية (وعلى جلّ ديار الإسلام)، وقيام حركات عربية وإسلامية تحريرية، وجهودًا متزايدة للتحديث في البلاد العربية، وإلى تأكيد الذات والهوية.

* * *

أبو الفداء وتاريخه

-١-

أبو الفداء إسماعيل بن (الملك الأفضل نور الدين) علي بن (الملك المظفر) محمود بن (الملك المنصور) محمد بن (الملك المظفر تقي الدين) عمر بن شاهنشاه أيوب، الملك المؤيد عماد الدين(١)، أمير من آل أيوب، مؤرخ وجغرافي، بأفق ثقافي واسع.

شهد أبو الفداء أفول عصر الأيوبيين ومطلع عصر المماليك، وهي فترة سبقتها تطورات حاسمة في تاريخ العالم الإسلامي. ففي أواسط القرن الخامس الهجري تعرض العالم الإسلامي لهجرتين غيرتا الكثير من معالمه، حركة السلاجقة نحو أراضي الخلافة، وحركة بني هلال نحو إفريقيا. ومع أن السلاجقة وحدوا الطرف الشرقي، إلا أنهم أصابهم الانقسام والوهن، كما أن ما وراء الفرات لم يخرج عن إطار الانقسامات.

ولم ينته القرن الخامس حتى شهد بداية فترة الغزو الصليبي، وهي إحدى فترات الصراع بين الغرب والشرق، ولم يكد الشرق العربي الإسلامي يتجاوز انقساماته ويواجه هذا الغزو ويطوي حدته حتى ابتليت البلاد العربية منذ الربع الثاني للقرن السابع الهجري بموجة أخرى هي الغزو المغولي الذي غمر النصف الشرقي من الأراضي الإسلامية ودمر الخلافة العباسية. وكان قدر سورية ومصر مواجهة هذا الغزو الذي كان خطرًا حيًا والذي نحس بحدته في بعض صفحات أبي الفداء.

وهكذا عاش أبو الفداء في فترة تاريخية عصيبة حقًا. فقد استمر الكفاح ضد الصليبيين من ناحية وضد هجمات المغول على الشام من ناحية أخرى، وكان لكل ذلك أثره عليه.

ومع ورود تراجم لأبي الفداء، وبعضها بقلم معاصرين مثل الأسنوي(٢) أو قريبين

---

(١) انظر المختصر في أخبار البشر ٤ ج، المطبعة الحسينية القاهرة ١٣٢٥هـ ص ٤٢.

(٢) الأسنوي ـ طبقات الشافعية، ج١ ص ٤٥٥ ـ ٦.

من فترته مثل ابن شاكر الكتبي (ت ٧٦٤ / ١٣٦١)[١] إلا أننا يهمنا أن نتبين بعض ملامح سيرته بصورة مباشرة من الإشارات التي أوردها في تاريخه، لأنها تكشف عما أولاه أهمية خاصة وعن تفكيره. وهي إشارات تدور حول: ١ ـ جهاده وعمله العسكري ضد الخطر المزدوج. ٢ ـ صلاته بالسلطنة المملوكية وجهوده لاستعادة إمارة حماة.

ـ٢ـ

ولد أبو الفداء في دمشق في جمادى الأولى سنة ٦٧٢ / نوفمبر ١٢٧٣، حيث انتقلت عائلته آنئذ، «فإن أهلنا كانوا قد جفلوا من حماة إلى دمشق بسبب أخبار التتر»[٢].

وشارك في الأحداث في وقت مبكر، ففي سن الثانية عشرة كان بصحبة والده عند الاستيلاء على مرقب سنة ٦٨٤هـ / ١٢٨٥م من الصليبيين. وقد ذكره قائلاً: «وهو أول قتال رأيته»، وتحدث عنه بحماس، «وكان يومًا مشهورًا أخذ فيه الثأر من بيت الاسبتار، ومحيت آية الليل بآية النهار»[٣].

واشترك أبو الفداء سنة ٦٨٨هـ / ١٢٨٩م، في سن السادسة عشرة، في إخراج الصليبيين من طرابلس، وكان بصحبة والده الملك الأفضل وابن عمه المظفر صاحب حماة، ووصف الحصار والقتال وصف عيان[٤].

وبعد سنتين ٦٩٠ / ١٢٩٠م خرج في حملة الملك الأشرف ابن السلطان قلاوون على عكا بصحبة والده وابن عمه، وكان آنئذ أمير عشيرة، وأعطى وصفًا حيًا لمصاعب الطريق ثم لفتح المدينة[٥]. كما شارك في حملة قادها السلطان المذكور سنة ٦٩١هـ / ١٢٩١م لفتح قلعة الروم وسجل مشاهداته وأرخ لفتحها[٦]، وفي العام التالي ٦٩٢هـ /

---

(١) ابن شاكر الكتبي ـ فوات الوفيات، ج١ ص ٢٨ وما بعدها.
(٢) المختصر ج٤ ص ٨.
(٣) ن. م. ج٤ ص ٢١.
(٤) ن. م. ج٤ ص ٢٣.
(٥) ن. م. ج٤ ص ٢٢ ـ ٥.
(٦) ن. م. ج٤ ص ٢٦ ـ ٢٧.

١٢٩٢م أعطاه ابن عمه الملك المظفر صاحب حماة أمرة طبلخانة وأربعين فارسًا[١].

وبعد سنين قلائل (سنة ٦٩٧هـ / ١٢٩٨م) اشترك في حملة على أرمينيا الصغرى، بلاد سيس، بقيادة السلطان لاجين، ويقول: «هذه الغزوة من الغزوات التي حضرتها وشاهدتها من أولها إلى آخرها». ويتحدث عن نجاح الحملة وفرض الصلح على وندين ملك الأرمن بالتنازل عن الأراضي جنوب نهر جيحون. ويتخلل حديثه أخبار خاصة، منها أنه كان نصيبه في حصار حموص جاريتين ومملوكًا، كما أنه وجد نفسه مع ابن عمه الملك المظفر الذي أصابه «قليل مرض»، ولم يكن طبيبه بصحبته، «فاقتصر على ما كنت أصفه له وأعالجه به فشفاه الله تعالى»[٢].

وأنهيت إمارة الأيوبيين في حماة سنة ٦٩٨هـ/ ١٢٩٨م. ويتحدث أبو الفداء عن ظروف وفاة الملك المظفر، إذ كان معه في رحلة صيد (رمي البندق)، ومرضه هو أولاً ثم مرض ابن عمه ووفاته، دون خلف كما يبدو. ويذكر حضور أخويه أسد الدين عمر وبدر الدين حسن من حلب بهذه المناسبة، كما صادف حضور الأمير صارم الدين أزبك المنصوري، «ولما اجتمع المذكورون اختلفوا فيمن يكون صاحب حماة، ولم ينتظم في ذلك حال»[٣].

ثم يتحدث عن تعيين أمير مملوكي (قراسنقر) لنيابة السلطة بحماة وجاء الأمير ونزل بدار الملك المظفر، ورغم قيام الأسرة «بوظائف خدمته» فإنه «أخذ من تركة صاحب حماة ومنا أشياء كثيرة حتى أجحف بنا». ولكن إقطاعات الأسرة أبقيت لها، إذ يقول: «وجاءت المناشير بإبقاء الإقطاعات فاستمرينا على ما كان بأيدينا»[٤]، وبقي أبو الفداء في خدمة الأمراء المماليك.

ولم يكن سلطان المماليك متركزًا في الشام تمامًا الآن، ولكن يبدو أن أبا الفداء أدرك أن مركز الثقل كان في مصر، ولعل ذلك جعله يدرك دور المماليك، فأخذ يتقرب إلى السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون وربط كفاحه نهائيًا بالمماليك وظل

---

(١) المختصر ج٤ ص ٢٨.
(٢) ن. م. ج٤ ص ٣٥ ـ ٦.
(٣) ن. م. ج٤ ص ٤١ ـ ٢.
(٤) ن. م. ج٤ ص ٤٢.

طيلة حياته مخلصًا للسلطان المذكور[١].

وكان أبو الفداء يدرك أن الفترة فترة جهاد، فعني بتسجيل مشاركاته في الحملات ضد الأعداء من صليبيين ومغول وأرمن، كما اهتم بتسجيل صلاته بالسلطان دون أن يتطرق إلى الأمور الشخصية الخاصة إلا لمامًا وعند الضرورة.

والتقى أبو الفداء بالسلطان أول مرة سنة ٦٩٨هـ / ١٢٩٨م حين أرسله قراسنقر بالاتفاق مع أخويه، بهدايا من خيل الملك المظفر (ويظهر أنها كانت مشهورة) ومن الأقمشة إلى السلطان وهو يعسكر قرب عسقلان، فأكرمه السلطان وزاد برسم إقطاعه وإقطاع أخيه بدر الدين حسن «فزادونا نقدًا من ديوان حماة»[٢].

وفي عام ٧٠١هـ / ١٣٠١م سار أبو الفداء في حملة المماليك الثانية على أرمينية الصغرى (بلاد سيس)[٣].

ثم يتحدث عن مشاركته ضد التتر، ففي سنة ٧٠٢هـ / ١٣٠٢م سار في حملة أرسلت ضدهم بعد أن تقدموا حتى القريتين، والتحم الجيشان في «الكوم» و«نصر الله المسلمين»[٤]. وقبل أن ينتهي العام شارك في حملة أخرى ساهمت فيها العساكر المصرية والشامية لمواجهة التتر الذين أعادوا ا لكرة بقيادة قطلو شاه نائب غازان، بعد أن مروا بظاهر حماة، وكانت المعركة في مرج الصفر نصرًا كاسحًا للقوات الإسلامية[٥]. ويلاحظ أن الكثير من معلومات أبي الفداء الآن، وبصورة متزايدة، مباشرة وأنها ذات أهمية خاصة.

وكان أبو الفداء يتطلع دومًا إلى إرث أسرته. ويفهم منه أنه بدأ بمحاولاته

---

(١) انظر النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ج٩ (دار الكتب ١٩٤٢) ص ٢٩٢. السبكي ـ طبقات الشافعية (المطبعة الحسينية) ج٦ ص ٧٤، ابن شاكر الكتبي ـ فوات الوفيات (ت. محي الدين عبدالحميد) ج١ ص ٢٧، ابن حجر العسقلاني ـ الدرر الكامنة، (دار الكتب الحديثة) ج١ ص ٣٩٦.

(٢) المختصر ج٤، ص ٤٢.

(٣) ن. م. ج٤ ص ٤٦ ـ ٧.

(٤) ن. م. ج٤ ص ٤٨.

(٥) ن. م. ج٤ ص ٤٩.

لاستعادة الإمارة إثر وفاة كتبغا، النائب بحماة، «ولما توفي أرسلت أعرض على الآراء الشريفة السلطانية إقامتي في حماة على قاعدة أصحابها من أهلي»، فلم يظفر إلا بالوعود الجميلة وتطييب الخاطر(١). وعين للنيابة سيف الدين قجق، فلما اتجه إلى حماة «خرجنا لملتقاه إلى العنثر وعملنا له الضيافات وقدمنا له التقادم وسرنا معه ودخلنا حماة»(٢).

ويوجز أبو الفداء في تناول الأخبار بين سنة ٧٠٠هـ ـ ٧٠٨هـ لدرجة بعيدة، ثم ينتبه لتسلط بيبرس الجاشنكير، وخروج السلطان الناصر محمد إلى الكرك، ثم تردي وضع بيبرس وصحبه وعودة الولاء للسلطان سنة ٧٠٩هـ، فأسرع أبو الفداء في تقديم الهدايا له بدمشق (وهو في طريق عودته من الكرك)، وحصل منه على المواعيد الصادقة بتوليته حماة «على عادة أهلي وأقاربي»(٣). ثم رافق موكب السلطان إلى مصر، ووثق صلته به وحصل منه على تطييب الخاطر «بأنه لا بد من إنجاز ما وعدني به من ملك حماة، وإنما أخر ذلك لما بين يديه من المهمات والأشغال المعوقة».

ويذكر أبو الفداء بأسلوب شبه اعتذاري كيف أسندت نيابة حماة لأمير مملوكي (اسندمر)، «وكان قد حصل بيني وبين اسندمر عداوة مستحكمة» فاستأذن سرًا من السلطان أن أقيم بدمشق، تحاشيًا له، وجاءت الموافقة «وأن أقيم بدمشق ويكون خبزي بحماة مستقرًا عليّ وكذلك أخبازي، وأمرني فاستقريت بدمشق ونزحت عن حماة»(٤). ويذكر أسندمر لم يرتح لذلك وحاول إقناعه بالعودة أو دفعه لذلك، فلم ينجح(٥).

وأخيرًا، وبعد محاولة أخرى، عين أبو الفداء لنيابة حماة (والمعرة وبارين) في ١٨ جمادى الأولى سنة ٧١٠هـ / ١٤ تشرين الأول سنة ١٣١٠م). ويبدو أن أمير العرب مهنا بن عيسى (شيخ آل فضل) ـ وهو صديق للأسرة ـ(٦) كانت له يد في ذلك، كما يتبين

---

(١) المختصر ج٤ ص ٤٩ ـ ٥٠.
(٢) ن. م. ج٤ ص ٥٠.
(٣) ن. م. ج٤ ص ٥٧.
(٤) ن. م. ج٤ ص ٥٨ وص ٥٩.
(٥) ن. م. ج٤ ص ٥٩ ـ ٦٠.
(٦) انظر: ن. م. ج٤ ص ٥٩.

من رواية أبي الفداء، ووصله التقليد بدمشق، «وأعطيت حماة هذه المرة على قاعدة النواب» وتبدو نبرته عاطفية في ثنايا حديثه وفي ذكره فترة الانقطاع إذ يقول: «فيكون مدة خروجها من البيت التقوي إلى أن عادت إليه إحدى عشرة سنة وخمسة أشهر وسبعة وعشرين يومًا»[١]. ويلاحظ أبو الفداء أن التقليد كان في يوم ولادته. ويصف الخلعة السلطانية والاحتفال بالمناسبة. واستأذن في زيارة السلطان لتقديم الشكر وأجيب[٢].

ولم تكد تمضي سنتان حتى حولت النيابة إلى تمليك مدى الحياة، إذ رسم السلطان «أن يكتب لي التقليد بمملكة حماة والمعرة وبارين تمليكًا» وكان ذلك إثر زيارته للقاهرة. ويؤرخ أبو الفداء التقليد بـ ٢٥ ربيع الآخر سنة ٧١٢هـ / ١٣١٢م ويورد فصولاً من كتاب التقليد «خوف التطويل»[٣]. وزاد السلطان في إكرامه بنقل الأمراء المماليك السلطانية إلى حلب مع إبقاء إقطاعاتهم بحماة «إلى أن ينجلي ما يعوضهم به». وكان أبو الفداء يشكو منهم ولكنه لم يصرح بذلك للسلطان. ولكن هذا «أدرك بحدة ذهنه وقوة فراسته على تقلقي من الأمراء المماليك السلطانية المقيمين بحماة»، وكان هؤلاء «استجدوا بحماة حين خرجت من البيت التقوي الأيوبي». وكانوا نحو ١٤ أميرًا بعضهم بطبلخانة وبعضهم أمراء عشرات[٤]. يبدو أنهم أثاروا له المشاكل بسبب إقطاعاتهم وشغبوا عليه فطلب فصل المعرة عن حماة وضمها إلى حلب ليرتاح منهم، وصدر الخط الشريف بذلك بتاريخ ١٦ محرم سنة ٧١٣هـ / ١٣١٣م[٥].

ومنذ بداية نيابته، استقر أبو الفداء بحماة، ولكنه كان يتردد على القاهرة، إذ زار مصر سنة ٧١٦هـ / ١٣١٦م، ولاحظ زيادة النيل آنئذ «على خلاف العادة»، وزار الخليل والقدس في طريق العودة[٦]. وزار السلطان سنة ٧١٧هـ / ١٣١٧م عند خروج

(١) المختصر ج٤ ص ٦٠ ـ ٦١.
(٢) ن. م. ج٤ ص ٦٢.
(٣) ن. م. ج٤ ص ٦٧ ـ ٨.
(٤) ن. م. ج٤ ص ٦٧ ـ ٩.
(٥) أعيدت المعرة سنة ٧١٦هـ، ولكنها أخرجت قبل نهاية العام إرضاء لمحمد بن عيسى، ثم أعيدت عدة قرى من المعرة سنة ٧١٨هـ / ١٣١٨م. انظر: ج٤ ص ٧٨ ـ ٩، وص ٨٠.
(٦) ن. م. ج٤ ص ٧٨ ـ ٩.

الأخير إلى حسبان المقر[١]. ثم زار القاهرة سنة ٧١٨هـ، وذهب إلى الإسكندرية بالمراكب[٢]. وتكررت الزيارات سنة ٧١٩هـ/ ١٣١٩م[٣] وسنة ٧٢٤هـ/ ١٣٢٤م، وكان ولده بصحبته[٤]. وهو في كل مرة يذكر هداياه ويسهب في وصف التشريف والألطاف من السلطان.

قوى أبو الفداء مركزه بدبلوماسيته وبسخائه الوافر[٥] وبخلقه الفاضل. وتوثقت صلته بالسلطان، كما يبدو من ذهابه أكثر من مرة إلى القاهرة للاشتراك في حملات صيد مع السلطان وبطلب من هذا. ففي سنة ٧٢١هـ/ ١٣٢١م ذهب مع السلطان متصيدًا إلى الحمامات في البرية، مسافة يومين غرب الإسكندرية. وفي رحلة تالية سنة ٧٢٢هـ/ ١٣٢٢م شهد استقبال رسول أبي سعيد ملك التتر قرب الأهرام، ثم رافق السلطان للصيد إلى الصعيد الأعلى حتى دندرة - وهي مسيرة يوم من قوص[٦]. وتكررت دعوته للصيد سنة ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م، واصطحب ابنه فلما مرض هذا أرسل السلطان رئيس أطبائه، «وبقي يساعدني على العلاج»، ثم تصيدوا في الجيزة والمنوفية[٧].

واستمرت مشاركته المسؤولة الآن في الحملات، إذ خرج سنة ٧١٢هـ/ ١٣١٢م بعساكر حماة إلى حلب - مع بعض عساكر دمشق - لمجيء التتر بقيادة خربندة ومحاصرتهم الرحبة، ثم انسحب التتر بعد شهرين من الحصار الفاشل[٨]. كما اشترك عام ٧١٥هـ/ ١٣١٥م في حملة على آسيا الصغرى، إلى ملطية وجوارها[٩].

---

(١) المختصر ج٤ ص ٨٢.
(٢) ن. م. ج٤ ص ٨٣ - ٤.
(٣) ن. م. ج٤ ص ٨٥.
(٤) ن. م. ج٤ ص ٩٣.
(٥) يقول الكتبي: «وكان كل سنة يتوجه إلى مصر بأنواع من الخيل والرقيق والجوهر وسائر الأصناف الغريبة، هذا إلى ما هو مستمر طول السنة بما يهديه من التحف والطرف». فوات الوفيات ج١ ص ٢٨.
(٦) المختصر ج٤ ص ٩٠، وص ٩١.
(٧) ن. م. ج٤ ص ٩٧ - ٨.
(٨) ن. م. ج٤ ص ٦٩ - ٧٠.
(٩) ن. م. ج٤ ص ٧٥ - ٦.

ولم يحل نشاطه العسكري دون اشتغاله بالأدب. فإلى هذه الفترة بالذات يرجع تدوين القسم الأكبر من تاريخه وظل يضيف إليه سنة بعد أخرى حتى عام ٧٢٩ / ١٣٢٩ . وبنفس الوقت وفي حماة اشتغل في تأليف كتابه تقويم البلدان[١].

وأدى أبو الفداء فريضة الحج أكثر من مرة، الأولى سنة ٧٠٣هـ / ١٣٠٣م، والثانية سنة ٧١٣هـ / ١٣١٣م[٢]. وكانت الثالثة بصحبة السلطان وبطلب منه، وعند رجوعهما إلى القاهرة أعطي أبو الفداء شارات السلطنة ولقب الملك المؤيد في ١٧ محرم سنة ٧٢٠هـ / ١٨ شباط ١٣٢٠م مع التقدم على كافة ولاة الشام، وهو يتحدث، بتواضع وإسهاب، عما جرى ويعطي فقرات من منشور التقليد[٣].

واستمر يتمتع بصداقة السلطان حتى وفاته في حماة ٢٣ محرم ٧٣٢م / ٢٧ تشرين الأول ١٣٣١م ولما يكمل الستين. ويذكر عنه أنه كان يقول: «ما أظن أني أستكمل من العمر ستين سنة، فما في أهلي - يعني بيت تقي الدين - من استكملها»[٤].

ويشير أبو الفداء بتواضع إلى بعض الأخبار العائلية. فيتحدث عن وفاة والده سنة ٦٩٢هـ في دمشق وهو في طريقه لتلبية استدعاء السلطان له للمشاركة في الصيد[٥]. ويذكر وفاة عمته مؤنسة خاتون سنة ٧٠٣هـ «وكانت كثيرة الصدقات والمعروف، أنشأت مدرسة بمدينة حماة تعرف بالخاتونية ووقفت عليها وقفًا جليلاً»[٦]. ويؤرخ ولادة ابنه محمد في ١ رجب سنة ٧١٢هـ، ثم أمر السلطان له بتشريف وآمرية ستين فارسًا خدمة طبلخانة، وعمره نحو تسع سنين[٧]. ويشير إلى مرض شديد أصابه سنة ٧١٤هـ و«أيقنت بالموت ووصيت وتأهبت ثم إن الله تعالى تصدق علي

---

(١) كراتشوفسكي - الأدب الجغرافي ج١ ص ٣٩٠ - ١.

(٢) ن. م. ج٤ ص ٧٥ - ٦.

(٣) ن. م. ج٤ ص ٨٧ - ٨ وانظر عن رسم مخاطبته، النجوم الزاهرة ج٩ ص ٣٩٢ - ٣، وفوات الوفيات ج١ ص ٢٨، والدرر الكامنة لابن حجر ج١ ص ٣٩٦ - ٧.

(٤) فوات الوفيات ج١ ص ٣١.

(٥) المختصر ج٤ ص ٢٩.

(٦) ن. م. ج٤ ص ٥١.

(٧) ن. م. ج٤ ص ٧٠ وص ٨٩.

بالعافية»[١]. وتحدث سنة ٧١٩هـ عن قيامه بـ «عمارة القبة وعمل المربع والحمام على ساقية نخيلة بظاهر حماة وفراغه سنة ٧٢١هـ وجاء ذلك من أنزه الأماكن»[٢].

ويذكر وفاة أخيه بدر الدين حسن، وابن أخيه أسد الدين عمر في سنة ٧٢٦هـ، ويضيف «وأعطيت آمريته لابنه الطفل وعمره ثلاث سنين»[٣]، كما يشير إلى وفاة والدته سنة ٧٢٨هـ[٤] ومروره ببعلبك والكرك وبيروت وصيدا وصور وعكا ثم الخليل، مكتفيًا بتعداد هذه المدن[٥]. وهو في أخباره الخاصة لا يعدو عادة ذكر الخبر.

وكان أبو الفداء يتمتع بشهرة كبيرة بأنه حامي رجال الفكر والأدب[٦]، وصارت حماة في عهده مركزًا للأدب، وكان مجلسه يحفل بالعلماء، وقد وصف الأسنوي أحد مجالسه وأعجب به[٧]. وتعطي كتب التراجم أمثلة من شعره، وتتحدث بإعجاب عن سعة أفقه الفكري وعلمه الواسع في فروع المعرفة ـ من فقه وتفسير وعربية وطب وميقات ومنطق وفلسفة ـ وتأليفه فيها جميعًا. ويبدو أن تآليفه اختفت ولكن شهرته تستند إلى مؤلفين: «المختصر في تاريخ البشر»، و«تقويم البلدان»، وكلاهما في الأصل تصنيف وجمع وإعادة تنظيم مع إضافات وتتمات من عنده.

ـ٣ـ

أما في تاريخه «المختصر في أخبار البشر»، فإن أبا الفداء ابن عصره، وهو عصر يتمثل فيه العودة إلى التاريخ العالمي، جنب التاريخ العام، والجمع بين خطي التاريخ

---

(١) المختصر ج٤ ص ٧٤.
(٢) ن. م. ج٤ ص ٩٠.
(٣) ن. م. ج٤ ص ٩٠.
(٤) ن. م. ج٤ ص ٩٩.
(٥) ن. م. ج٤ ص ٩٨.
(٦) يقول الأسنوي: «كانت داره محط رجال أهل العلم من كل فن ومنزلاً للشعراء». طبقات الشافعية ج١ ص ٤٥٥ ـ ٦، وانظر: فوات الوفيات ج١ ص ٢٩، والسبكي ـ طبقات الشافعية ج٦ ص ٨٤ ـ ٦.
(٧) السبكي ج٦ ص ٨٤، الأسنوي ـ طبقات الشافعية ج١ ص ٤٥٥ ـ ٦، ابن تغري بردي ج٩ ص ٣٩٢، الكتبي ـ فوات الوفيات ج١ ص ٢٩.

والتراجم إذ يقرن تسجيل الأحداث بالتراجم على الوفيات. وبينما يجعل بعضهم التراجم طاغية، نرى البعض الآخر يجعل الأساس تسجيل الأحداث كما هو شأن ابن الأثير، ولكن يلاحظ أن أحدًا من هؤلاء المؤرخين لم يقم ببحث جديد في مواد المصادر التاريخية الأولى.

وقد اكتسب ابن الأثير بأسلوبه (الذي يجمع الأحداث إلى موضوعات في إطار السنين) وقوة مؤلفه، شهرة جعلته مصدرًا لمؤلفين تالين(١). وكان ممن اعتمد ابن الأثير أبو الفداء في «المختصر»، وهو تاريخ عالمي في خطته من بدء الخليقة حتى سنة ٧٢٩هـ. واتخذ خط ابن الأثير في الاهتمام بالأحداث وفي جعل التراجم ملاحظات قصيرة عادة، كما تابع هيكله إذ يقول: «أما التواريخ الإسلامية فرتبتها على السنين حسب تأليف «الكامل» لابن الأثير»(٢). إلا أن أبا الفداء يستوعب المادة ويكتب بأسلوبه، وقد يوجز أحيانًا إلى حد الاقتصار على عنوان الحادث في ابن الأثير. وهو متواضع في الاعتراف بدينه لابن الأثير، ويذكر ذلك عند الإشارة إلى انتهاء الكامل (سنة ٦٢٨هـ)، وفي سنة وفاة مؤلفه (سنة ٦٣٠هـ) فيقول: «إن غالب المختصر منقول عنه». وهو يثني على ابن الأثير المؤرخ قائلاً: «وكان إمامًا في علم الحديث، وحافظًا للتواريخ المتقدمة والمتأخرة وخبير بأنساب العرب وأخبارهم»(٣).

وأبو الفداء يعنى في تراجمه برجال الفكر خاصة، من المشرق والمغرب (الفتح ابن خاقان، القاضي عياض) وقد يتفرد بترجمة لأحد الأعلام مثل ابن عساكر(٤).

ولكنه ينقد ابن الأثير أحيانًا في نقاط جزئية. فهو يصحح بعض المعلومات(٥)، أو بعض التواريخ(٦) أو بعض الأسماء(٧) ولم يعدم إضافات بسيطة أحيانًا(٨).

---

(١) E. I. Supplement, Tarikh.

(٢) المختصر ج١ ص ٣.

(٣) ن. م. ج٣ ص ١٥١، ص ١٥٤.

(٤) ن. م. ج٣ ص ٥٩.

(٥) ن. م. ج٣ ص ٣١، وملاحظاته عن بناء الحلة ج٢ ص ٢٢٣.

(٦) ن. م. ج١ ص ٣، ج٢ ص ٢٠٢، ص ٧٠ وص ١٩٢ ـ ٣.

(٧) ن. م. ج٣ ص ٢١٩.

(٨) ن. م. ج٣ ص ٦٠ وص ٥٤ ـ ٥٥.

وأفاد أبو الفداء من مصادر أخرى غير ابن الأثير أوردها في مطلع كتابه وهي على العموم ليست تواريخ عامة بل تواريخ محلية وتواريخ أسر تفيد في معلومات خاصة أو في سد بعض الثغرات[1]، وقد يستثنى منها مسكويه «تجارب الأمم»، ولكنه في القرون الثلاثة الأولى يعتمد الطبري (وهو معتمد ابن الأثير للفترة ذاتها)، وحمزة الأصفهاني «تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء» الذي أفاد منه في التواريخ كما يبدو[2]. ويمكن الإشارة إلى ابن خلكان وفيات الأعيان الذي أفاد منه أحيانًا في بعض التراجم[3]. كما أفاد في التاريخ اليهودي والمسيحي (بما فيه التاريخ البيزنطي) من أبي عيسى المنجم، ولكتابه أهمية في هذا الحقل[4]، ومع ذلك فهذا الأخذ يشعر بتدقيق أبي الفداء.

وأفاد أبو الفداء من مصادر أخرى غير ما ذكر في مطلع تاريخه. فقد أخذ عن الشهرستاني[5]، وابن إسحق (صاحب السيرة)[6]، ومن تاريخ حلب لابن العديم[7]، وبالإضافة إلى أخذه من «مفرج الكروب» لابن واصل فإنه يأخذ عنه شخصيًا في بعض الأحيان[8] وحين يتناول دولة الحفصيين في تونس يقول: «وهذا ما نقلناه من الشيخ الفاضل ركن الدين ابن قويع التونسي»، فيلخص ما ذكره من تاريخهم[9]. وعند حديثه عن ظهور التتر وتاريخهم، يأخذ من تاريخ التتر تأليف أحمد بن علي المنشيء النسوي، كاتب إنشاء جلال الدين الخوارزمشاه، ويبرز ذلك في أنه لازم جلال الدين في جميع سفراته وغزواته «فلذلك كان أخبر بأحوال جلال الدين وغيره»[10]. وفي أخباره عن

---

(١) انظر مثلاً المختصر ج١ ص ٨٩ وما بعدها، ج٢ ص ٧٠، وج٣ ص ١٢٩، ص ١٥٤، ج٣ ص ٣٥ـ ٦.

(٢) ن. م. ج١ ص ٤.

(٣) ن. م. ج١ ص ٢١٩.

(٤) ن. م. ج١ ص ٣٣، ٣٥، ٤٦، ٨١، ٨٤، ٩٢ على سبيل المثال.

(٥) ن. م. ج١ ص ٩٣ وص ٨٩، ص ٨٧ـ ٨، ص ٨٤.

(٦) ن. م. ج١ ص ١١٥، ١١٦، ١١٩.

(٧) ن. م. ج٢ ص ١٩٢ ـ ٣.

(٨) ن. م. ج٣ ص ١٢٤، ص ١٧٣، وج٤ ص ٣٨ـ ٣٩.

(٩) ن. م. ج٣ ص ١٨٧ ـ ١٩٠.

(١٠) ن. م. ج٣ ص ١٢٢ ـ ٣، وص ١٢٧ ـ ٨.

ملك بني منقد بشيزر يرجع إلى تاريخ أسامة بن مرشد[١]. ويشير إلى مصادر أخرى مثل الآثار الباقية للبيروني[٢]، والعزيزي للحسن بن أحمد المهلبي في «المسالك والممالك»[٣]، و«تاريخ الحكماء» لابن القفطي[٤]، و«التنبيه والإشراف» للمسعودي[٥].

ويحاول أبو الفداء أن يدقق الفترة السابقة للإسلام، لارتباك الأسماء والتواريخ ولغلبة القصة والأسطورة، وهو يعزو الاضطراب إلى اختلاف المؤرخين، وإلى أساليب التوقيت، وتباين الزيجات، إضافة إلى اختلاف نسخ التوراة الثلاثة (السامرية والعبرانية واليونانية)، وعدم ترجمة الكتب الأربعة والعشرين لليهود إلى العربية (كما يقول) ومن أجل ذلك رجع إلى سفري القضاة والملوك بالعبرية[٦].

كما شكك أبو الفداء، مثل اليعقوبي قبله، في أخبار الطبقة الأولى من ملوك الفرس (الفيشدادية) وتواريخهم فأهملها[٧].

ومع أن أبا الفداء يتابع خطة ابن الأثير، إلا أنه كلما اقترب من عصره يكثر من الإيجاز والحذف في شؤون المشرق إلا فيما يختص بالمغول[٨]. وهو يركز ـ بعد الربع الأول للقرن السابع الهجري ـ على الشام ومصر، مع إشارات خاصة إلى حماة[٩]، كما يهتم بالتتر وصراع الخوارزمية معهم، ولعل ذلك لخطرهم المباشر على الشام في عصره.

وتبدو أصالة أبي الفداء في أخبار الفترة التي عاصرها، فهو على بعده النسبي عن

---

(١) انظر المختصر ج٣ ص ٣١.
(٢) ن. م. ج١ ص٨٧.
(٣) ن. م. ج١ ص ٣٨.
(٤) ن. م. ج١ ص ٨٧.
(٥) ن. م. ج١ ص ١٢٧.
(٦) ن. م. ج١ ص ٢ ـ ٣، ٤ ـ ٥، وص ٢٠ ـ ١ وص ٣٣.
(٧) ن. م. ج١ ص ٤١.
(٨) مثلاً سنة ٥٧٢هـ، وقارن المختصر ج٣ ص ٦٦ بابن الأثير ج١١ ص ٤٩٥ ـ ٨.
(٩) المختصر ج٤ ص ٦٠، وص ٨٠، وانظر المختصر ج٣ ص ٦٠، وقارن بابن الأثير ج١١ ص ٤٥٠.

القاهرة يواكب الأحداث السياسية في الشام ومصر وما اتصل بهما من مناطق. ولعل إرث الأسرة وصلتها بالشؤون العامة كان عونًا كبيرًا له على الاطلاع. وبدأ يشارك في فترة مبكرة من حياته في الشؤون العامة، وتيسر له في زمن الناصر محمد بن قلاوون مجال الاتصال بصورة أوثق بها. وهذا واضح بعد تعيينه لأمارة حماة. إذ كثرت اتصالاته وازدادت عمقًا وسعة، وصار يزور مصر كل سنتين أو ثلاث وكسب ود الناصر وثقته ورافقه في مناسبات عدة مما أعطاه مجال التعرف على شؤون الدولة مباشرة. وفوق ذلك فإن تدريبه العلمي والعملي إضافة لخبرته ومركزه جعلته مؤهلاً لتدوين أخبار الأحداث.

ويلاحظ هنا أن أبا الفداء، مع التفاته للشؤون العسكرية والعامة، كان يعنى بالنواحي الفكرية. فقد طبب ابن عمه الملك الأفضل وهو دون العشرين (سنة ٦٩١هـ)[١]. ولاحظ جمال الدين ابن أبي الربيع رئيس أطباء الناصر محمد مقدرته كطبيب عند مرض ابنه سنة ٧٢٧هـ[٢]. ويتجلى أفقه الثقافي فيما أورده الأسنوي عن مجلسه[٣] وما ذكره هو عن ابن واصل (ت ٦٩٧هـ) إذ يقول: «ولقد ترددت إليه بحماة مرارًا كثيرة وكنت أعرض عليه ما أحله من أشكال كتاب إقليدس واستفيد منه. وكذلك قرأت عليه شرحه لمنظومة ابن الحاجب في العروض، فإن جمال الدين صنف لهذه المنظومة شرحًا حسنًا مطولاً فقرأته عليه وصححت أسماء من له ترجمة في كتاب الأغاني..»[٤].

ويبدو أن أبا الفداء كتب تاريخ الفترة خاصة بعد أمارته، إذ كتب جزء منها سنة ٧١٨هـ[٥] في حين أنه بدأ قبل سنين إذ يفهم من إشارة له سنة ٧١٥هـ أنه كان قد أنهى حوالي نصف الكتاب.

---

(١) المختصر ج٤ ص ٣٥ ـ ٦.

(٢) يذكر الكتبي أن جمال الدين قال له: «يا خوند، والله ما تحتاج إلي، وما أجيء إلا امتثالاً لأمر السلطان». فوات الوفيات ج١ ص ٣٠ ـ ١.

(٣) طبقات الشافعية ج١ ص ٤٥٦.

(٤) المختصر ج٤ ص ٣٨ ـ ٩.

(٥) ن. م. ج٤ ص ٣٣.

وهو يلتزم بالاختصار حتى في هذه الفترة، ويحقق ذلك لحد ما بالانتفاء. ومع أنه يحاول المحافظة على خطه العام، إلا أن اهتمامه يبدو موجهًا إلى الشؤون المصرية، ومن هنا نرى ما يبدو عليه من اهتمام بالصليبيين وبالمغول. فهو يتابع الحملات على المعاقل الصليبية الباقية ويورد أحيانًا ملاحظات حية، فبعد حديثه عن فتح عكا (٦٩٠هـ) يقول: «لما فتحت عكا ألقى الله الرعب في قلوب الفرنج الذين بساحل الشام فأخلوا صيدا وبيروت... وكذلك هرب أهل مدينة صور فأرسل السلطان وتسلمها ثم تسلم غليت.. ثم انطرسوس وتكاملت بهذه الفتوحات جميع البلاد الساحلية، وكان أمرًا لا يطمع فيه ولا يرام، وتطهر الشام والسواحل من الفرنج بعد أن كانوا قد أشرفوا على أخذ الديار المصرية وعلى ملك دمشق من الشام، فلله الحمد على ذلك»[١].

وهو يتوسع في أخباره عن المغول وكأنه يراهم الخطر الأكبر في عصره، بل ويرى أنهم المصيبة الكبرى، ولم يفجع المسلمون منذ ظهور دين الإسلام بمثل هذه الفجيعة[٢]. ويتابع حملاتهم على البلاد ويعطي تفاصيل واقية عن حملة هولاكو على الشام سنة (٦٥٧ ـ ٨هـ)، وعن أساليب التتر وما ارتكبوه من قتل وتدمير[٣]. وبعد أن يتحدث عن معركة عين جالوت سنة ٦٥٨هـ يقول: وتضاعف شكر المسلمين لله تعالى على هذا النصر العظيم، فإن القلوب كانت قد يئست من هذه النصرة على التتر لاستيلائهم على معظم بلاد الإسلام لأنهم ما قصدوا إقليميًا إلا فتحوه ولا عسكرًا إلا هزموه، فابتهجت الرعايا بالنصرة عليهم»[٤].

ويلاحظ أبو الفداء ـ بعناية ـ التبدلات الإدارية في بلاد الشام، كما يتابع باهتمام شؤون حماة[٥]، بل ويتوسع في سيرة شخص تغلب على حماة أثناء احتلال المغول

---

(١) المختصر ج٤ ص ٢٥.
(٢) ن. م. ج٣ ص ١٢٢.
(٣) ن. م. ج٣ ص ١٩٩.
(٤) ن. م. ج٣ ص ٢٠٥.
(٥) انظر المختصر ج٤ ص ٢٩ حيث يعطي موجز تاريخها الإداري، وص ٦٠ عن سقوط الثلج بحماة.

لدمشق ٦٩٩هـ وما ارتكبه من آثام، ويسجل ما عرض له، ثم نهايته على يديه[١]. كما يلاحظ بعناية شؤون أرمينية الصغرى لأهميتها آنئذ ستراتيجيًا، ويورد معلومات فريدة فيذكر استغلالهم لفرصة تسلط المغول موقتًا لاستعادة أراضيهم[٢].

ويركز أبو الفداء على الشؤون السلطانية، ويبدو هذا خطه الثاني في انتقاء أحداثه ومعلوماته. وهو يلتفت إليها لاعتماد الوضع في الشام عليها ولأهميتها بالنسبة لأمارته[٣]. ولن تغفل الإشارة إلى أنه ذكر دوره في الحياة العامة، وتحدث عن صلاته السلطانية بعناية.

وتبدو أهمية تاريخه فيما يورده من تفاسير لبعض الأحداث (مثل الحملة على جبال الظيتين)[٤] إضافة إلى معلومات يتفرد بها، مما يكسب مختصره في قسمه الأخير أهمية خاصة. ولا تخفى أهمية أخباره عن حملات ساهم فيها وعن شؤون اطلع عليها مباشرة.

ويرجع أبو الفداء الأحداث إلى المشيئة الإلهية. ولكنه مع ذلك ينسب للبشر مسؤوليات أعمالهم ويحملهم نتائجها[٥]. ويبدو في بعض إشاراته أنه ينتقد المسؤولين حين يلمح إلى تدارك الله المسلمين من محنة، كما جاء في حديثه عن حملة التتر على الشام سنة ٧٠٠هـ وما ارتكبوه في منطقة حلب ولم يستطع السلطان مواجهتهم بسبب الأمطار وتعذر الأقوات، ثم تراجع التتر[٦].

بعد هذا لا بد من إشارة إلى تواضعه وسعة صدره، واتزانه في أخباره واعتداله

---

(١) المختصر ج٤ ص ٤٢ وص ٤٤ ـ ٤٥.

(٢) ن. م. ج٤ ص ٤٥.

(٣) D. P. Little - An Introduction to Mamluk Historiography "Wiesbaden 1970" .P.43.

(٤) المختصر ج٤ ص ٥٢.

(٥) ن. م. ج٤ ص ١١٩ ـ ١٢١.

(٦) ن. م. ج٤ ص ٤٥ يقول: «ثم إن الله تعالى تدارك المسلمين بلطفه ورد التتر على أعقابهم بقدرته».

حتى في حديثه عن الخصوم[1].

وقد لقي كتابه المختصر قبولاً حسنًا، ويتضح ذلك مما عمل له من تكملات من قبل ابن الوردي وابن حبيب الدمشقي وابن الشحنة الحلبي. كما أخذ منه السخاوي منتخبات[2].

وأخيرًا يلاحظ الانسجام والتوافق في الخطوط بين إشاراته إلى نواحي حياته والأحداث التي أكد عليها في تاريخه.

* * *

(١) انظر ج٣ ص ١٣ وص ١٨ ورده على ابن الجوزي في نقده للسمعاني ج٣ ص ٣٤.

(٢) انظر E. 1.(2) Abu l-Fida, Rosenthal. A History of Muslim. Historiography 2nd edit. P, 492, D, P, Little loc. cit: p. 66.

ابن خلدون والعرب[1]

لن نبدأ ملاحظاتنا بالقول بأن ابن خلدون نتاج عصره، فهو لم يكن كذلك، ولكنه ابن الحضارة العربية الإسلامية بمعناها الواسع، تمثلت عبقريته جوانب تلك الحضارة وفحصت خبرات مجتمعاتها لتبدع نظرية وآراء في التاريخ والاجتماع.

وابن خلدون عربي من أسرة يمانية أصيلة، يدرك أن لأجداده حضارة عريقة تسبق الإسلام، وهو مع عمق إيمانه بالإسلام، ينظر إلى الأجيال العربية نظرة مؤرخ يستعرض فعاليات بشر بسموها وبساطتها، ويتابع تدرجها في مراتب التمدن.

وقد تعرض ابن خلدون وآراؤه إلى كثير من سوء الفهم نتيجة اقتباس فقرات منه دون النظر إلى تفكيره ككل متماسك. وهذا موقف محفوف بالمخاطر بالنسبة لمؤرخ وضع نظرة كلية إلى المجتمعات البشرية.

ولا شك أن الخبرات الشخصية لها أثرها في تفكير المؤرخ. وقد شهد ابن خلدون آثار بني هلال في تونس، كما تعرض شخصيًا لتعدي الأعراب حتى أصيب نتيجة ذلك بمرض عضال لازمه طيلة حياته، وهو وجع المفاصل. ولكننا نظلم ابن خلدون أن نسبناه إلى الهوى في آرائه التاريخية.

ولابن خلدون مصطلحاته، أو استعمالاته الخاصة لبعض المصطلحات لتؤدي معانيه التي يريدها وهي ليست دائمًا المعاني اللغوية المألوفة. لهذا يلزمنا إن أردنا دراسة مقدمته، أن نفهم مبدئيًا تعابيره ومصطلحاته لنفهم آراءه ونظراته.

ولعل أول هذه التعابير، وأكثرها تعقيدًا كلمة عرب، فابن خلدون يستعمل الكلمة استعمالات مختلفة لا تمكن من إعطائها معنى واحدًا، فهو يستعملها أولاً وبكثرة لتشير إلى البدو والقبائل الرحالة. يقول في تاريخه: «وهذا معنى العرب، وحقيقتهم إنه الجيل الذي معاشهم في كسب الإبل والقيام عليها وارتياد المراعي، وانتجاع المياه والنتاج والتوليد وغير ذلك من مصالحها، والفرار بها من أذى البرد عند

---

(١) بحث قدم إلى مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة ٢ ـ ٦ يناير ١٩٦٢، ونشر في «أعمال مهرجان ابن خلدون» القاهرة ١٩٦٢م.

التوليد إلى القفار ودفئها، وطلب التلول في المصيف للحبوب وبرد الهواء. وتكونت على ذلك طباعهم فلا بد لهم منها ظعنوا أو أقاموا وهو معنى العروبية»[١].

فهو يحدد وضع البدو ويعبر عن أسلوب معيشة وطباعًا تلائم طريقة الحياة. ويقول في المقدمة «ومثل العرب الجائلين في القفار»[٢].

ويعطي أمثلة من الصلة بين البداوة والسلوك والمواقف، فيقول: «إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع، وهؤلاء مثل العرب وزناتة... وهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتافون منه ولا بلد يجنحون إليه»[٣]. ويقول عن غاراتهم: «العرب لا يتغلبون إلا على البسائط، وذلك لطبيعة التوحش فيهم.. أهل انتهاب وعيث ينتهبون ما قدروا عليه، ويفرون إلى منتجعهم بالقفر»[٤]. ويقول عن نظرة العرب السياسية في هذه المرحلة البدوية: «العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك لأنهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر».

ويذهب ابن خلدون أحيانًا إلى استعمال كلمة عرب اسم صفة يضاد كلمة حضر. فحين يصف حالة العرب عند ظهور الإسلام يقول: «والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين»[٥]. ويقول أيضًا عن الحالة بعد الفتح: «الأمية يومئذ صفة عامة في الصحابة بما كانوا عربًا، فقيل: لحملة القرآن يومئذ قراء، إشارة إلى هذا»[٦].

ويبدو أن ابن خلدون يُغَلِّب تعبير العرب بمعنى البدو عند الحديث عن وضعهم الحضاري في هذه المرحلة. فهو يقول: «العرب أبعد الناس عن الصنائع لأنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري»[٧]. ومن هذا القبيل قوله المعروف: «العرب إذا

---

(١) التاريخ ج٢ ص ٦٩٥، الإرشارات إلى: تاريخ ابن خلدون كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ٧ ج دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ١٩٦١م، وهي عادة إلى المقدمة وإلى الجزء الثاني.

(٢) ص ١٥١.

(٣) ص ٢٥٤ ـ ٥.

(٤) ص ٢٦٢.

(٥) ص ١٠٤٧.

(٦) ص ١٠٤٨.

(٧) ص ٧٢٠.

تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، لأنهم أمة وحشية»، «وهم يتلفون على أهل الأعمال من الصنائع والحرف أعمالهم، ولا يرون لها قيمة، ولا قسطًا من الأجر والثمن»[١]. وهو حديث يتصل بحالة العرب الحضارية عند الفتح. ويبدو رأيه أكثر وضوحًا حين يتحدث عن ثقافة العرب آنئذ، إذ يقول: «أما العرب فكان لهم أولاً فن الشعر يؤلفون فيه الكلام أجزاء متساوية على تناسب بينها.. إلا أنهم لم يشعروا بما سواه لأنهم حينئذ لم ينتحلوا علمًا ولا عرفوا صناعة. وكانت البداوة أغلب عليهم»[٢]. وأنت ترى أنه يطلق صفة البداوة عليهم، وسنعود إلى هذه الناحية فيما بعد.

ويستعمل ابن خلدون كلمة عرب أحيانًا ليقصد بها الحضر من العرب وحدهم. فهو في حديثه عن الاهتمام بالنسب يقول: «اطراح العرب أمر النسب كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح، ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم وفسدت الأنساب وفقدت ثمرتها من العصبية، وبقي ذلك في البدو كما كان»[٣]. وواضح هنا أنه يقصد الحضر من العرب كما يشير إلى بدو العرب بعدئذ.

وهو يستعمل كلمة عرب أحيانًا لتشمل البدو والمستقرين من العرب في القرى والأمصار. فهو يتحدث عن «المتوحشين من العرب أهل البدو»[٤]. ويتحدث عن تونس ويقول: «تغلب بدو العرب والهلاليين عليها وخربوها»[٥]. ويقول في عرض كلامه عن النسب: «الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم، قريش وثقيف وبني أسد وهذيل ومن جاورهم.. لما كانوا أهل شظف.. أما العرب الذين كانوا بالتلال وفي معادن الخصب من حمير وكهلان فاختلطت أنسابهم»[٦]. وهكذا نجد ابن خلدون يتحدث عن «بدو العرب» و«المتوحشين من العرب أهل البدو» و«المتوحشين في القفر من العرب» ليميزهم عن العرب القارين،

---

(١) ص ٢٦٣ ـ ٥.
(٢) ص ٧٦٤ ـ ٥.
(٣) ص ٢٢٨.
(٤) ص ٢٢١.
(٥) ص ٦٥٩.
(٦) ص ٢٢٨.

فيلجأ للوصف والتخصيص ليتضح مقصده كما يتضح بجلاء شمول لفظة العرب للصنفين المذكورين.

وهذه الاستعمالات توجب التدقيق الخاص في أقواله لنعرف أي مجموعة من العرب يريد ابن خلدون في حديثه.

ويهمنا أن نعرف السبب أو الرابطة التي تميز العرب بنظر ابن خلدون. وهنا نجد ابن خلدون يشير إلى النسب أحيانًا كأساس، فيذكر مثلاً: «محمد النبي العربي الأمي»[١]. ويكثر من الحديث عن النسب عند العرب كما مر بنا. وحين يرد التهم عن العباسة يقول: «إذ كيف.. تدنس شرفها العربي بمولى من موالي العجم»[٢]. وحين يتحدث عن العرب المستعربة يقول: «ولنذكر أهل هذا النسب ما بين إسماعيل ونوح عليه السلام، وما كان لإسماعيل ﷺ من الولد. ونختم هذه الطبقة الأولى بذكرهم وإن كانوا عجمًا في لغاتهم، إلا أنهم أهون الخليقة في أنسابهم»[٣].

ولكنه يرجع ليتخذ من اللغة أولاً، ثم السمات والشعائر (أي طرق العيش) أساسًا أهم وأبقى لتحديد مفهوم العرب، فهو يرجع اسم العرب إلى اللغة ويقول: «ثم إن العرب لم يزالوا موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام، ولذا سموا بهذا الاسم، فإنه مشتق من الإبانة لقولهم أعرب الرجل عما في ضميره إذا أبان عنه»[٤]. وحين يتحدث عن عروبة إسماعيل يقول: «وتخلف إسماعيل مع أمه هاجر بالحجر قربانًا لله، ومرت به رفقة من جرهم في تلك المنازل فخالطوها، ونشأ إسماعيل بينهم وربي في أحيائهم وتعلم لغتهم العربية بعد أن كان أبوه أعجميًا»[٥]. فهو يرى في تعرب إسماعيل باللغة والسمات أساس عروبته كما أوضح الجاحظ قبله.

ويذهب ابن خلدون إلى تدعيم اللغة بالسمات (الخصائص) وبالشعائر ويجعلها الأساس الأول في تمييز العرب. فهو يقول عن العرب المستعربة: «إنما سمي أهل هذه

---

(١) ص ١.
(٢) ص ٢٣.
(٣) التاريخ ج٢ ص ٥٨.
(٤) ج٢ ص ٢٧.
(٥) ج٢ ص ٢٨.

الطبقة بهذا الاسم لأن السمات والشعائر لما انتقلت إليهم من قبلهم اعتبروا فيها الصيرورة بمعنى أنهم صاروا إلى حال لم يكن عليها أهل نسبهم وهي اللغة العربية التي تكلموا بها[1]. فقد جعل من اللغة والسمات والشعائر مقومات أولية للدخول في جملة العرب.

ويرى ابن خلدون أن هذه الصيرورة، أو التعريب، تأخذ وقتًا طويلاً ولكنها مهمة، بل لعله يراها أرسخ من النسب، لأن الأنساب تتعرض للاختلاط[2]، أو للجهل والخفاء، فهو يقول: «وربما تكون هذه السمات والشعائر في أصل نسب آخر فيدعون باسم العرب، إلا أنهم في الغالب يكونون أقرب إلى الأولين من غيرهم. وهذا الانتقال لا يكون إلا في أزمنة متطاولة وأحقاب متداولة. ولذلك يعرض في الأنساب ما يعرض في الجهل والخفاء» «التاريخ»[3]. بل ويذهب ابن خلدون أبعد من ذلك أحيانًا ويرى النسب وهميًا، فحين يتحدث عن تأييد الموالي وعن عصبيتهم لأهل الدولة يقول: «لأن أمر النسب وإن كان طبيعيًا فإنما هو وهمي»[4].

وإذا كان النسب الصريح موجودًا في البدو فقط، بينما يختلط النسب في الحواضر كما ويتعرض للجهل والوهم، فإن رابطة اللغة والسمات والشعائر كما يظهر هي الأساس في الحاضرة. ويبدو لي أن ابن خلدون يستعمل تعبير «الأمة العربية» و«الملة العربية» بضوء هذه المفاهيم ليميز المجموعة البشرية التي تربطها هذه الروابط. ثم إن إطلاقه لكلمتي «أمة» و«ملة» على العرب إنما يعبر عن رابطة ثقافية عامة بدل الرابطة الدينية التي اختص بها مفهوم الكلمتين من قبل.

ويهمنا الآن، بعد أن لاحظنا مفهوم ابن خلدون للعرب وللروابط التي تربطهم، أن ننظر إلى رأيه في دورهم الحضاري. وهذا يوجب علينا الإشارة مبدئيًا إلى مفهوم ابن خلدون لكلمتي حضارة وعمران بإيجاز.

أرى أن ابن خلدون يستعمل كلمة حضارة بمعنى Civilization وكلمة عمران

---

(١) التاريخ ج٢ ص ٨٤.
(٢) ص ٢٢٨.
(٣) التاريخ ج٢ ص ٢٧ ـ ٢٨.
(٤) ص ٣٣٠.

بمفهوم Culture، ولذا فهو يشير إلى العمران البدوي Bedwin Culture والعمران الحضري City Culture فهو يقول: «من العمران ما يكون بدويًا وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال، ومنه ما يكون حضريًا وهو الذي يكون بالأمصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها»[١].

وابن خلدون يؤكد على الجانب الفني والمادي في الحضارة يقابله التوحش والأمية في البداوة، ويؤكد على الترف والكماليات والرقة لدى الحضر مقابل الاقتصار على الضروريات والخشونة لدى البدو والأعراب[٢].

فهو يعرف الحضارة بقوله: «هي التفنن في الترف واستجادة أحواله والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه كالصنائع المهنية للمطابخ أو الملابس أو الفرش أو الآنية لسائر أحوال المنزل»[٣]. ويقول في مكان آخر: «الحضارة إنما هي تفنن في الترف وأحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه في المطابخ والملابس والمباني والفرش وسائر عوائد المنزل وأهدافه»[٤].

وابن خلدون يعتبر التجارة والصنائع مميزات الحضارة ويدخل العلوم بأصنافها في مجموع الصنائع. وأما ميزات البـداوة فهي تربيـة الحيوان ورعيه والفلاحة لحد ما[٥].

لذا فالبداوة مرحلة طبيعية تسبق الحضارة، وتنتهي بها وهذا الانتقال يكون بالتمدن «ولذا نجد التمدن غاية البدوي».

وابن خلدون يرى أن الحضارة نتاج الجهود البشرية، يورثه شعب لآخر، ويأخذه البدو عن الحضر، وللأمة دورها في الأخذ والإضافة، وهذا شأن العرب في المجهود الحضاري.

---

(١) ص ٦٨.
(٢) ملاحظة: يذكر ابن خلدون «الأعراب أهل البادية» و«بادية الأعراب» ص ٢١٦.
(٣) ص ٦٧٦.
(٤) ص ٣٠١.
(٥) ص ٧٠٢ وكذا ص ٢١٣ ـ ٤.

وهو يشعرنا أن العرب عند ظهور الإسلام، كانوا في مرحلة عمران بدوي، ويقول: «جاء الله بالإسلام وملك العرب» وكانوا لذلك العهد في طور البداوة[1]، وحين يتحدث عن أثر المجتمعات الحضرية في الدول الفاتحة يقول: «ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم واستخدموا بناتهم وأبناءهم ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة»[2]، وحين يذكر نقوش السكة والتدقيق فيها يقول: «ولما جاء الإسلام أغفل ذلك لسذاجة الدين وبداوة العرب»[3]. وحين يتحدث عن «الفساطيط والسياج» يذكر حالة العرب عند الفتح ويقول: «وكان العرب لعهد الخلفاء الأولين من بني أمية إنما يسكنون بيوتهم التي كانت لهم خيامًا من الوبر والصوف، ولم تزل العرب لذلك العهد بادين إلا الأقل منهم»[4].

وواضح من هذه النصوص أن العرب آنئذ لم يكن لهم عراقة في فن أو حضارة ولكنهم سرعان ما قطعوا أشواطًا بعيدة.

ولكننا حين ندقق في المقدمة، نرى أن ابن خلدون يقصد بهؤلاء عرب الشمال أو مضر. فهو نفسه يذكر بملك العرب في القديم وبدورهم الحضاري ويقول: «يجهل الكثير منهم أنه قد كان لهم ملك من القديم.. وما كان في القديم لأحد من الأمم في الخليفة ما كان لأجيالهم من الملك. ودول عاد وثمود والعمالقة وحمير والتبابعة شاهدة بذلك، ثم دولة مضر في الإسلام بني أمية وبني العباس»[5]. وواضح أنه يميز دولة مضر ويقصد بها الدولة الإسلامية، وهو يتحدث مرة عن حضارة اليمن ويقول: «رسخت عوائد الحضارة باليمن لاتصال دولة العرب فيها منذ عهود العمالقة والتبابعة آلافًا من السنين. وأعقبهم الملك لمضر»[6]. كما يتحدث عن حضارة العرب الأولى قائلاً: «العرب الأول من عهد عاد وثمود والعمالقة والتبابعة طالت آمادهم ورسخت

---

(١) ص ٦٥٩.
(٢) ص ٧٠٤ ـ ٥.
(٣) ص ٤٦٨.
(٤) ص ٤٧٤ ـ ٤٨٠.
(٥) ص ٢٦٨ ـ ٩.
(٦) ص ٦٥٨.

الصنائع فيهم فكانت مبانيهم وهياكلهم أكثر عددًا وأبقى على الأيام أثرًا»[1]. بل إن ابن خلدون ينص على مواطن الحضارات العربية، ويؤكد على رسوخ الحضارة فيها ويقول: «أما اليمن والبحرين وعمان والجزيرة، وإن ملكوا العرب إلا أنهم تداولوا ملكه آلافًا من السنين في أمم كثيرة منهم واختطوا أمصاره ومدنه وبلغوا الغاية من الحضارة والترف مثل عاد وثمود والعمالقة وحمير من بعدهم والتبابعة والأذواء، فطال أمد الملك والحضارة واستحكمت صبغتها وتوفرت الصنائع ورسخت، فلم تبل ببلى الدولة»[2].

وهكذا يتضح أن ابن خلدون يتحدث عن مضر التي سارت في الفتوح بالإسلام ويرى أنها في مرحلة بدوية، في حين أن عرب اليمن والخليج العربي لهم حضارات عريقة. ولن ننسى أن ابن خلدون يماني الأصل وأنه توفرت لديه معلومات لا بأس بها عن دول اليمن.

وإذا كانت الدولة العربية التي تكونب بالإسلام مضرية، كما أشار ابن خلدون أكثر من مرة[3]، وإذا كان الدور الأساسي للعرب الشماليين فإن ابن خلدون يركز حتى في وصفه لهذا الجيل من العرب على ذكر حالة هؤلاء الحضارية وعلى خصائصهم، ومن هنا كان حديثه عن العرب حديثًا عن البدو. ومن الغريب أن يتهم ابن خلدون بالشعوبية هنا، أو بالسير في اتجاههم، في حين أنه حاول أن يوضح وضعهم فهو يشهد لهم بصفاء اللغة وجودتها ويرى أنها: «أعرق في العروبة» من لغة الحضر[4]، وهو يعجب بفصاحتهم وأنهم «لم يزالوا موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام والفصاحة في المنطق والذلاقة في اللسان»[5]. ويثني على قابلياتهم الأدبية في الشعر[6]، ويبين إن كان لهم طب بسيط يستند إلى التجارب الشخصية[7].

---

(١) ص ٦٣٧ ـ ٨.
(٢) ص ٧٥١.
(٣) ص ٢٦٨ ـ ٩، ٦٥٨.
(٤) ص ٦٧٦.
(٥) ص ٢٧.
(٦) ص ٧٦٤ ـ ٥.
(٧) ص ٩٤٨.

وهو يؤكد على اهتمامهم بالأنساب وعلى صراحة أنسابهم بالمقابلة للعجم والحضر عامة[1].

وابن خلدون يرى أنهم لا يرتبطون بموطن أو بتربة لحالة الترحل، وهم في هذا الدور تفشو فيهم الأمية[2]. وبعيدون عن أمر التعليم والتأليف والتروية[3]، لأن الكتابة والعلم من الصنائع الحضرية.

ويرى أنهم يتصفون بالشجاعة وبعد الهمة والأمانة، يصعب انقيادهم لتنافسهم في أمر الرياسة[4]، ولديهم عصبية قوية محدودة هي عصبية النسب والدم، ولذا يتعذر قيام رئاسة عامة بينهم، وهم لذلك «أبعد الأمم عن سياسة الملك»[5].

كان العرب في حالة عصبية ضيقة وفرقة. وهذا لا يمكن من اجتماع كلمة أو تكوين ملك، ولكنهم مادة طيبة بعد ذلك، إذ يقول: «وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحش القريب المصافاة المتهيئ لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى، وبعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات»[6]، ويرى ابن خلدون أن الإسلام جاء بعصبية جديدة شاملة، أو برابطة الدين، فوحدهم وألف بينهم وأطلق الطاقات في الفتوح. يقول: «حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد ﷺ زحفوا إلى أمم فارس والروم فابتزوا ملكهم»[7]. وهو يرى أن العصبية القوية هي بداية تكوين الملك، ويضيف: «واعتبر ذلك بالدولة الإسلامية لما ألف الله كلمة العرب على الإسلام»[8].

---

(١) ص ٢٢٨.
(٢) ص ١٠٤٧ ـ ٨.
(٣) ص ١٠٤٧.
(٤) مثلاً ص ٢٦٦.
(٥) ص ٢٦٧.
(٦) ص ٢٧٠.
(٧) ص ٣٦١ ـ ٤٢.
(٨) ص ٢٨٧ ـ ٢٩٠.

ويرى ابن خلدون أن رابطة الإسلام هي العصبية الوحيدة الشاملة لدى العرب. وهذا ما يقصده بتعبير عصبية العرب[1]. وأنهم بعيدون بطبائعهم عن «سياسة الملك، وإنما يصيرون إليها بعد انقلاب طباعهم بصيغة دينية تمحو ذلك منهم وتجعل الوازع من أنفسهم وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض»[2]، فالإسلام أساس وحدة العرب وقوتهم. بل ويذهب إلى أن «العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية، من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة..»[3]، وهو يفسر ذلك بقوله: «وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه»[4]، وهو يرى أن ضعف هذه الرابطة أو انحلالها أدى إلى زوال الملك عن العرب. وهو حين يحلل انهيار السلطان يفسره على هذا الأساس، فيقول: «إذا نبذوا الدين فنسوا السياسة ورجعوا إلى قفورهم. وجهلوا شأن عصبيتهم على أهل الدولة ببعدهم عن الانقياد فتوحشوا كما كانوا».

ويقول عن العباسيين المتأخرين: «فأعطوا الملك والترف حقه وانغمسوا في الدنيا وباطلها ونبذوا الدين وراءهم ظهريًا فتأذن الله بحربهم وانتزع الأمر من أيدي العرب جملة وأمكن سواهم منه»[5].

وهكذا يرى ابن خلدون أن «الدولة العربية» أو «دولة العرب بالإسلام» تكونت بالعصبية الإسلامية، وأنها ازدهرت بالإسلام وحين ضعف أثر الدين سادها الضعف وتسلط الأعاجم عليها.

ويبدو أن ابن خلدون يرى في تاريخ العرب حدًا بين القبلية وقيمها وعصبيتها وبين الإسلام ووجهاته. وأنه إذا كان الشرف عامل ضعف وإشارة إلى التراخي المفضي

---

(١) ص ٣٦٩ ـ ٢.
(٢) ص ٢٧١.
(٣) ص ٢٦٦.
(٤) ص ٣٨١.
(٥) ص ٣٧٠.

إلى التدهور، فإن نبذ الدين معناه عودة التوحش والعصبيات القبلية[1].

ولئن كان السلطان عربيًا في الإسلام، فإن الحضارة كانت إسلامية. فالإسلام برأي ابن خلدون عامل تحضر أساسي، فهو الذي فتح المدائن للاستقرار، وكون الملك، وهيأ لقيام حضارة رائعة. يقول: «واعتبر ذلك بدولتهم في الملة لما شيد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهرًا وباطنًا، وتتابع فيها الخلفاء، عظم حينئذ ملكهم وقوي سلطانهم»[2]. ويقول في محل آخر عند الحديث عن العلوم الحكمية: «حتى إذا تبحبح السلطان والدولة وأخذوا من الحضارة بالحظ الذي لم يكن يضرهم من الأمم وتفننوا في الصنائع والعلوم، تشوفوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكمية. .»[3].

وابن خلدون يعترف بأن لغة هذه الحضارة الإسلامية هي العربية، فهو يقول: «أصبحت العلوم كلها بلغة العرب ودواوينها المسطرة بخطهم».

بل إن دور الناس في العلوم يتناسب وتمكنهم منها. يقول: «من كان مقصرًا في اللغة العربية ودلالتها اعتاص عليه فهم المعاني منها، إلا أن تكون ملكة العجم السابقة لم تستحكم حين انتقل منها إلى العربية كأصاغر أبناء العجم الذين يربون مع العرب. . فتكون اللغة العربية كالسابقة لهم»[4]. والظاهر أن ابن خلدون يرى في العربية قوة ثقافية وفي الإسلام دينًا روح هذه الحضارة العربية الإسلامية وإطارها.

ولكن ابن خلدون يبدو قلقًا في تناوله مساهمة الشعوب في هذه الحضارة. فهو يرى أن العرب عند الفتح كانوا في مرحلة بداوة وأن الصنائع كانت للحضر. فهو يقول: «الصنائع من منتحل الحضر، والعرب أبعد الناس عنها فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد العرب عنها وعن سوقها». ثم يحدد مفهومه لحضر تلك الفترة بقوله: «والحضر لذلك العهد هم العجم أو من في معناهم من الموالي وأهل الحواضر الذين هم تبع

---

(١) انظر ص ٢٦٨ ـ ٩.
(٢) ص ٢٧١.
(٣) ص ٨٩٢.
(٤) ص ١٠٥٣ و١٠٥٤.

للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف»[1]. وهنا نرى أن الحضر هم الشعوب المستقرة من فرس وغيرهم، بما فيهم العرب الحضر، وهذا يخرج من قائمته مضر التي برزت إلى المسرح بالإسلام.

ولكن العرب، بعد أن تكونت دولتهم بالإسلام قطعوا شوطًا بعيدًا في الحضارة، إذ يقول: «ثم إن الملة الإسلامية لما اتسع ملكها واندرجت الأمم في طيها ودرست علوم الأولين بنبوتها وكتابها، وكانت أمية النزعة والشعار، فأخذ الملك والعزة وسخرية الأمم لهم بالحضارة والتهذيب وصيروا علومهم الشرعية صناعة بعد أن كانت ثقلاً، فحدثت فيهم الملكات وكثرت الدواوين والتأليف وتشوفوا إلى علوم الأمم فنقلوها بالترجمة إلى علومهم وأفرغوها في قالب أنظارهم وجردوها من تلك اللغات الأعجمية إلى لسانهم وأربوا فيها على مداركهم وبقيت تلك الدفاتر التي بلغتهم الأعجمية نسيًا منسيًا وأصبحت العلوم كلها بلغة العرب»[2]. بل إنه يبين أن العرب بعد أن تكونت دولتهم بالإسلام أخذوا من الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم وتفننوا في الصنائع والعلوم[3].

ولكن ابن خلدون يذهب مع هذا إلى دراسة دور العجم في الحضارة الإسلامية ذاتها، ويفسر هذه الظاهرة بحالة بداوة العرب عند الفتح وبانشغالهم بالسياسة بعدئذ، فيقول: «من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم من العجم وليس في العرب حملة علم لا في العلوم الشرعية ولا في العلوم العقلية إلا في القليل النادر». ويذهب أبعد من ذلك في تأكيد هذه الناحية بقوله: «وإن كان فيهم العربي في نسبه فهو أعجمي في لغته ومرباه ومشيخته مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربي»[4]. ويقول في محل آخر: «إن حملة الحديث أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربى، وكذلك علماء أصول الفقه كلهم عجم. وحملة علم الكلام والمفسرون»، ويختم ذلك بقوله:

---

(١) ص ١٠٤٧.

(٢) ص ١٠٥٣.

(٣) ص ٨٩٣.

(٤) ص ١٠٤٧ ـ ٨.

«ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم»[١].

وهنا تعترضنا المشكلة، فإذا سلمنا بالمعنى الحرفي لعبارات ابن خلدون فإن الاضطراب يسودها، ولنا أن نتساءل عن أساس العجمة ومقياسها، هل هي اللغة والثقافة أم النسب؟ ثم كيف يكون حملة العلم مستعجمين باللغة والمربى ولغة العلم عربية؟

لنبدأ بالنقطة الثانية، فابن خلدون يقرر أن العلوم العقلية «لم يحملها إلا المعربون من العجم شأن الصنائع»[٢]. ويبين أن القائمين بالعلوم يحتاجون إلى معرفة الدلالات اللفظية راغبين في لسانهم دون ما سواه من الألسن لدروسها وذهاب العناية بها[٣]، وهذا يدل على أن العربية هي الأساس الثقافي. وهنا يشعر ابن خلدون بمجال الارتباك فيوضح رأيه قائلاً: «فإن عرض لك ما تسمعه من أن سيبويه والفارسي والزمخشري وأمثالهم من فرسان الكلام كانوا أعجامًا على حصول هذه الملكة لهم فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم إنما كانوا عجمًا في نسبهم فقط.. أما المربى والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهم.. وكأنهم من أول نشأتهم في العرب الذين نشأوا في أجيالهم حتى أدركوا كنه اللغة وصاروا من أهلها، فهم وإن كانوا عجمًا في النسب فليسوا بأعجام في اللغة والكلام»[٤]. ويكرر في مكان آخر: «فكان صاحب النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما، وكلهم عجم في أنسابهم وإنما ربوا في اللسان العربي فاكتسبوه بالمربى ومخالطة العرب وصيروه قوانين وفنًا لمن بعدهم»[٥]. وهو نفسه يقرر بأن إشارته إلى أن حملة العلم في الأعاجم إنما تقتصر على النسب إذ يقول: «لا يعترف هنا بقولنا أن علماء النسب أكثرهم العجم لأن المراد بالعجم هنا عجم النسب.. أما عجمة اللغة فليست من ذلك وهي المراد هنا»[٦].

---

(١) ص ١٠٤٠ ـ ١٠٥١.
(٢) ص ١٠٢٩.
(٣) ص ١٠٥٣.
(٤) ص ١٠٥٦.
(٥) ص ١٠٤٧ ـ ٥٢.
(٦) ص ١٠٥٤.

من هذا ترى أن ابن خلدون يؤكد بوضوح على أن الذين نبغوا في الحضارة الإسلامية في العجم هم الذين تعربوا وأجادوا العربية. فهم إن انتسبوا أصلاً إلى العجم إلا أنهم عرب في الثقافة واللغة.

تبقى أمامنا مسألة المستعجمين باللغة والمربى. وهنا تبرز أمامنا الفرضية بأن هؤلاء من العرب، وابن خلدون في تسلسل منطقي يتوصل إلى هذا. فهو يرى مبدئيًا أن سكنى الحاضرة يؤثر على معيشة أهلها من العرب ويؤثر على لغتهم. يقول عن أهل الأمصار: «وسميت لغتهم حضرية منسوبة إلى أهل الحواضر والأمصار بخلاف لغة البدو في العرب فإنها كانت أعرق في العروبية»[1]، فهناك إذن لغة خاصة بالحضر، ويعقد ابن خلدون فصلاً خاصًا عنوانه: «في أن لغة أهل الحضر والأمصار لغة قائمة بنفسها مخالفة للغة مضر».

وفيه يتناول ابن خلدون لغة التخاطب في الأمصار بين الحضر ويبين أنها: «لغة قائمة بنفسها، بعيدة عن لغة مضر وعن لغة هذا الجيل العربي الذين لعهدنا، وهي عن لغة مضر أبعد». فهي لغة تساير قواعد النمو وتختلف باختلاف الأمصار. وواضح هنا أنه يتحدث عن اللهجات الدارجة التي يتخاطب بها أهل الأمصار، حيث الفصحى آنئذ، لغة «أهل الجيل». ويفسر ابن خلدون نشوء لغة التخاطب بأنها ناشئة عن «مخالطة العجمة»، ويبين أن بعدها عن الفصحى يتناسب ودرجة تأثرها بالعجمة فيقول: «فعلى مقدار ما يسمعونه من العجمة ويربون عليه يبعدون عن الملكة الأولى». وهذه ظاهرة واضحة في لغة أهل إفريقية والمغرب، إذ يقول: «غلب العجمة فيها على لسان العرب الذي كان لهم»، كما تتبين نفس الظاهرة في المشرق، إذ يقول: «لما غلب العرب على أممه من فارس والترك فخالطوهم وتداولت بينهم لغاتهم في الأكرة والفلاحين السبي الذين اتخذوهم خولاً ودايات وأظئارًا، ففسدت بفساد الملكة حتى انقلبت لغة أخرى»[2]. وهذا التطور الثقافي هو الذي يفسر ظهور «الطبقة الرابعة» في العرب وهم «العرب المستعجمة»[3]، وهي إنما سميت مستعجمة لغلبة العجمة في لغتها. يقول:

---

(١) ص ٦٧٦.

(٢) ص ١٠٤٨.

(٣) ج٢ ص ٣٢.

«وانقرض ما كان لهم (العرب) من الدولة في الإسلام وخالطوا العجم بما كان لهم من التغلب عليهم ففسدت لغة أعقابهم في آماد متطاولة. . ولما كانت لغتهم مستعجمة على اللسان المضري الذي نزل به القرآن وهو لسان سلفهم سميناهم لذلك العرب المستعجمة»[1].

وإذا تذكرنا أن ابن خلدون يرى رابطة اللغة والسمات والشعائر أساس العروبة في الحواضر، تبين لنا أنه يرى حملة العلم في الحضارة الإسلامية من المعربين بين العجم، ومن الحضر بين العرب، وأن كل إنتاجهم صب في إطار اللغة العربية. وبهذا يزول ما يبدو من تناقض ظاهر.

جعل ابن خلدون العرب محور تفكيره، وأعطى العرب الدور الأول في الإسلام، فهم حملوا رايته وقاموا بالفتوح، وحددوا نطاق دار الإسلام. وهو يرى في صدر الإسلام مجموعتين متتابعتين العرب والعجم، يميز البعض عن الآخر لغة وسمات. وهو يرى أن العرب كانت تفرقهم العصبيات القبلية وطبيعة العداوة التي تخلو من الوازع، فجاء الإسلام بعصبية جديدة غمرت العصبيات الأخرى، كما أنه نقل العرب إلى مرحلة استقرار وتطور حضاري. وهو يركز على مضر في هذه الآراء لأن الدولة العربية في الإسلام هي دولة مضر. وهو على إيمانه، يرى للعرب منزلة خاصة في المجتمعات الإسلامية، وتفلت منه ملاحظات تشعر بذلك.

وابن خلدون يحمل راية الحضارة، ويرى أن البداوة على ما فيها من ميزات عامل تخريب أو شل للفعاليات الحضرية. وهو يرى أن رسالة الإسلام رسالة الحضارة والتمدن، ومن هاتين الزاويتين يركز هجومه على البداوة. ولئن ركز ابن خلدون على العرب البدو، فلأن محور حديثه ومدار آرائه مع العرب بأجيالهم ومراتبهم في الحضارة. وإن أشار إلى غيرهم فمن باب الموازنة، وهي إشارات مقتضبة.

ونحن نحس لابن خلدون في تحليلاته بصيحات واضحة، فيها تحذير من عدوين خطيرين للمجتمع العربي الإسلامي، البداوة من جهة، والاندفاع في الترف وما يرافقه من وهن وتدهور. وهو يرى في الإسلام قوة ضد عناصر الفساد والضعف في الحالين،

---

(١) ج٢ ص٩.

ويرى في التمسك به نجاة من كليهما. وهو يعرف أن الأعاجم قامت لهم دول دون نبوة أو رسالة ولكن العرب يحتاجون إلى الرابطة الدينية والدعوة الدينية وفيها خلاصهم من الشرور.

ويبدو لي في الختام أن ابن خلدون انتبه إلى الصراع والمقابلة بين البداوة والحضارة، وبين الإسلام والقبلية، وبين رابطة النسب والرابطة الثقافية في تطور المجتمعات العربية الإسلامية، فلمس مفاتيح المشكلة العربية في التاريخ وألقى أضواءه عليها في مقدمته.

* * *

ثبت المحتويات

* * *



دار الغرب الإسلامي
بيروت - لبنان

لصاحبها: الحبيب اللمسي
شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء، بناية الأسود
تلفون: Tel: 009611-350331 / خليوي: Cellulair: 009613-638535
فاكس: Fax: 009611-742587 / ص.ب. 113-5787 بيروت، لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P. 113-5787 Beyrouth, LIBAN

الرقم: 2007 / 6 / 1000 / 479

التنضيد: دار الحسن - عمّان

الطباعة: دار صادر - بيروت - لبنان

A. A. Duri

PAPERS ON
ARAB HISTORY & CULTURE

Volume I

PAPERS ON ARAB HISTORIOGRAPHY



DAR AL-GHARB AL-ISLAMI

عبد العزيز الدوري

أوراق في التاريخ والحضارة



أوراق في التاريخ والحضارة

الجزء الثاني

أوراق في التاريخ الاقتصادي



الطبعة الأولى

١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

دار الغرب الإسلامي
ص. ب. 5787-113 بيروت

مقدمة

تأتي دراسات الدكتور عبد العزيز الدوري في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي في طليعة الدراسات الاقتصادية، لجديتها وتفرّدها بمعلومات ونتائج قيّمة. إذ تعبّر هذه الدراسات عن ريادة في الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي، والارتقاء به إلى مستوى النظريّة مصطلحًا ومنهجًا دراسيًا.

وكانت البدايات في هذا المجال من خلال كتابه «**تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**» فكان سابقًا في موضوعه ومنهجه. فالاتجاه نحو دراسة التاريخ الاقتصادي للمجتمعات الإسلامية في بلد أو آخر حديث نسبيًا، يتصل عادة بتطور دراسة التاريخ الاقتصادي، وطبيعة مصادره. ثمّ بدأ الاهتمام بهذا النوع من الدراسات يتزايد، فظهرت بعض الدراسات التي وجدت في هذه الدراسة حافزًا للعناية بدراسة التاريخ الاقتصادي للمجتمعات الإسلامية[١] أو دراسة جوانب منه[٢].

قدم الدكتور الدوري من خلال هذه الدراسة، إطارًا عامًا للدراسات التاريخية الاقتصادية تشتمل أساسًا على حقول الاقتصاد، والمفردات الاقتصادية في نطاق كل حقل. وقد شكلت أغلب المفردات التي وردت في هذه الدراسة، أساسًا مميّزًا لمعظم الدراسات الحديثة اللاحقة.

وقدم الدكتور الدوري نظرته الشموليّة من خلال كتابه «**مقدمة في التاريخ**

---

(١) صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ط٢، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٩. عز الدين عمر موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، بيروت، ١٩٨٣. داود المندعي، تاريخ اليمن الاقتصادي، ١٩٩٧م.

(٢) Husam al. Samarrai - Aqricufture in qraq in The 3rd cent. A.H. Beirut 1972.
جمال جودة، العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام، عمان ١٩٧٧م. فالح حسين، الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي، عمان، ١٩٧٨. غيداء خزنة كاتبي، الخراج، بيروت ١٩٩٤م. زيد أبو الحاج، الفلاحة، رسالة دكتوراة، الجامعة الأردنية ١٩٩٨م. محمود سعيد إبراهيم، الحياة الزراعية في الحجاز، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية ١٩٩٦م.

الاقتصادي العربي» الذي رسم فيه الإطار العام لتطور تاريخ العرب الاقتصادي عبر اثني عشر قرنًا، من القرن السابع إلى القرن التاسع عشر الميلادي، **تجاوز فيه النظر في** الجزئيات إلى دراسة الاتجاهات وتحليل التيارات.

واتبع المنهج نفسه في مقدّمته المركّزة لكتاب «**التاريخ الاقتصادي للهلال الخصيب**» فكان الدكتور الدوري من القلائل الذين وجهوا اهتمامهم لتوضيح الاستمرارية والترابط في التاريخ الاقتصادي.

وتابع الدكتور الدوري جهوده في دراسة جانب أو أكثر من جوانب التاريخ الاقتصادي لبعض الأمصار الإسلامية في الفترات التاريخية المختلفة. فجاء مقاله عن «**نظام الضرائب في خراسان في صدر الإسلام**»، ١٩٦٤م متجاوزًا النظرة الاستشراقية عن **الضرائب في خراسان**، تلك النظرة التي تشير إلى وجود ضريبة واحدة فيها تسمى جزية أو خراجًا. وخلص بعد دراسة الاتفاقيات مع أهل خراسان من جديد، إلى أن تنظيم الضرائب في خراسان، تضمن مبدئيًا الجزية المشتركة بمسمياتها المختلفة، بالإضافة إلى الضرائب الأخرى مثل ضريبة الأرض.

وبعد هذا المقال رأى الدكتور الدوري ضرورة إعادة النظر في المشاكل الناجمة عن نظام الضرائب في الشام والجزيرة وفي خراسان أيضًا. ليصل في مقاله «**نظام الضرائب في صدر الإسلام، ملاحظات وتقييم**» ١٩٧٤م، إلى تثبيت أسس النظام المالي في بلدان الخلافة الإسلامية، القائم على وجود ضريبتين (الجزية والخراج) في السواد والجزيرة والشام وفي خراسان.

وتبع هذا المقال مقالات عدّة، أودعها الدكتور الدوري ملخصًا لدراساته وآرائه عن التنظيمات المالية (الضرائب) في بعض الأقاليم الإسلامية، فكانت مقالاته على التوالي، «**التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب ـ السواد، والجزيرة**» ١٩٨٥، و«**تنظيمات عمر بن الخطاب / الضرائب في بلاد الشام**» ١٩٨٧، و«**الضرائب في السواد في العصر الأموي**» ١٩٨٩، لتشكل مع مقاله السابق عن الضرائب في خراسان، إطارًا كاملاً لنظام الضرائب في صدر الإسلام في بعض بلدان الخلافة الإسلامية، أودع فيه جوانب هامّة وأساسيّة عن الضرائب لم ينتبه لها أحد من قبل، سواء في إشاراته إلى الإرث المحلي البيزنطي والساساني في الشام والسواد والجزيرة، أو الآراء الاستشراقية، أو الإشارة إلى

نظام الضرائب في الواقع، وآراء الفقهاء في الضرائب وأصولها الأولى في فترة صدر الإسلام.

ومن الموضوعات الاقتصادية التي لقيت عناية خاصّة من الدكتور الدوري، موضوع الأرض، وما يتصل بها من تدابير عملية تناسب وضع الأمة. فكان مقاله عن **«نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية»** ١٩٧٠، منطلقًا لتوضيح مفهوم الإقطاع، وربطه بملكية الأرض، مع الإشارة إلى التحول الذي حصل في مفهوم الإقطاع وواقعه منذ القرن الثالث الهجري وأثره في المصادر الفقهية.

وبعد حين اتجه الدكتور الدوري إلى تحديد الخطوط العريضة المتصلة بالأرض في إطارها التاريخي، من خلال مقاله في **«التنظيم الاقتصادي في صدر الإسلام»** ١٩٨١ بدءًا من فترة الرسالة، ثم الفترات التالية (الراشدين والأمويين) لمزيد من الوضوح والتماسك.

واتجه الدكتور الدوري إلى دراسة بعض الجوانب الاجتماعية في التاريخ الإسلامي، في فترة التكوين والتي تليها، لأهميتها في فهم المجتمع، فحاول من خلال مقاله **«العرب والأرض في بلاد الشام في صدر الإسلام»** ١٩٧٤، إلقاء الضوء على طبيعة المجتمع العربي في الشام في صدر الإسلام، بدراسة بداياته القبلية، ومراكزه الرئيسية الأولى (الأجناد)، لتوضيح الخطوط الرئيسية المميزة في فترة التكوين.

ثم حاول من خلال دراسته **«تطور المجتمع العربي في القرنين الأولين للهجرة»** ١٩٩٤م، رسم الخطوط العامة للمجتمع العربي خلال فترة القرنين الأولين، وتوضيح التبدلات التي حصلت في المجتمع وأدت إلى تطوره في الفترات المختلفة.

هذا إلى جانب اهتمام الدكتور الدوري بموضوعات ذات صلة مباشرة بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي للأمة، وبالتحديد جوانب حضارية إدارية تساعد على فهم الأحداث والتطورات في المجتمع العربي الإسلامي، وتعبّر في مجموعها عن دور هذه الموضوعات في أحداث التاريخ، بضوء الظروف المحيطة به.

تناول الدكتور الدوري في مقاله **«نشوء الأصناف والحرف في الإسلام»** ١٩٥٩، بدء تنظيم أهل الصنايع لأنفسهم، وأهمية هذا الأمر في الكشف عن هوية الأمة، ونشاطها الطبيعي الذاتي. فضلاً عن دورها أثناء الأزمات السياسية والتراجع

الاقتصادي، ودور الدولة في الإشراف على الأسواق من خلال المحتسب وصلاحياته، وبوادر النشاط المستقل بين الصنّاع.

وجاء مقاله عن **«دور الوقف في التنمية»** ١٩٩٧، محاولة جادة لإحياء فكرة الوقف وتنشيطها رسميًا وشعبيًا، مبينًا بذلك إمكان استمرار دور الوقف في عملية التنمية في المجالات التي لا تنفق عليها الدولة وفي طليعتها الخدمات الاجتماعية والثقافية والطبية.

وأرّخ في مقاله **«مستقبل الوقف في الوطن العربي»** ٢٠٠٣، لتارخ الوقف وحاضره وما آل إليه، وأسباب ذلك. مع اقتراحات لتوسيع أفق الوقف والإفادة من الإمكانات والتطورات الحاضرة لتحسين إدارة الوقف وتنميته.

وأعطى مقاله عن **«المؤسسات العامة في المدينة الإسلامية، نظرة تاريخية إلى بغداد»** ١٩٧٩، ومقاله عن **«المدينة الإسلامية»** ١٩٩٤، بعض الخطوط المشتركة عن نشأة المدينة الإسلامية وتخطيطها، ومرافقها وتنظيم السكن بها حسب القبائل، أو المهن أو غير ذلك سواء في بغداد، أو في مدن أخرى مثل الكوفة والبصرة والفسطاط والرصافة وسامراء ودمشق، مع الإشارة إلى تطور هذه المدن، وتوسع بعضها كثيرًا مثل بغداد والقاهرة، إلى جانب بروز دور العامة فيها.

د. غيداء خزنة كاتبي

نشوء الأصناف والحرف في الإسلام(١)

١ ـ تلعب الأسواق، حيث الصناع والتجار، دورًا حيويًا في تأريخ المدن الإسلامية. ولا يقتصر دورها على الحياة الاقتصادية بل يتعداه إلى النواحي الفكرية والاجتماعية والسياسية.

وربما كان للإرث الحضاري الساساني والبيزنطي أثره في حياة التجار والصناع. ويمكننا أن نضيف أثر الإسلام والبيئة التجارية التي ظهر فيها.

فقد كانت توجد أصناف لأهل الحرف والتجار في العصر البيزنطي في الأناضول وسورية ومصر. وكانت الأصناف في القسطنطينية خاضعة لرقابة دقيقة للدولة، وهذه تتطلب منها بعض الخدمات وتشرف على فعالياتها بواسطة مشرف خاص (Eparch). وكان الهدف الرئيسي من تنظيم الأصناف تيسير سيطرة الدولة على الحياة الاقتصادية وخدمة الدولة والمستهلك لا خدمة الصنف ذاته. وكانت الحكومة تعين رؤساء الأصناف وتستعين بموظفين خاصين للنظر في أمورهم(٢).

ومن المحتمل وجود تنظيمات حرفية لدى الساسانيين ولكننا لم نجد معلومات تذكر عنها.

وضآلة المعلومات تجعل بحث مسألة الجذور الحضارية، ساسانية أو بيزنطية، لتنظيمات الصناع في إطار الفرضيات الشكلية. ويؤكد ذلك أن معلوماتنا عن تنظيم الصناع في الفترة الإسلامية، على ضآلتها، تشير إلى نمو طبيعي في الظروف العامة التي أحاطت بها.

وقد بانت هذه التنظيمات منذ القرن الثالث الهجري، وكانت في وضع يختلف

---

(١) مجلة كلية الآداب، ع١، بغداد، ١٩٥٩م.

(٢) Ostrogorsky. History of the Byzantine. State (Transl. by J Hussey) London 1956 p. 224 - 5.

Rostozev. Economic and Social History of the Hellenistic World p. 445, p. 1222, p. 1063.

وروستوفتزف ـ تاريخ الإمبراطورية الرومانية الاجتماعي والاقتصادي، تعريب زكي علي ومحمد سليم سالم، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٢٣٢، وص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

عن الأوصاف البيزنطية.

ويبدو أن نشاط أهل الصنايع يتصل اتصالاً وثيقًا بنشاط العامة في المدن، وأن بوادر الحيوية والتنظيم المستقل تقع في الفترة التي بدأت فيها حركة العامة منذ القرن الثالث الهجري. كما أن الثورة الاجتماعية التي رافقت قيام العباسيين أثرت بدورها على وضع أهل الصنايع، فلم يعودوا من الموالي فقط بل وجدت بينهم جماعات عربية، كما أنهم لم يقفوا بعيدين عن الحركات الاجتماعية بل شاركوا فيها بصورة فعالة.

ومشكلتنا الأساسية في بحث الموضوع هي ندرة المعلومات وخاصة عن بدء تنظيم أهل الصنايع لأنفسهم. ولكن أهمية فترة التكوين تحفزنا إلى محاولة دراستها بما تستحق من اهتمام[(١)].

وهذا يتطلب منا أن نبحث في وضع الأسواق في حياة المدن ودور الحكومة في الإشراف عليها وبوادر النشاط المستقل بين الصناع ونموه.

٢ - وحين ننظر إلى المدن التي أنشأها العرب نستطيع ملاحظة التطور بصورة أوضح من المدن القديمة، وهنا نرى أن المراكز الأساسية للحياة العامة في المدن هي الجامع ودار الإمارة والسوق، والسوق هو مركز الحياة الاقتصادية. ويظهر هذا بتماثل واضح في كافة المدن الجديدة.

فعند تمصير الكوفة جعلت وسط المدينة ساحة واسعة لم يسمح لأحد بالبناء فيها، وكانت تحوي الجامع والقصر والسوق، وكان السوق أمام دار الإمارة[(٢)]، ويلاحظ أنه لم يكن في السوق بناء في البدء، وقد أوضح عمر بن الخطاب مفهومه بقوله: «الأسواق على سنة المساجد، من سبق إلى مقعد فهو له»[(٣)]. وهذا لا يدل على وجود تصميم

---

(١) انظر ب. لويس ـ النقابات الإسلامية، مجلة الرسالة، ١٩٣٩م.

B. Lewis Islamic Guilds, EHR 1937.

L. Massignon, Ency of Soc. Sc. art. Guilds (Muslim).

L. Massignon, Situation de L'Islam, Paris 1939 p. 16 off.

(٢) الطبري ـ الطبعة الحسينية، ج٤، ص ١٩٣.

(٣) ن. م. ج٤ ص ١٩٢.

معين بالنسبة لأهل الحرف. ولكن يبدو أن الصناع والباعة تجمعوا بعدئذ كل في موضع وأصبح لكل حرفة سوق أو مجموعة حوانيت ضمن إطار السوق الكبير. ويظهر هذا جليًا حوالي منتصف القرن الأول الهجري[1]. وهذا التطور ناشىء عن رابطة المشاركة في الحرفة بين الصناع من جهة، ومتطلبات الإشراف الحكومي على الحرف كما سنرى. ونعتقد أن رابطة المشاركة هذه رابطة اجتماعية موروثة خاصة إذا تذكرنا أن عامة الصناع كانوا من الموالي وأهل الذمة في البدء. وقد حصل تطور مماثل في البصرة.

وإذا كان تجمع الصناع طبيعيًا من جهة وموجهًا من جهة ثانية في الكوفة والبصرة، فإن بناء واسط (تم سنة ٨٦هـ) يشير إلى اهتمام خاص بالأسواق وإلى أول تنظيم واضح للسوق. فقد بنى الحجاج قصره وبجنبه المسجد الجامع وبنى أسواقًا كبيرة تمتد من القصر إلى شاطئ دجلة. وقد أورد بحشل وصفًا لتنظيم السوق جاء فيه: «وأنزل الحجاج أصحاب الطعام والبزازين والصيارفة والعطارين عن يمين السوق إلى درب الخرازين، وأنزل البقالين وأصحاب السقط وأصحاب الفاكهة في قبلة السوق وإلى درب الخرازين، وأنزل الخرازين والروزجاريين والصناع في درب الخرازين، وعن يسار السوق إلى دجلة. وقطع لأهل كل تجارة قطعة لا يخالطهم غيرهم. وأمر أن يكون مع أهل كل قطعة صيرفي، وترك الحجاج رحبة واسعة جنوب السوق مساحتها ٣٠٠ ذراع في مثلها[2]. وفي هذا ما يشعر بأهمية السوق في حياة المدينة، وبانضواء الصناع والباعة كل في حرفته، وبوضع كل حرفة في سوق أو قطعة خاصة بها.

ومن الطبيعي أن لا تقتصر المدينة على الأسواق التي تظهر عند تأسيسها قرب المسجد الجامع بل تنشأ أسواق جديدة نتيجة الأوضاع الاقتصادية. ففي الكوفة نشأ سوقان مهمان: دار الرزق في الشرق من عند الجسر إلى مركز المدينة، والكناسة عند باب المدينة الغربي، ولقد تطور الأول من مركز لبيع غنائم الحرب، ونشأ الثاني محطة للتجارة مع الجزيرة العربية[3]. هذا إضافة إلى السوق المركزي جنب القصر. وبقي

---

(١) انظر الطبري ج٦ ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٢) بحشل ـ تاريخ واسط ـ خط، مكتبة مديرية الآثار القديمة العامة، بغداد، رقم ٦ ص ١١.
المقدسي ـ أحسن التقاسيم ص ١٣٢.

(٣) الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي ص ١٣٢.

السوق المركزي مظللاً بالحصر حتى ولاية خالد القسري (١٠٥ ـ ١٢٠هـ) الذي «بنى الأسواق وجعل لأهل كل بياعة دارًا وطاقًا»[١]. وهذا يدل على اهتمام بالسوق وبتنظيم الحرف.

وفي البصرة نلاحظ نشأة سوق كبير في المربد على الطرف الغربي من المدينة على طريق القوافل. كما ظهر سوق آخر في القسم الشرقي على نهر عبدالله بن أبي عامر الذي يتصل بدجلة العوراء، هذا إضافة إلى السوق الكبير[٢].

ومن هنا نرى أهمية طرق التجارة سواء أكانت برية أم نهرية في ظهور الأسواق ومواقعها. بل إن وضع الأسواق قرب الجامع ناتج عن كونه مركز التجمع في المدينة وملتقى طرقها الرئيسية. وبعد هذا فإننا نلاحظ بصورة عامة في حياة المدن الإسلامية أن أسواقها الفرعية تكون عادة قريبة من أحد المساجد.

إن ما مر يعطي فكرة عن الاتجاه الذي نشهده جليًا في تنظيم المدن الأخرى كالقيروان وبغداد وسامراء. فابن عذارى يورد نصًا يفيد الاهتمام بتنظيم الحرف في القيروان سنة ١٥٥هـ إذ يقول: «وكان الأمير يزيد بن حاتم هذا حسن السيرة، فقدم إفريقية وأصلحها ورتب أسواق القيروان وجعل كل صناعة في مكانها»[٣]. وهذا يذكرنا بما فعله خالد القسري في الكوفة ويشير إلى تطور متماثل مع أن الكوفة في منطقة كانت ضمن الحضارة الساسانية والقيروان في منطقة كانت ضمن الحضارة البيزنطية.

ولما بنيت بغداد وجهت عناية خاصة إلى الأسواق بما فيها من تجار وباعة وصناع، فنرى فيها أسواقًا رئيسية وأخرى فرعية حتى كان في كل ناحية ومحلة سوقها[٤]. ويعطينا وصف أسواق الكرخ المهمة صورة لتنظيمها، إذ كان فيها «لكل تجّار وتجارة شوارع معلومة وصفوف في تلك الشوارع وحوانيت وعراص، وليس

---

(١) اليعقوبي ـ البلدان (ط. دي خويه) ص ٣١١. وماسينون ـ خطط الكوفة، تعريب المصعبي ص ٣٢ وبعدها.

(٢) صالح العلي ـ التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة، ص ٢٣٨، المقدسي، ص ١١٧، الدوري، نفس المرجع، ص ١٢٩ ـ ١٣١.

(٣) ابن عذارى المراكشي ـ البيان المغرب، نشره دوزي، ليدن، ١٨٤٨، ص ٦٨.

(٤) اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٤٢.

يختلط قوم بقوم ولا تجارة بتجارة، ولا يباع صنف مغ غير صنفه ولا يختلط أصحاب المهن من سائر الصناعات بغيرهم وكل سوق مفردة وكل أهل صنف مفردون بتجاراتهم»[1]. ويلاحظ أن الأسواق الكبرى كانت على طرق المواصلات الرئيسية. وقد تقاطر أهل الصناعات إلى بغداد إذ أن «حذاق أهل الصناعات انتقلوا إليها من كل بلد وأتوها من كل أفق»[2]. واتبعت نفس الخطة في بناء سامراء إذ اختطت «الأسواق حول المسجد الجامع ووسعت صفوف الأسواق وجعلت كل تجارة منفردة وكل قوم على حدتهم على ما رسمت عليه أسواق بغداد». هذا إضافة إلى الأسواق الصغيرة في القطائع المختلفة[3].

وهكذا نجد أن تنظيم أهل الحرف في العصر العباسي الأول كان تنظيمًا شاملاً لجميع أصنافهم.

٣ ـ ولننظر إلى تنظيم الأسواق وحياة أهل الصنايع في صدر الإسلام، ثم في العصر العباسي. كانت الأسواق تحت إشراف موظف يدعى «العامل على السوق» وأول إشارة إليه ترجع إلى زمن عمر بن الخطاب. فقد كان السائب بن زيد «عاملاً على سوق المدينة»[4]. ويذكر عن عبد الله بن عتبة أنه «استعمله عمر على السوق»، ويبدو أن الإشارة إلى أسواق الكوفة[5]. وترد إشارة أخرى إلى عامل سوق المدينة لعثمان بن عفان[6]. ويرد ذكر عامل على سوق البصرة لزياد بن أبيه[7]. وتولى مهدي بن عبد الرحمن وإياس بن معاوية على التعاقب على وظيفة «العامل على السوق» في واسط زمن ابن هبيرة (١٢٩ ـ ١٣٢هـ). ورفض إياس هذا العمل أيام يوسف بن عمر (١٢٠ ـ ١٢٦هـ)[8]. ويبدو أن هذه الوظيفة استمرت طيلة العصر الأموي وكانت ممهدة

---

(١) ن. م. ص ٢٤١، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٩، ٢٦٧. الدوري ـ تاريخ العراق، ص ١٢٦ وبعدها.

(٢) اليعقوبي ص ٢٥١.

(٣) ن. م. ص ٢٥٨، انظر ابن الربيع ـ سلوك المالك، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٤) ابن سلام ـ الأموال، ص ٥٣٣.

(٥) الإصابة في معرفة الصحابة، ج٢، ص ٣٣٤.

(٦) البلاذري ـ أنساب الأشراف، ج٥، ص ٤٣.

(٧) صالح العلي ـ ص ٢٣٩، عن البلاذري ـ أنساب ج ٤، ص ٧٨٦ من مخطوط القاهرة.

(٨) وكيع ـ أخبار القضاة، ج١ ص ٣٥٣.

لوظيفة المحتسب.

ولدينا أول إشارة صريحة إلى الحسبة من زمن المنصور العباسي، فقد كان عاصم ابن سليمان الأحول «على الكوفة على الحسبة في المكاييل والأوزان»[١] كما كان لهذا الخليفة محتسب ببغداد[٢].

ويبدو أن ازدياد أهمية الأسواق وتشعبها من جهة، وتجمع أهل كل صنف أو صناعة في سوق خاصة، أدى إلى تعيين عرفاء للأصناف يستعين بهم العامل على السوق. ويشير وكيع إلى عريف على سوق السنانير في الكوفة وعريف على سوق الدجاج[٣]. وكان أبو حنيفة عريفًا على الحاكة[٤]. وهؤلاء العرفاء كما يظهر كانوا يساعدون العامل على السوق في الإشراف على الحرف والنظر في بعض مشاكلهم.

وتمنعنا قلة المعلومات من إعطاء أكثر من مخطط عام لأعمال العامل على السوق والعرفاء.

يبدو أن العامل على السوق كان يتولى مراقبة الأوزان والمكاييل[٥]، ويتولى جباية بعض الضرائب على السوق كالعشور[٦]. وكان من جملة الشكوى على الحارث ابن الحكم الذي ولاه عثمان سوق المدينة أنه كان «يجبي مقاعد المتسولين» واعتبر هذا سوء تصرف[٧]. وكان يفرض «المكس» أحيانًا على المبيعات في السوق وهو غير العشر[٨]. جاء في ورقة بردي بتاريخ ٩١هـ رفع المكس عن بيع الحبوب في الفسطاط لتجنب الغلاء[٩].

---

(١) ابن سعد، ج٧ ق٢ ص ٦٥. توفي عاصم عام ١٤١/ ١٤٢هـ.
(٢) الخطيب البغدادي ـ تاريخ بغداد، ج١ ص ٧٩.
(٣) وكيع ـ أخبار القضاة، ج١ ص ٣٤٧.
(٤) الخطيب البغدادي، ج٣ ص ٦٧.
(٥) ابن سعد ـ الطبقات، ج٧، ق ٢، ص ٦٥.
(٦) ابن سلام ـ الأموال، ص ٥٣٣.
(٧) البلاذري ـ أنساب، ج٥ ص ٤٣.
(٨) Grohmann - Arabic Papyrii III pp. 9 - 11.
(٩) جاء في ورقة البردي هذه «... إلى الفسطاط، فإني قد وضعت عنهم مكسه، فليبيعوه =

وقد ألغى عمر بن عبد العزيز المكس لكثرة التذمر منه واعتبره غير شرعي كما جاء في رسالته إلى عدي بن أرطأة أمير البصرة «وضع عن الناس المكس وليس بالمكس ولكنه البخس. . . فمن جاءك بصدقة فأقبلها منه ومن لم يأتك فالله حسيبه»[١]، وكان يؤخذ من الباعة والصناع أحيانًا «كراء» عن الحوانيت التي يشغلونها والتي شيدتها الحكومة كما يبدو. يقول وكيع: «بلغني أن أياسًا كان على سوق واسط، وكلمه أبان بن الوليد في درهم يحطه عن كراء حانوته. .»[٢]. ولذلك نجد الباعة والصناع في سوق ابن عامر بالبصرة «لا خراج عليهم فيه» لأنه اشترى السوق من ماله ووهبه لهم[٣]. وعلى كل فإن هذه الضريبة لم تستقر إلا في زمن المهدي العباسي. وقد تفرض ضرائب خاصة على الصناع على قدر احتمالهم[٤] وهي غير الجزية.

ويظهر أن العامل على السوق في المركز (العاصمة) يعين من قبل الخليفة، أما في الأمصار فيعين من قبل الأمير[٥].

أما العرفاء فيعينون من قبل الأمير، وقد يعينهم القاضي[٦]. ويرجح أنهم في الأصل من الأصناف ذاتها، فأبو حنيفة عريف الحاكة كان يبيع الخز في حداثته في سوق الكوفة، وهذا ما يؤكد وجود كيان متميز لكل صنف.

وهناك ما يشير إلى وجود عرف خاص بين الصناع يتبعونه في أمورهم حتى أن القضاة يقرونه في بعض المشاكل الحرفية. يذكر وكيع «أن قومًا من الغزالين اختصموا إلى شريح فقالوا: سنتنا بيننا كذا وكذا، فقال: سنتكم بينكم»[٧].

= بالفسطاط، وعجل ذلك فإني قد خفت غلا الطعام بالفسطاط وإني إذا وضعت للتجار مكسهم أصابوا ربحًا حسنًا». Grohmann, op.cit. III p. 8.

(١) ابن سلام، ص ٥٢٦ ـ ٥٢٨.

(٢) وكيع ـ أخبار القضاة، ج١ ص ٣٥٧.

(٣) ابن حبيب ـ المحبر، ص ١٠٥.

(٤) سيده كاشف ـ مصر في فجر الإسلام، ص ٥٥ وما بعدها.

(٥) وكيع ـ أخبار القضاة، ج١ ص ٣٥٣. البلاذري ـ أنساب، ج٥ ص ٤٣.

(٦) وكيع ـ أخبار القضاة، ج١، ص ٣٤٧.

(٧) المصدر نفسه، ج٢ ص ٣٥١ و٣٧٢.

وكان عامة الصناع وأهل الحرف في صدر الإسلام من الموالي وأهل الذمة وهم في منزلة اجتماعية واطئة. ولكنهم كانوا أحرارًا في ممارسة المهنة التي يريدونها ولم تتدخل الحكومة في شؤونهم خارج ضبط الأوزان والمكاييل، وفرض ما أشرنا إليه من ضرائب والنظر فيما ينشأ بينهم من خلافات[١].

٤ ـ نمت الحياة المدنية في العصر العباسي، وتوسعت العامة في المدن، وازدادت أهميتها بالتدريج. ولا شك أن تكتل الصناع في أسواق خاصة، وما يجابهونه من مشاكل، وتطور الحياة الاقتصادية، قوت تماسكهم وجعلتهم يزيدون في تنظيمهم.

ونجد أهل الحرف يشار إليهم بـ «الأصناف»[٢]. و«أصحاب المهن»[٣]. و«أهل الصنايع».

وقويت الرابطة بين أهل الصنايع، وصار كل يشعر بالارتباط الوثيق بزملائه، وصار من أقوالهم المأثورة: «الصناعة نسب»[٤]. وبلغ التماسك حد العصبية للمهنة والاعتزاز بها. ويشير الجاحظ إلى ذلك بقوله: «وكل صنف من الناس مزين عندهم ما هم فيه ومسهل ذلك عليهم، فالحائك إذا رأى تقصيرًا من صاحبه أو سوء حذق قال: يا حجام! والحجام إذا رأى تقصيرًا من صاحبه قال له: يا حائك!»[٥].

ويتصل بالتماسك الحرفي والشعور بالكيان لدى أهل الصنايع انتشار الانتساب إلى المهنة جنب إلى المدينة أو القبيلة، ومن أمثلة ذلك بين المشهورين «الزيات» و«الجراح» و«الزجاج» و«الفراء» و«الحلاج» و«الثعالبي». وأصبحت النسبة للحرفة شائعة بصورة خاصة في الطبقة العامة[٦]. وهذا الاتجاه يدل على تحسن النظرة إلى الصناعات اليدوية.

ومن مظاهر تماسك الأصناف وتركز كيانهم، وقوف الصنف كوحدة تجاه الخطر

---

(١) انظر صالح العلي ـ التنظيمات الاجتماعية، ص ٢٧١ وبعدها.
(٢) رسائل الجاحظ ـ نشر السندوبي، ص ١٢٦.
(٣) اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٥٩.
(٤) الجاحظ ـ البخلاء، ط المجمع العلمي بدمشق، ص ٥١.
(٥) رسائل الجاحظ، السندوبي، ص ١٢٦.
(٦) حكاية أبي القاسم البغدادي، نشر متز، ص ٧٨، ٧٩، ٨١، ٨٥، ٨٦، ٩٦، ١٣٧، ١٣٩.

الخارجي، ففي سنة ٣٠٧هـ اقتتل الأساكفة مع أهل الطعام بالموصل[١].

وفي سنة ٣١٨هـ اقتتل أصحاب الطعام مع البزازين في الموصل ثم اشترك الأساكفة مع البزازين فقهروا أصحاب الطعام «وأحرقوا أسواقهم»[٢] وفي سنة ٤٢٢هـ حدثت معارك في الرصافة بين الأصناف مثل أهل سوق السلاح وأهل سوق يحيى والأساكفة[٣]. ووقعت في نفس السنة فتنة بين أصحاب الأكسية وأصحاب الخلقان في الكرخ[٤].

ومن أمثلة تضامنهم ضد العدوان أنه في سنة ٤٢٣هـ دخل العيارون ليلاً على أحد البزازين وأخذوا ماله «فتعصب له سوقه» وقاتلوا العيارين وأجبروهم على إرجاع بعض ما سلبوا[٥].

وقد تصطدم الأصناف بالحكومة دفاعًا عن مصالحها. ففي سنة ٣٧٤هـ فرض صمصام الدولة ضريبة العشر على المنسوجات القطنية والحريرية التي تصنع في بغداد فهاج الصناع وألغيت الضريبة[٦]. ثم أعيد فرض هذه الضريبة سنة ٣٨٩هـ فثار سكان محله العتابية ومحلة باب الشام، وهي مواطن صناع هذه الأقمشة، «وقصدوا المسجد الجامع بالمدينة. . ومنعوا الخطبة والصلاة وضجوا واستغاثوا وباكروا الأسواق على مثل هذه الصورة»، ولكن ثورتهم أخمدت بعد أربعة أيام[٧]. وفي سنة ٤٢١هـ اقتتل القلاؤن بالكرخ مع الجند التركي دفاعًا عن أنفسهم[٨].

وقد سبق للأصناف أن اشتركت في الدفاع عن بغداد نفسها حين حوصرت في زمن الأمين، فقد كان «أهل السوق» من جملة المتطوعين في الدفاع[٩].

---

(١) ابن الأثير، ج٨، ص ٩٠.

(٢) ن. م. ج٨، ص ١٥٨.

(٣) ابن الجوزي ـ المنتظم، ج٨، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٤) ن. م. ج٨، ص ٥٥.

(٥) ن. م. ج٨، ص ٦٢ ـ ٣.

(٦) ابن الأثير، ج٩، ص ٣٣.

(٧) الصابي ـ تاريخ الوزراء، ص ٣٦٨، مسكويه، تجارب الأمم، ج٣، ص ٣٦١ ـ ٢.

(٨) ابن الجوزي ـ المنتظم، ج٨ ص ٤٧.

(٩) الطبري، ج١٠، ص ١٧٦ وبعدها.

كل ذلك يشير بوضوح إلى تركز الأصناف في الحياة العامة وإلى شعورها بكيانها وبوحدة مصالحها.

ويبدو أن دور أصحاب الصنايع والحرف ازداد أهمية في العصر البويهي في العراق كما زاد تماسكهم وتكتلهم. فالماوردي يرى في العرف الجاري بين أهل الصنايع أساسًا يستطيع المحتسب الرجوع إليه[1]. ويبين ابن الأخوة، وهو يتابع من قبله، إن من صفات المحتسب «أنه من أهل الاجتهاد العرفي دون الشرعي.. والاجتهاد العرفي ما ثبت حكمه بالعرف»[2]، ويذكر أن الحسبة على الحلوانيين تستند إلى العرف[3]. ومن المنتظر أن يكون للعريف دور يذكر في تثبيت العرف الذي يتبعه أهل الصناعة[4] ويؤكد ابن عبدون ذلك حين يقول: «يجب للقاضي أن يجعل في كل صناعة رجلاً من أهلها، فقيهًا عالمًا خيرًا، يصلح بين الناس إذا وقع الخلاف في شيء من أمورهم ولا يبلغون به إلى الحاكم،.. فهو أرفق لهم وأستر لانكشافهم»[5].

ويهمنا بصورة خاصة أن أرباب الصنايع قبلوا أحيانًا كشهود من قبل القضاة[6]. وفي هذا اعتراف اجتماعي بهم وتحول في النظرة إليهم. ونجد مسألة قبول شهادة أهل الحرف في نهاية الفترة أمرًا طبيعيًا ويقتصر النقاش، بين نفي وتأييد، على «أهل الصنايع الرذلة» كالحجامة والحياكة[7].

وكانت المهن مفتوحة للمسلمين وغيرهم، وساهم أهل الذمة في كثير منها. وكان في الرابطة المهنية خير أساس للتسامح والتعاون. ففي القرن الثالث كان من النصارى «أطباء الإشراف، والعطارين والصيارفة» في حين أنك «لا تجد اليهودي إلا

---

(١) الأحكام السلطانية، ص ٢٣١.
(٢) معالم القربة ص ٩، ص ١١.
(٣) ن. م. ص ١١٣.
(٤) المقريزي ـ إغاثة، ص ١٨ ـ ١٩.
(٥) ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة (نشر ليفي بروفنسال) القاهرة ١٩٥٥، ص ٢٤.
(٦) ابن الجوزي ـ المنتظم، ج٩، ص ٢١٠، سنة ٥١٣هـ.
(٧) ابن الأخوة ـ معالم القربة، ص ٢١٥.

صباغًا أو دباغًا أو حجامًا أو قصابًا أو شعابًا»[١]. ثم اتجه اليهود إلى التجارة والصيرفة ولعبوا دورًا كبيرًا فيهما. ولدينا رسالة وجهها أبو عبدالله يحيى بن فضلان إلى الناصر لدين الله تبين مدى تغلغل أهل الذمة في الحرف، جاء فيها: «ومنهم أرباب المعايش من العطارين والمخلطين والكسارين أصحاب المكاسب الظاهرة... ومنهم أصحاب الحرف والصناعات من الصاغة وغيرهم... ومنهم الجهابذة ومنهم الصيارفة»[٢].

ويتبيّن أثر الرابطة المهنية في خبر يفيد تدخل المحتسب سنة ٤٨٨هـ في بغداد لمنع بعض الأصناف كالبزازين من فتح حوانيتهم يوم الجمعة وغلقها يوم السبت، «وقال هذه مشاركة لليهود في حفظ سبتهم»[٣]، وهذا يدل على أن بعض أهل الصنايع كانوا يغلقون حوانيتهم يوم الجمعة.

وبلغ من أهمية الأصناف أنها أخذت تشارك في المناسبات العامة بصفتها المهنية. ففي سنة ٤٨٠هـ، ولد للمقتدى ولد، فزين البلد ابتهاجًا، «وزينت سوق الصاغة بأواني الذهب والفضة والجواهر، وأظهر الكافوريون تماثيل من الكافور، وأظهر كل قوم من صناعهم عجبًا، فسير الملاحون سفينة على عجل، وأظهر الطحانون إرحاء تطحن على وجه الأرض»[٤]. وواضح من هذا أن كل صنف أبرز ما يدل على صنعته اعتزازًا بالحرفة ومشاركة بالمناسبة.

وتأتي الإشارة الأخرى في سنة ٤٨٨هـ، حين تقرر بناء سور الحريم، فخرج الوزير «وإذن للعوام في الفرجة والعمل». وهنا تبارى أهل المحلات ورجال الأصناف في عمل المواكب، فعمل أهل باب المراتب من البواري المقيرة على صورة الفيل وتحته قوم يسيرون به، وعملوا زرافة كذلك. وأتى أهل قصر عيسى بسميرية كبيرة فيها الملاحون يجدفون وهي تجري على هاذور، وأتى أهل سوق يحيى بناعورة تدور معهم

---

(١) الجاحظ ـ الرد على النصارى، ثلاث رسائل، باعتناء، ي. فنكل ص ١٧. والبخلاء (ط دمشق) ص ١٦٢.

(٢) ابن الفوطي ـ الحوادث، ص ٦٩.

(٣) ابن الجوزي ـ المنتظم، ج٩، ص ٩١. وانظر: آدم متز ج١ ص ٦٥ وبعدها.

(٤) ابن الجوزي ـ المنتظم، ج٩، ص ٣٨.

في الأسواق. وعمل أهل سوق المدرسة قلعة خشب تسير على عجل وفيها حائك ينسج، وكذلك الخبازون جاءوا بتنور وتحته ما يسير به، والخباز يخبز ويرمي الخبز إلى الناس[١].

إن هذه المواكب تشير إلى الدور الهام الذي تلعبه الأصناف في حياة المدن، اجتماعية واقتصادية، وإلى شعور السلطات بهذا الدور. وهناك ما يدل على أن السلطات كانت تنظر إليهم كمنظمات اجتماعية متضامنة في المسؤولية. فمثلاً قتل شخص في الأنبار سنة ٥٩٥هـ، ففرضت الحكومة دية على بعض أهل المدينة، ووضعت «على الصفارين ٥٠٠ دينار»[٢]، فاعتبرت صنف الصفارين مسؤولاً بالتضامن. وحين أساء معلم إساءة خلقية قبيحة سنة ٦٠٠هـ وأريد معاقبته، «أحضر جميع المعلمين بمدينة السلام» و«عوقب المسيئ بمشهد من الجميع»[٣].

وقد حصلت تطورات داخلية في تنظيم الأصناف أكسبتها إطارها العام. فلكل حرفة (رئيس) من أصحابها تعينه الحكومة عادة أو تعترف به ويظهر أنه شيخ الصنف[٤] ويليه (الأساتذة) وهم المتقدمون في الصنف. ويبدو أن تعبير (أستاذ) في بغداد يقابله تعبير (معلم) في القاهرة[٥]. ثم يأتي الصناع وهم ممن تعلموا المهنة بحيث يستطيعون فتح حوانيت لهم وممارسة الصنعة مستقلين[٦]. ويلي هؤلاء المبتدؤون وهم الذين ينتسبون إلى الصنف ويتدربون على أيدي الصناع.

ويظهر أن طلبة المدارس (الكليات) والمدرسين فيها يشكلون صنفًا خاصًا

---

(١) ابن الجوزي، المنتظم ج٩ ص ٨٥.

(٢) ابن الساعي ـ الجامع المختصر، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٣) ن. م. ص ١٢١.

(٤) اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٤٨. التنوخي ـ نشوار المحاضرة، ج١، ص ٣٨. المقريزي ـ الخطط، بولاق، ج١ ص ٤٦٣.

(٥) Wiet - Les Mosquees du Caire, I, P. 311.

ويقول ناصر خسرو «ورأيت كذلك في مصر معلمين مهرة ينحتون بلورًا في غاية الجمال» سفر نامة، تعريب الخشاب، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٦) رسائل إخوان الصفا. ج١، ص ٢٥٥.

ويتدرجون وفق السلم الذي نشهده في بقية الأصناف، فهناك المتفقهون أو الطلبة[١]، والمعيدون والمدرسون أو الأساتذة[٢]. ويتدرج الشخص من طالب إلى معيد إلى مدرس. فمثلاً عين أبو المكارم الزنجاني معيدًا في النظامية ثم ولي التدريس بمدرسة ثقة الدولة أبي الحسن الدريني بباب الأزج سنة ٥٩٣هـ[٣]. وقد نجد (نائبًا) جنب المدرس يساعده في التدريس وقد ينفرد بذلك[٤]. وشعار هذا الصنف الجبة السوداء، ويتميز المدرس بطرحة كحلية فيخلع عليه عند تعيينه جبة سوداء وطرحة كحلية[٥]. يقول ابن الفوطي عن مدرس جديد في النظامية «وأذن له أن يدخل المدرسة بطرحة أسوة بالمدرسين»[٦]. ولذا فحين تنحي المدرس عن كرسي التدريس يترك الطرحة[٧].

وكان أفراد هذا الصنف متماسكين فحين توفي أحد طلبة النظامية سنة ٥٤٧هـ وأراد متولي التركات ختم غرفته رفض طلبة الكلية هذا التدخل وطردوا المتولي فسجن اثنان من الطلبة وعندئذ اعتصب الباقون وتظاهروا داخل المدرسة وعلى سطحها دفاعًا عن حقوقهم[٨].

ويشكل المعلمون في الكتاتيب صنفًا خاصًا بهم[٩].

٥ ـ وكانت الأصناف تحت إشراف المحتسب. ويتطلب معرفة مدى الإشراف الحكومي على الأصناف دراسة عمله وصلاحياته.

---

(١) يذكر ابن الفوطي عن المستنصرية «شرط أن يكون عدة الفقهاء ٢٤٨ متفقهًا، كل طائفة ٦٢، بالمشاهرة الوافرة». الحوادث، ص ٥٨.

(٢) ن. م. ص ١٥، وص ٥٧.

(٣) ابن الساعي ـ الجامع المختصر، ص ٦٤.

(٤) ابن الفوطي ـ الحوادث، ص ٥٥.

(٥) ابن الساعي، ص ٧٩. ابن الفوطي ص ٥٥.

(٦) ابن الفوطي ـ ص ١٤٨، في حوادث سنة ٦٣٨.

(٧) يذكر ابن الفوطي في أحداث سنة ٦٢٦هـ «استدعى شهاب الدين الزنجاني مدرس النظامية إلى داره فأخذ وهو على السدة يذكر الدروس وعزل وتوجه إلى داره بغير طرحة» الحوادث، ص ٧.

(٨) ابن الجوزي ـ المنتظم، ج١، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٩) انظر ابن الساعي، ص ١٢١.

وأول كتاب وصلنا عن الحسبة يرجع لأواخر القرن الثالث الهجري[1]. بين مؤلفه أنه ينتظر من المحتسب «أن يتفقد أحوال السوق» ليتأكد من صحة المقاييس والمكاييل والأوزان، وليمنع الغش في الصناعة والبخس في الكيل وليتأكد من حفظ الآداب ويمنع التزييف في النقود. وفي ذلك حماية للمستهلكين عامة.

وفي عهود القرن الرابع الهجري يوصى ولاة الحسبة «بمراعاة أمور العوام في المتاجر والصناعات ومنعهم من الغش والتدليس في سائر المعاملات، وامتحان المكاييل والأوزان وحياطتها من التطفيف والنقصان»[2]. وجاء في عهد آخر «إلى ولاة الحسبة بتصفح أحوال العوام في حرفهم ومتاجرهم ومجتمع أسواقهم ومعاملاتهم وأن يعيروا موازينهم والمكاييل ويقرروها على التعديل، ومن اطلعوا منه على حيلة أو تلبيس أو بخس فيما يوفيه أو استفضال فيما يستوفيه نالوه بغليظ العقوبة وعظيمها»[3].

ويتطلب الماوردي (ت سنة ٤٥٠هـ) من المحتسب أن يمنع البيوع الفاسدة، و(غش المبيعات وتدليس الأثمان) ويمنع (التطفيف والبخس في المكاييل والموازين والصنجات)، ويتأكد من سلامة البضاعة وجودتها[4].

وفي عهد للحسبة من القرن السادس الهجري، يكلف المحتسب بأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، و«أن يبالغ في تعديل المكاييل والموازين على وفق أحكام الشرع والدين، فإن وجد تفاوتًا في شيء منها سوّاه وعذله وغيّره وبدله»[5].

ويبين الشيرزي (ت ٥٨٩هـ) في مطلع كتابه في الحسبة «ونبهت فيه على غش المتعيشين في المبيعات وتدليس أرباب الصناعات»[6]. ويقول: «وينبغي للمحتسب أن يجدد النظر في المكاييل»، وعليه أن يتفقد عيار الصنج والحباب، والموازين، وأن

---

(١) تأليف الناصر الأطروش الزيدي: ت سنة ٣٠٣هـ، وانظر: R. S. O. 1953 pp 1 - 32.

(٢) من سنة ٣٦٦هـ، رسائل الصابي، ج١ ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٣) سنة ٣٦٦. ن. م. ص ١١٤.

(٤) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى الفراء، ص ٢٨٢ ـ ٣، ص ٢٨٦ ـ ٧. والأحكام السلطانية للماوردي، ص ٢٣١ وبعدها.

(٥) رسائل الوطواط (٥٧٣هـ) ج١، ص ٨٠.

(٦) نهاية الرتبة في طلب الحسبة ص ٣.

يختمها بختم خاص بعد أن يرى أنها من مادة صلدة كالحديد أو مغطاة بالجلد[١]. ويبين أهمية العرفاء لمساعدته في كشف الغش والتدليس لدى أهل الصناعة[٢].

ومن هذا يتبين أن مهمة المحتسب تنصب على التأكد من صحة الأوزان والمقاييس والمكاييل، ومنع الغش والتدليس، وضمان مراعاة الآداب العامة. ويبدو هذا جليًا فيما أورده ابن الجوزي بمناسبة تعيين محتسب سنة ٤٧٢هـ بالحريم ببغداد إذ يقول: «وكان التطفيف فاشيًا والأمور فاسدة حتى أنه وجد في ميزان بعض المتعيشين حبات على شكل الأرز من رخام وزن الواحدة حبتان ونصف». وقبل المرشح المنصب على أن تطلق يده، فقبل شرطه «واستقامت الأمور»[٣].

وقد يسجل المحتسب في دفتره قائمة بأسماء الصناع وحوانيتهم ومواضعها للرجوع إلى ذلك عند الحاجة[٤].

وليس لدينا ما يشير إلى اضطهاد مباشر لأرباب الصنف، أو تدخل في أسعارهم، أو تحديد لإنتاجهم، بل يبدو أن الهدف الأساسي حماية المستهلك.

ومع ذلك فإن النظرة إلى الصناع وأهل الحرف فيها شك بأمانتهم واتهام لهم بالجهل والضعة[٥]. كما أن التحديدات في كتب الحسبة وإن استهدفت ضمان الأمانة والنظافة في الإنتاج والبيع، إلا أنها تفتح الباب لسوء الاستغلال من جانب المحتسب وأعوانه، وقد تفرض قيودًا مهنية على الصناع، ويقابل ذلك مجال الرشوة وخاصة لأعوان المحتسب ولجوء أهل الصنايع إليها وإلى الوساطات والشفاعات[٦].

وحين ننظر إلى الحسبة عند الفاطميين نجدها مماثلة للحسبة عند العباسيين، فقد كان للمحتسب نواب ومساعدون، يطوفون على أرباب الحرف والمعايش، «وهؤلاء

---

(١) الشزري ـ نهاية الرتبة ص ١٩، ص ٢٠، انظر أيضًا ابن عبدون ـ رسالة في الحسبة، ص ٣٩، ٤٠، ص ٤٤.

(٢) ن. م. ص ١٢، ص ٢٠.

(٣) المنتظم، ج٨، ص ٣٢٣.

(٤) الشيزري ـ نهاي الرتبة، ص ٢٢.

(٥) ابن عبدون، ص ٢٠.

(٦) الشيزري ص ١٠، ص ٢٩. المنتظم ج٨ ص ٣٢٣. ابن الأخوة ـ معالم القربة، ص ١٣ ـ ١٤.

يقفون على من يكون سيء المعاملة فينهونه بالردع والأدب». وهم يتفقدون الموازين والمكاييل. وقد جعل الفاطميون للموازين والمكاييل دارًا أسموها «دار العيار» يتأكدون فيها من صحة الصنج والموازين والأكيال وذلك بضبطها هناك. وللمحتسب النظر في دار العيار[١]. والمحتسب يعين النواب أو العرفاء من أرباب الصنايع لمعاونته في الإشراف عليها. قال محتسب زمن الحاكم بأمر الله: «إن العادة جارية باستخدام عرفاء في الأسواق على أرباب الصنائع ويقبل قولهم فيما يذكرونه»[٢]. وكانت مهمة المحتسب وأعوانه حماية المستهلك قبل كل شيء، كما كانوا يعنون بمراعاة الشعائر الإسماعيلية وبمتطلبات الدعوة[٣].

ويساعد المحتسب عرفاء بعينهم من أهل الصنف. جاء في حوادث سنة ٤٧٩هـ في المنتظم «ودخل عريف الصناع، والفعلة والصناع معه إلى دار الخلافة»[٤]. ويشترط في عريف أي صنعة أن يكون «من صالح أهلها خبيرًا بصناعتهم بصيرًا بغشوشهم وتدليساتهم، مشهورًا بالثقة والأمانة»[٥]. ويبين المقريزي في حديثه عن الفاطميين «وكان في كل سوق من أسواق مصر على أرباب كل صنعة من الصنايع عريف يتولى أمرهم»، ويبين أنه من أهل تلك الصناعة[٦]. ويعين العريف من قبل المحتسب أو القاضي، ويمثل الحكومة أمام أهل الصناعة[٧]. وينتظر منه منع الغش والتدليس من قبل الصناع أو الباعة، إذ أنه الخبير في تدقيق الجانب الفني والمهني من البيوع والصناعات[٨]. ويظهر أنه يستطيع التدخل في الأسعار لحماية أهل الصنف[٩]. وله رأي

---

(١) المقريزي ـ الخطط (بولاق) ج١، ص ٤٦٣ ـ ٤.

(٢) المقريزي ـ إغاثة: ص ١٨ ـ ١٩.

(٣) البراوي ـ حالة مصر الاقتصادية في عصر الفاطميين، ص ١٩٢ وبعدها. عبد المنعم ماجد ـ نظم الفاطميين، ج١، ص ١٦٤ وبعدها.

(٤) المنتظم، ج٩ ص ٢٧.

(٥) الشيزري ـ نهاية الرتبة، ص ١٢، ص ٦٥، وانظر ابن الأخوة معالم القربة ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٦) المقريزي ـ إغاثة، ص ١٨ ـ ١٩.

(٧) المقريزي ـ خطط، ج١ ص ٤٦٣.

(٨) الشيزري ـ نهاية الرتبة، ص ٤٠، ص ٦٥.

(٩) المقريزي ـ إغاثة، ص ١٩.

أحيانًا في أجور العمال بتحديدها أو منع الخلافات حولها. وقد يتدخل لمنع إساءة التصرف من قبل الإجراء[1].

ويظهر أن أفراد الصنعة يتفاهمون على الأسعار حماية لأنفسهم من المنافسة، ولا تتدخل الحكومة في الأسعار إلا فيما يخص أسعار المواد الغذائية من حنطة ودقيق عند حصول غلاء أو مجاعة[2].

وقد تعرض الصناع للدعوات الاجتماعية، وكانت السلطات، عباسية أو فاطمية، تهتم بها وتحاول مقاومتها بالتأكيد على شعائرها. وهذا يصدق بصورة خاصة على القرن الخامس الهجري فصار من مهمة المحتسب مراقبتها لمنع أخطارها العامة[3].

ومن هذا نجد أن الموقف من الأسواق وأهل الصنايع واحد لدى الفاطميين والعباسيين من ناحيتي الإشراف والتنظيم.

وقد فرضت ضريبة منظمة على الأسواق، وهي «الأجرة» في بغداد لأول مرة زمن المهدي (١٦٧هـ ـ ٨٧٣م)[4]. وفي العصر العباسي الثاني فرضت المكوس على البياعات المختلفة[5] وبقيت بين إلغاء وإبقاء حسب الظروف إلى آخر أيام الدولة العباسية[6]. ومن الأمثلة المتأخرة لذلك إلغاؤها سنة ٥٤١هـ، «وطيف بالألواح التي عليها ترك المكس في الأسواق»[7]. وفي سنة ٥٥٥هـ «أسقطت الضرائب وما كان ينسب إلى سوق الخيل والجمال والغنم والسمك والمدبغة والبيع في جميع أعمال

---

(١) البراوي ـ حالة مصر الاقتصادية في عصر الفاطميين ص ٢٩٢ ـ ٣، نقلاً عن مخطوط حسبة يرجح أنه فاطمي، وابن الأخوة معالم القربة، ص ٢٣٤ ـ ٥.

(٢) المقريزي ـ إغاثة، ص ١٧، وبعدها. مسكويه ـ تجارب الأمم، ج١ ص ٧٢ ـ ٧٥. التنوخي ـ نشوار، ج٨ ص ٩٢.

(٣) انظر الشيزري ـ نهاية الرتبة ص ١١١. إذ يقول في تأكيده على مراعاة شعائر الإسلام، «سيما في هذا الزمان لكثرة البدع واختلاف الأهواء وتنوع الباطنية». وانظر ص ١١٣.

(٤) اليعقوبي ـ تاريخ، ج٣ ص ١٣٤.

(٥) الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي، ص ٢٠٣ وما بعدها.

(٦) انظر ابن الجوزي، ج١٠ ص ٧٧، ص ١٩٣.

(٧) ن. م. ج٨ ص ١٢٠.

العراق»[١]. ولكنها كانت تفرض من جديد. ولما أعيد إلغاؤها سنة ٦٠٤هـ، وجد أن واردها السنوي كان ٢٠٠٠٠٠دينار[٢].

وكانت الدكاكين في العصر الفاطمي «ملك السلطان» في القاهرة، وتؤجر لمن يشغلها بأجرة تتراوح بين دينارين وعشرة دنانير[٣]. وكانت المكوس تفرض زمن الفاطميين على كل شيء من المصنوع والمبيع[٤]. ويذكر المقدسي أن الضرائب ثقيلة في مصر في أوائل عهد الفاطميين، خاصة بتنيس ودمياط وعلى ساحل النيل، وهذا يصدق بصورة خاصة على صناعة الأقمشة[٥].

ومن هذا يتضح أن سياسة الضرائب في المشرق ومصر متماثلة.

وكان الصناع بصورة عامة صنفين، فهناك من يشتغل بأجرة، مثل الصناع الذين يعملون في معامل الخلافة للنسيج أو في دار الضرب[٦]، وفي حوانيت صناعية تشتغل لحساب التجار كما هو الحال في عمل النسيج في تنيس[٧]. ومنهم من يشتغل لحسابه ويملك ما يلزم من مواد أولية وآلات تقتضيها الصنعة[٨]. وهؤلاء هم الصناع والأساتذة. وقد يشتغل مع الصانع عدد من المبتدئين. كما يكون مع الأستاذ عدد من الصناع[٩].

وقد حصل تمركز في العمل في عصر الازدهار الصناعي التجاري في القرن الرابع يتمثل ذلك في المعامل الكبيرة في بغداد مثلاً.

وهناك العمال الرقيق وعددهم كبير في الزراعة كما هو الحال في سباخ

---

(١) ابن الجوزي ج١٠ ص ١٩٤.
(٢) ابن الساعي ـ الجامع المختصر، ص ٢٢٨.
(٣) ناصر خسرو ـ سفر نامة، ص ٤٨.
(٤) آدم متز ـ الحضارة ج١ ص ٢٠٦ ـ ٧.
(٥) المقدسي ـ أحسن التقاسيم، ص ٢١٣.
(٦) انظر ناصر خسرو ـ سفرنامة ص ٤٠.
(٧) آدم متز ـ الحضارة الإسلامية. ج١ ص ٧٦.
(٨) ناصر خسرو ـ سفرنامة ص ٩٣.
(٩) Grohmann, Arabic Papyrii, IV p 74 - 5.

البصرة[١]. هذا إضافة إلى أعمالهم في البيوت أو الحوانيت، ويبدو أن عددهم قل نسبيًا في الصناعة[٢].

ومع أن المهن كانت عادة وراثية، إلا أن الأفراد مخيرون في المهنة التي يريدون اتباعها. ويعرف إخوان الصفا الصناع بأنهم «الذين يعملون بأبدانهم وأدواتهم»[٣]. وكان الصناع في المرتبة السفلى من السلم الاجتماعي[٤]. أما واردهم فلا يكفي إلا لضروريات المعيشة في الظروف الاعتيادية. وقد عبر عن ذلك المقدسي حين قال: «وأما الصنايع العملية، وهي المهن، فقد قيل قديمًا: الصناعة في الكف أمان من الفقر وأمان من الغنى. وذلك أن الصانع بيده لا يكاد كسبه يقصر عن إقامة ما لا بد منه، ولا يكاد كسبه يتسع لاقتناء ضيعة أو عقد نعمة»[٥]. ولعل الحريري أكثر واقعية في تقديره لوضع الصناع حين يقول: «وأما حرف أهل الصناعات فغير فاضلة عن الأقوات ولا نافقة في جميع الأوقات ومعظمها معصوب بشبيبة الحياة»[٦]. وهو بهذا يشير إلى صعوبة وضع الصناع معاشيًا، لصعوبة التوفير وضنك العيش أحيانًا، وإلى المستقبل العسير الذي ينتظرهم في الشيخوخة.

وليست لدينا إلا أمثلة قليلة مبعثرة عن الأجور، نوردها للتمثيل لا لإعطاء صورة مقبولة. ففي القرن الأول الهجري نجد أجرة النجار دينارًا ونصف دينار شهريًا، وأجرة بناء السفن دينارين شهريًا. وأجرة الصانع العادي ثلثي دينار شهريًا[٧]. وكانت أجرة عامل النسيج في مدينة تنيس حوالي سنة ٢٠٠هـ نصف درهم في اليوم[٨].

---

(١) الدوري ـ دراسات في العصور المتأخرة، ص ٧٦ ـ ٧٧.
(٢) الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي، ص ٦٢ ـ ٦٧.
(٣) رسائل إخوان الصفا، ج١ ص ٢١٧.
(٤) ابن الربيع ـ سلوك المالك، ص ٨٦. والمقدسي ـ الإشارة إلى محاسن التجارة، ص ٤٣، حيث يقول: «إذا ميز الناس دخل (الصانع) في أدون طبقاتهم».
(٥) المقدسي ـ الإشارة ص ٤٣.
(٦) مقامات الحريري، طبعة دي ساسي، ج٢ ص ٦٥٨.
(٧) I. Bell - Aphrodite papyrii XXXVIII.
(٨) آدم متز ـ الحضارة الإسلامية، ج١ ص ٧٦.

وكانت أجرة الزجاج النحوي في أواخر القرن الثالث، وهو فتى يشتغل بخرط الزجاج، تبلغ درهمًا ونصف درهم في اليوم[١]. وأجرة عامل في حانوت في أواخر القرن الرابع نصف درهم في اليوم مع طعامه وكسوته، ثم زيدت إلى درهم في اليوم[٢].

وكانت أجرة حارس ٣٩٧هـ ثلاثة أرطال خبز ونصف درهم في اليوم، أي حوالي درهم في اليوم[٣]. وبلغت أجرة بناء في مصر في القرن الثالث حوالي درهم ونصف درهم في اليوم مع طعام الغداء وهو نصف درهم، وأجرة العامل في البناء مع غدائه حوالي ثلاثة أرباع درهم في اليوم[٤]. وبلغت أجرة عامل في حقل سنة ٢٢٧هـ درهمين في الشهر[٥]، وكانت أجرة خادم مسجد سنة ٣٥٦هـ ثلاثة دنانير ونصف في السنة مع مسكن بلا أجرة[٦]. ولعله كان يحصل على طعامه من خيرات الآخرين. وواضح من هذا أن أجور الصناع الأجراء كانت واطئة. ونرجح أن الصناع أصحاب الحوانيت يربحون أكثر من ذلك بكثير، ولعل واردهم كان يتجاوز الثلاثمئة درهم في الشهر كمعدل[٧].

وهذه المعلومات لا تساعد على استنتاج شيء عن تدرج الأجور، ولكنها لا تشير إلى تبدل يذكر بين الفترات البعيدة.

٦ ـ لقد لاحظنا التطورات المهنية في الأصناف، وهي في جملتها تطورات سلمية هادئة، ولكن بعض التطور في وضع الأصناف وكيانها يعود إلى مؤثرات أخرى أدت إلى ظهور تيارات ثورية بين أهل الحرف، وذلك من أواخر القرن الثاني للهجرة، ومن الصعوبة بمكان أن نفهم حركة العمل دون التعرض لهذه المؤثرات.

لقد ظهرت طبقة تمتلك رؤوس أموال كبيرة وتستطيع إنشاء المعامل والمصانع

---

(١) التنوخي ـ نشوار المحاضرة، ج١ ص ١٣٤.
(٢) التنوخي ـ الفرج، ج٢ ص ١٥٥.
(٣) الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي، ص ٢٦١.
(٤) Grohmann - Arabic PaprriiII 74 - 5.
(٥) Ibid II p. 101.
(٦) Ibid II p. 114 - 5.
(٧) انظر مصارع العشاق، ص ١٥٩، وأبو يوسف الخراج، ص ٢٣ ـ ٢٤.

وتستند إلى ازدهار وسائل الصيرفة والائتمان، وحصل تركز في العمل على نطاق أوسع يتمثل في المعامل الكبيرة في المدن الهامة كالكوفة والبصرة وبغداد، وتجمع العمال من الأحرار والرقيق بإعداد كبيرة في بعض الجهات كسباخ البصرة[١]، مما أدى إلى شعور أقوى بالكيان وتماسك أوثق.

هذا وقد حصل ارتباك سياسي وسوء إدارة نتيجة تسلط الأتراك في القرن الثالث فأربك الحياة الاقتصادية وأضر بأهل الصنايع بصورة مباشرة، ورافق ذلك ارتفاع في الأسعار دون وجود ما يشعر بارتفاع مقابل في الأجور. وظهرت تيارات اجتماعية تدعو ـ باسم الدين ـ للإصلاح وتؤكد بصورة خاصة على تحسين الوضع المالي والاجتماعي كما فعل صاحب الزنج والقرامطة وإخوان الصفا[٢].

هذه العوامل أثرت على وضع «العامة» وبينهم أرباب الصنايع والمهن بصورة خاصة وأوجدت لديهم روح التذمر والتمرد وجعلتهم يساهمون في الحركات الاجتماعية بصورة فعالة، بل وكونت بينهم وجهة ثورية تتمثل بوضوح في حركات العيارين والشطار منذ القرن الثالث الهجري حتى سقوط بغداد.

وكانت العامة في المدن الكبيرة خليطًا من مختلف الشعوب والألوان والعقائد جاءوا للعمل والبحث عن الرزق. وتكثر مصادرنا، من القرنين الرابع والخامس للهجرة، من التندر بهم فتتحدث عن جهلهم واستعدادهم لاتباع كل ناعق، وعن سذاجتهم وميلهم للفوضى، وأهم من ذلك عن نظرتهم المادية للأمور وقياس كل شيء من العقائد بمقياس المصلحة المادية، وتؤكد على سهولة انجرافهم بالدعوات[٣].

بدأ العامة يلعبون دورًا مهمًا في بغداد في أواخر القرن الثاني للهجرة وحاولوا حفظ النظام خلال الفوضى التي سادت بغداد إثر مقتل الأمين سنة ٢٠١هـ[٤].

---

(١) الدوري ـ دراسات في العصور العباسية المتأخرة، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٢) الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي ص ٦٧ وما بعدها.

(٣) المسعودي ـ مروج، باريس، ج٥ ص ٧٥ ـ ٨٣، وص ٨٥، ٨٧. الغزالي ـ فضائح الباطنية، ص ٥٣. ابن الجوزي ـ مناقب بغداد، ص ٥١ ـ ٥٢. البغدادي ـ الفرق بين الفرق، ص ١٤١. ابن الجوزي ـ المنتظم، ج٥ ص ١٢٢ و١٧١.

(٤) الطبري (ليدن) ق٣ ص ١٠٠٩ ـ ١٠١٠. ابن الأثير ج٦ ص ١١٨ ـ ١١٩، وج٧ ص ١٣ ـ ١٤.

وظهرت فعاليات العيارين والشطار لأول مرة في حصار بغداد الأول (سنة ١٩٦ ـ ١٩٧هـ) كقوة تدافع عن المدينة[١]. ولسنا هنا بصدد بحث تأريخهم الطويل، ويكفي أن نذكر أنهم نشطوا في أدوار التخلخل السياسي وذلك في فترة الحصار الثاني لبغداد ٢٥٠هـ ومنذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري حتى سقوط بغداد بصورة تكاد تكون متصلة. والذي يعنينا هنا هو أن ننظر في اتجاهاتهم وتنظيمهم وصلتهم بالأصناف وأثرهم فيها.

لم يفهم المؤرخون حركة العيارين واتهموهم بأنهم «سفلة»، «غوغاء»، و«لصوص» و«أهل الزعارة» وأنهم نهابون[٢]. ولكننا نرى في وضعهم وفي استمرارهم ما يدل على أنهم يمثلون حركة اجتماعية ثوروية، ناتجة عن ظروف العامة (وفيهم أهل الصنايع والحرف) وأوضاعهم المعاشية الصعبة، وأنهم استفادوا من التخلخل السياسي لممارسة فعالياتهم علنًا في بعض الأوقات، وهذا يفسر أعدادهم الكبيرة حتى قدروا في الحصار الثاني لبغداد بخمسين ألف[٣].

ولذلك نجد حركتهم موجهة ضد الحكام والأغنياء والشرطة والوجهاء. ونستطيع تكوين فكرة عامة عن وضعهم مما جاء عنهم بصدد الحديث عن حصار بغداد الأول.

الواضح أنهم منذ بدايتهم كانوا من العامة، وبينهم بعض أهل الصنايع والمهن. يقول الطبري «حوادث ١٩٧هـ»: «وأطلت الغواة من العيارين وباعة الطرق»[٤].

وقال الشاعر في نفس الفترة:

الكـــرخ أســـواقـــه معطلـــة ... يستـــن عيـــارهـــا وعـــابـــرهـــا

خـــرجـــت الحـــرب بيـــن أســـواقهـــم ... أســـود غيـــل علـــت قســـاورهـــا

---

(١) انظر الطبري، المطبعة الحسينية ج١٠ ص ١٧٦ وص ١٨٧ ـ ١٨٣ وص ١٨٧ ـ ١٨٨. المسعودي، القاهرة ج٣ ص ٣١٥.

(٢) انظر مثلاً: الطبري، المطبعة الحسينية، ج١٠ ص ١٨٧ و١٨١. المسعودي ج٣ ص ٣١٥. ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص ٣٩٢. البيهقي ـ تتمة صوان الحكمة، ص ١٩. ابن الأثير، ج٨ ص ١٢. مصطفى جواد، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج٥، ص ٥٢ وما بعدها.

(٣) المسعودي، ج٣ ص ٣١٦.

(٤) الطبري، ج١٠، ص ١٨١.

ويذكر الطبري أنه أثناء حصار بغداد «ذلت الأجناد وتواكلت عن القتال إلا باعة الطرق والعراة وأهل السجون والأوباش والرعاع والطرارين وأهل السوق»[(١)].

وكان العيارون في مرتبة اجتماعية ومعاشية واطئة، فهذا أحدهم يخاطب جثة عيار:

يا قتيلاً بالقاع ملقًى على الشط هواه بطيّء الجبلين

ماالذي في يديك أنت إذا ما اصطلح الناس أنت بالخلتين

أوزير أم قائد بل بعيد أنت من ذين موضع الفرقدين[(٢)]

وهم أناس مغمورون ليس لهم نسب يذكر، كما وصفهم الشاعر:

خرجت هذه الحروب رجالاً لا لقحطان ولا لنزار[(٣)]

ورغم إعجاب البعض بشجاعتهم وجرأتهم نجد من يلمح إلى الناحية المادية في اتجاههم كما وصف أحدهم دور العيارين في الفتنة:

كان فيما مضى القتال قتالاً فهو اليوم يا علي تجارة[(٤)]

وهم في حالة الحرب يعبئون أنفسهم تعبئة عسكرية، فلكل عشرة عريف، ولكل عشرة عرفاء نقيب، ولكل عشرة نقباء قائد، ولكل عشرة قواد أمير[(٥)]. وفي نشاطهم الثوري في القرن الرابع وبعده نجد أن لهم عادة أمير أو قائد، وفي كل محلة متقدم[(٦)]. ولكن يبدو أن لهم تنظيمات داخلية أخرى. فإذا صرفنا النظر عن بزتهم الحربية التي تنسجم وإمكانياتهم المالية وتميزهم عن غيرهم وتنطبع بطابع السذاجة[(٧)]، فإن شعارهم الأساسي في اللباس هو الميازر في أوساطهم، ويلقبون أنفسهم بالفتيان.

---

(١) الطبري ج١٠ ص ١٧٦.

(٢) ن. م. ج١٠ ص ١٩٤.

(٣) ن. م. ج١٠ ص ١٨٣، المسعودي ج٣، ص ٣١٨.

(٤) الطبري، ج١٠، ص ١٨٨.

(٥) المسعودي، ج٣، ص ٣١٥.

(٦) المنتظم ج٧، ص ١٥١، وص ٧٤ ـ ٧٥. انظر: الطبري، (ليدن)، ق٣ ص ١٥٥٢.

(٧) وهي خوذ خوص ودرق من البواري المحشي بالحصى والرمل، والجلاجل في أعناقهم والصدف الأحمر والأصفر عليهم. المسعودي، ج٣ ص ٣١٥.

قال علي الأعمى:

ويقول الفتى إذا طعن الطعنة ... خذها من الفتى العيار[1]

بل إن أحد الشعراء يشير إليهم بالفتيان ويقول:

وقد رأيت الفتيان في عرصـ ... ـة المعركة معفورة مناخرها

كل فتى مناع حقيقته ... تشقى به في الوغى مساعرها[2]

وتؤكد أخبار العيارين والشطار، في دور نشاطهم، على فتوتهم[3]. ولهم مقاييس خلقية تتصل بهذه الفتوة منها الصدق والعفة واحترام المرأة ومساعدة الفقراء والضعفاء والتعاون والنجدة والكرم والصبر على الأذى وعلو الهمة[4]. فالبرجمي العيار «كان فيه فتوة.. لم يعرض لامرأة ولا إلى من يستسلم إليه»[5]، وشاع عنه «أنه لا يتعرض لامرأة ولا يمكن من أخذ شيء معها أو عليها»[6].

ويذكر عن ابن حمدون أنه «فيه فتوة وظرف.. لا يفتش امرأة ولا يسلبها»[7]. وترد إشارات أخرى إلى آداب هؤلاء الفتيان (في القرن الثالث) بعضها يشير إلى أدب خاص بهم في تناول الطعام[8]، وبعضها يحدد أدب الساقي[9]، وبعض الإشارات تخرج بهم عن الأدب[10]. ويشير الجاحظ إلى وجود قاض للفتيان، وعرف هؤلاء الفتيان

---

(١) المسعودي - ج٣، ص ٣١٨. الطبري ج١٠، ص ١٨٣.

(٢) الطبري، ج١٠ ص ١٧٩.

(٣) القشيري - الرسالة، ص ١٢١ - ١٢٢.

(٤) ابن الجوزي - الأذكياء، ص ١٩٦ - ١٩٨. ابن الجوزي - تلبيس إبليس، ص ٣٩٢. التوحيدي - المقابسات، ص ٩٦. القشيري - الرسالة ص ١١٣، المنتظم - ج٨، ص ٧٨.

(٥) ابن الأثير، ج٩، ص ١٦٤. حوادث ٤٢٥هـ.

(٦) ابن الجوزي - المنتظم ج٨ ص ٧٢.

(٧) التنوخي - الفرج بعد الشدة، ج٢، ص ١٨٠.

(٨) الجاحظ - البخلاء، ط دمشق، ص ١٠٥، وص ١١٨ وما بعدها.

(٩) تلخيص معجم الألقاب، ج٤، ص ٢٩٧ (م. ج).

(١٠) مثلاً سئل قاضي الفتيان عن اللواط، أهو نوع من الزنا؟ فاعترض، وقال: ذلك من أراجيف الزناة. التوحيدي - البصائر والذخائر، ط لجنة التأليف، ص ١٦٥.

بأنهم من الشطار[١].

وكانت حركة العيارين موجهة ضد السلطان وأصحاب الأموال فقد ركزوا هجومهم على التجار والبارزين وجبوا الأسواق بدل الحكومة[٢].

ومع أن الأسواق عامة تضررت بفوضاهم وأصابها الكثير من الحريق والدمار إضافة إلى من قتل بالسيف إلا أن هدفهم الأساسي كان التجار لا أهل الصنايع. وكانوا يرأفون بالضعفاء من التجار فيذكر عن ابن حمدون «إنه إذا قطع لم يعرض لأصحاب البضائع القليلة التي تكون دون الألف، وإذا أخذ ممن حاله ضعيفة قاسمه عليه فترك شطر ماله في يديه»[٣]. وكانت نظرتهم إلى التجار تتلخص في أن هؤلاء لم يدفعوا زكاة أموالهم وأن العيارين فقراء يستحقون ذلك ولذا فإن أخذ مال التجار مباح لهم «لأن عين المال مستهلكة بالزكاة وهم ـ العيارون ـ مستحقون للزكاة شاء أرباب المال أم كرهوا»[٤].

ومما يؤكد الجانب الاجتماعي في حركتهم أننا نجد علويين وعباسيين في صفوفهم بعد الغزو البويهي الذي أفقر أهل البلاد وهبط بهؤلاء إلى وهدة اجتماعية خطيرة[٥].

وللعيارين كما يبدو تنظيمات سرية كانت ممهدة لتنظيمات الفتوة والأصناف فيما بعد، إذ يورد التنوخي خبرًا عن منظمة للعيارين الفتيان تعود للقرن الثالث الهجري، ويبين أنهم لهم ناد خاص يجتمعون فيه ولهم لباس يتميزون به فهم يتزرون بالمئزر ويتشحون بالإزار، ومراسيمهم لدخول المنظمة تشمل شرب كأس من النبيذ، والشد (شد المئزر)، وهم يجتمعون في النادي للمذاكرة ولتناول الطعام والشراب، وبين

---

(١) الجاحظ ـ البخلاء، ص ١٠٥.

(٢) ابن الجوزي ـ المنتظم، ج٧ ص ١٥١ ص ٢٢٠، ج٨ ص ٢١ ـ ٢٢، ص ٤٤، ص ٥٤ ـ ٥٥، ص ٧٢، ص ٧٥، ص ٧٩، ص ٨٧. ابن الأثير ج٩ ص ١٠٥.

(٣) التنوخي ـ الفرج بعد الشدة، ج٢ ص ١٠٨.

(٤) ن. م. ج٢ ص ١٠٦.

(٥) ابن الجوزي ـ المنتظم، ج٧ ص ٢٢٠.

أعضاء المنظمة أناس حرفيون[١].

وهنا نبين أن مفهوم الفتوة حتى القرن الثاني للهجرة لم يتصل بحركة ما، وإن الفتوة كانت مجموعة مقاييس خلقية وأدبية تطورت بتطور المجتمع[٢]، ومع وجود إشارات إلى مجموعة من فتيان اللهو فلا يمكن اعتبارهم يمثلون حركة اجتماعية للفتوة، فهم من المترفين المثرين وكل ما يهمهم اللذة والشراب والغناء[٣].

ثم تبلورت الفتوة في تيارين: فتوة العيارين والشطار وهي فتوة عملية عنيفة، وفتوة العارفين أو الصوفية[٤]، وبينما صار شعار العيارين السراويل[٥]، كان شعار الصوفية المرقعة[٦]. وقد أشار ابن الجوزي إلى اتجاهي الفتوة المذكورين وندد بفتوة العيارين فقال: «ومن هذه الفن تلبيسه على العيارين في أخذ أموال الناس فإنهم يسمون بالفتيان ويقولون الفتى لا يزني ولا يكذب ويحفظ الحرم ولا يهتك ستر امرأة، ومع هذا لا يتحاشون من أخذ أموال الناس ويسمون طريقتهم الفتوة. . ويجعلون لباس السراويل للداخل في مذهبهم كإلباس الصوفية للمريد المرقعة»[٧].

وتوسعت فتوة العيارين، وكثرت فئاتها وأحزابها، وأشار ابن الأثير إلى ذلك في

---

(١) التنوخي ـ الفرج بعد الشدة، ج٢ ص ١١٢ ـ ١١٤. ابن الجوزي ـ الأذكياء، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) يقول السلمي: «وكل حال من الأحوال ووقت من الأوقات يطالبك بنوع من الفتوة فلا يخلو حال من الأحوال عن الفتوة» كتاب الفتوة، خط ٩٩ب، وانظر مجموعة الإشارات لمفهوم الفتوة في مقدمة مصطفى جواد لفتوة ابن المعمار ص ٥ ـ ٩. والبيان والتبيين، ج١ ص ٥، ج٢ ص ٣٥٠، ٣٥٢. الزمخشري ـ أساس البلاغة، ج٢ ص ١٨٤ ـ ١٨٥. الجاحظ ـ المحاسن والأضداد، ط فلوتن، ص ١٨٥. البيروني ـ الجماهر ص ١٠ ـ ١٢، وص ٢١، ومقال بشر بن فارس عن الفتوة في ملحق دائرة المعارف الإسلامية، ص ٧٩ ـ ٨٠. ومرآة المروات، خط، ٨٠أ و٨٥أ.

(٣) الأغاني، ط الساسي، ج٢ ص ٣٤٥ ـ ٣٤٨، الجاحظ ـ المحاسن، ص ١٨٥، وص ١٩٥، وشرح مقامات الحريري للشريشي، القاهرة، ج٢ ص ٨٥.

(٤) مرآة المروات، خط، ٢٨ب، ٢٩أ.

(٥) انظر ابن الأثير في حديثه عن ابن بكران العيار في حوادث ٥٣٢هـ، ج١١ ص ٢٦.

(٦) يقول السلمي: «قيل لأبي عبدالله السجزي لم لا تلبس المرقعة؟ فقال: من النفاق أن تلبس لباس الفتيان ولا تدخل في حمل أثقال الفتوة»، كتاب الفتوة، خط، ص ٨٢ب.

(٧) ابن الجوزي ـ تلبيس إبليس، ص ٣٩٢.

حوادث سنة ٣٦١هـ حين حصلت فتنة ببغداد بسبب استنفار العامة للغزو «فتولد بينهم من أصناف البنوية والفتيان، السنة والشيعة، والعيارين فنهبت الأموال»[١].

ويوضح الخرتبرتي الوضع في حديثه عن تنظيم الناصر لدين الله للفتوة ويقول: «وبعد فإن أحزاب الفتوة كانوا تايهين وعن الحق زايغين. . ، تأولوا للفتنة والابتداع، . . غلبت عليهم الشقاوة وتحكمت في بواطنهم الضلالة»، وهو بهذا يعكس النقد الموجه إلى تصرفاتهم وأوضاعهم ليبرز دور الناصر في توحيدهم وفي وضع أسس أمتن لحركتهم.

وبقيت مراسيم الفتيان أساس تنظيمات فتوة الناصر، إذ أن السراويل بقي شعار الفتوة، وبقي الشد رمز الدخول في الفتوة. ويبدو أن العيارين تخلوا عن النبيذ في القرن الرابع أو قبله، وحل محله الماء بالملح[٢]، واستمر هذا محتوى كأس الفتوة. ويعطينا الخرتبرتي وصفًا لحفلة الشد زمن الناصر فيبين أن الفتيان يجتمعون ويلقي النقيب «خطبة الفتوة» يتبعها بسبع آيات قرآنية فيها تحريم الزنا، وعدم قتل النفس إلا بالحق، واحترام مال اليتيم والوفاء بالعهد والوفاء بالكيل وترك الكبرياء وتأكيد التوحيد. ويأخذ بعد ذلك الماء ويقلب فيه الملح ويقف الطالب على الجانب الأيسر، ويقول النقيب: «اعلموا أيها السادة الحاضرون أن هذا الطالب الراغب قد قصدكم في شدة الفتوة. . ويتوسل إليكم بالله العظيم أن تسأل (لعله: تسألوا) الشيخ فلانًا أو المقدم فلانًا أن يقبله أخًا ورفيقًا، ثم يشد النقيب نيابة عن المطلوب». وبعد الشد ينقله النقيب من الجانب الأيسر إلى الجانب الأيمن ويسقيه الشربة وتسمى «شربة المعاهدة»[٣].

وتبدو لنا الصلة واضحة في الهيكل بين هذه المراسيم وبين ما أورده التنوخي، كما أننا نلاحظ أثر الجانب الحرفي في الحفلة في التأكيد على الوفاء بالكيل.

هذا وقد أورد ابن الجوزي في حوادث ٤٧٣هـ ما يبين وجود «الرئيس» و«المتقدم» أو «المقدم» و«التلاميذ» أو «المنتسبين الجدد»[٤]، مما يوازي المراتب التي

---

(١) ابن الأثير، ج٨ ص ٢٢٠.
(٢) التوحيدي ـ المقابسات، ص ٧٤.
(٣) الخرتبري ـ الفتوة، ص ٦١أ.
(٤) ابن الجوزي ـ المنتظم، ج٨ ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

ذكرها الخرتبرتي. ومن ناحية ثانية أرى في الدرجات «نقيب» و«شيخ» و«مقدم» والمنتسب الجديد ما يقابل «الرئيس» و«الاستاذ» و«الصانع» ثم المبتدىء لدى أهل الصنايع.

ولما كانت حركة العيارين والفتيان حركة شعبية تضم بين صفوفها الكثير من أهل الصنايع، فإن من المنتظر أن تتبادل التأثير مع تنظيمات الأصناف. فهناك توازي في درجات الصنف والنقابة كما مر. بل إننا نجد لفظ «مقدم الصناع» يستعمل أحيانًا بدل الأستاذ في الحرفة[1]. ولعل استعمال لفظة «الشيخ» لرئيس الصنف أخذ عن حركة الفتوة وحل محله كلمة «رئيس». ويبدو أن من آثار هذه الصلة فكرة الشد لدى أهل الصناعة وانتساب كل صنف إلى أحد الصحابة أو الأنبياء باعتباره حامي الصناعة وشيخها الروحي الأول[2]، وكذلك ظهور الطابع العسكري في بعض الأصناف خاصة على الحدود كما في الأناضول[3]. وبعد هذا فإن حركة العيارين كانت من أسباب تماسك الأصناف دفاعًا عن مصالحها ضد الفوضى ودفاعًا عن أسواقها[4].

ولم تقتصر المؤثرات في الأصناف على حركة العيارين، بل تأثروا بالتيارات العامة الأخرى، فقد تأثروا بالاتجاهات المذهبية في العصر البويهي بقوة ووقعت بينهم معارك بسبب ذلك.

ومن المنتظر أن يتعرض الصناع لدعوة الاسماعيلية وما تمثله من اتجاهات اجتماعية. وأول إشارة صريحة ترد إلى ذلك تعود للنصف الثاني من القرن الخامس الهجري. فقد ذكر ابن الجوزي تحت سنة ٤٧٣هـ صلة بعض الفتيان بالفاطميين ودعوتهم لهم، وكان رأسهم ببغداد ابن الرسولي الخباز الذي «صنف في معنى الفتوة وفضائلها وقانونها»، وجعل عبد القادر الهاشمي البزاز «المتقدم» على من يدخل في الفتوة «وأن يكونوا تلامذته»، وله ممثلون في بلاد أخرى، واتخذ الفتوة سبيلاً إلى

---

(١) ابن الفوطي ـ الحوادث ص ٥٤.

(٢) انظر مجلة المجمع العلمي العراقي، ج٥ ص ٧٨ وما بعدها.

(٣) انظر: م. جودت ـ الأخية الفتيان، المقدمة والفصل الأول.

(٤) انظر مثلاً ابن الجوزي ـ المنتظم، ج٨، ص ٧٨ ـ ٧٩، وص ٥٩ ـ ٦٠، وانظر ص ٨٣ حيث يتبين تحديهم للشعائر العامة.

دعوات ومجتمعات لخدمة قضيته وكان يتصل بممثل للفاطميين في المدينة ندب نفسه «لرآسة الفتيان» وكان المرجع الأول لهم. واتخذ من جامع براثا المهجور مركزًا للاجتماعات. وقد شكى البعض وضعهم إلى «الديوان» وقالوا: إن هؤلاء القوم يدعون لصاحب مصر ويجعلون ذكر الفتوة عنوانًا لجمع الكلمة على هذا الباطل، مما أدى إلى ضربهم[١].

وأورد سبط ابن الجوزي ما يتمم هذه المعلومات، ومنه نعرف بوجود سلسلة ترجع نسب الفتوة لآدم ويدخل ضمنها موسى وعيسى، وهذا معناه أن سلسلة الانتساب بشكل ما كانت معروفة في تنظيمات الفتوة آنئذ، ونلاحظ أن بين أنصار ابن الرسولي الخباز عددًا كبيرًا من الأشراف والأعيان وزعماء البلدان وهذا يسبق ما فعله الناصر لدين الله[٢].

وقد يتبادر إلى الذهن أن دعاة الاسماعيلية أدخلوا هذا النوع من السلسلة ولكننا نجد ما يسبقها عند الصوفية. فقد ذكر السلمي (ت ٣٦٦هـ) سلسلة مفصلة للفتوة تبدأ بآدم وتنتهي بالرسول ثم بعلي بن أبي طالب وهي أوفى من سلسلة ابن الخباز[٣].

ويبدو أن الصوفية يستندون في الأساس إلى بعض الآيات القرآنية في هذا الربط[٤]، والسلمي من أعلام الصوفية وما أورده لا صلة له بالإسماعيلية. ولدينا ما يشير إلى وجود صلة واضحة لحركة العيارين بالصوفية، واحتمال تأثرها بها[٥]، والراجح أن سلسلة النسب لدى الفتوة تأثرت بها.

وعلى كل فإن الموضوع يتطلب دراسة أوسع، وكل ما نقوله أن الحركة

---

(١) المنتظم، ج٨ ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٢) مرآة الزمان، ورقة ٧٤ من نسخة المكتبة الوطنية بباريس رقم ١٥٠٦ نقلاً عن مصطفى جواد في مقدمته لفتوة ابن المعمار، ص ٣٩.

(٣) الفتوة للسلمي، ٩٩أ، وهم آدم، هابيل، شيت، إدريس، نوح، عاد، هود، صالح، إبراهيم الخليل، لوط، إسحاق، يعقوب، أيوب، يوسف الصديق، ذو الكفل، موسى، هارون، داود، سليمان، يونس، زكريا، يحيى، عيسى، محمد ﷺ، علي ابن أبي طالب.

(٤) كتاب الفتوة تأليف آخي أحمد المحب بن شيخ محمد بن ميكائيل الأردبيلي ورقة ٧٨ خط.

(٥) انظر القشيري ـ الرسالة، باب الفتوة.

الإسماعيلية حاولت أن تستفيد من الصناع والفلاحين في حركتها ولكن أثرها في تنظيمات الأصناف غير واضح.

٧ ـ مما مر يتبين أن تنظيمات أهل الصنايع والحرف سارت ببطء وتدرج ضمن الظروف العامة المحيطة بها، فقد بدأت بالتجمع في أسواق ومحلات خاصة لكل صنف نتيجة الشعور بالمشاركة، وجعلت تحت إشراف العامل على السوق. ويبدو أن هذا التجمع طبيعي وأنه موروث في المجتمع. وظهر أثر ذلك بوضوح في تخطيط المدن الجديدة منذ النصف الثاني للقرن الأول الهجري وفي تعيين محلات خاصة للأسواق وانفراد كل صنف بسوقه، مما ييسر الإشراف الحكومي ويحقق للأصناف تجمعها وحماية مصالحها. وكان الإشراف لحماية المستهلكين بالدرجة الأولى.

ثم تطور المجتمع في العصر العباسي نحو العناية بالتجارة والصناعة ونمت المدن وتوسعت العامة فيها مما أدى إلى تركيز الإشراف تحت يد المحتسب وأعوانه، وإلى شعور الأصناف بأهمية جديدة، وبان فيها التدرج الحرفي من مبتدئ إلى صانع إلى أستاذ وإلى تعيين رئيس للصنف.

وجاءت الفوضى التركية في القرن الثالث فأربكت الحياة العامة وأضرت بالأصناف، وارتفعت الأسعار مما ولد تذمرًا لدى الأصناف وشعورًا أقوى بالتماسك لحماية مصالحها. وتوسعت الصناعة والتجارة بازدهار المؤسسات الصيرفية وحصول تجمع في العمل، وقامت حركة العيارين والشطار التي اتخذت من مبادىء الفتوة مثلها الأخلاقية واتجهت وجهة ثورية وبدأت بشعائر ومراسيم في اللباس والشد مما أعطى مثلاً جديدًا لأهل الحرف في التنظيم. وربما كان للدعوة الإسماعيلية أثرها في نشاط حركة العمل.

ولم تكن حركة العيارين إلا الجانب الثوري من نشاط العامة وأهل الصنايع، وجاءت حركة الفتوة العسكرية ـ كما نظمها الناصر ـ تهذيبًا لها.

ولعل فتوة العيارين تأثرت بالصوفية، وخاصة في سلسلة النسب. والملحوظ أن التدرج في الفتوة ـ قبل إصلاحها ـ يوازي التدرج لدى أهل الحرف مما يؤكد القاعدة المشتركة وهي حركة العمل.

وكان من المنتظر أن تتخذ بعض الأصناف صفة عسكرية وخاصة بعد تنظيمات

الناصر، وأن تندمج في منظمات الفتوة وذلك في المواطن التي حرمت من وجود سلطة سياسية عليا كما هو الحال على الحدود.

وقد استمر جمهور أهل الصنايع على تنظيمهم الحرفي الصرف مستفيدين من خبرتهم ومن الضعف السياسي، فبرز كيان الأصناف الاجتماعي، وصار لها صوت مسموع في الحياة العامة، وأصبح لشيخ الحرفة أو رئيسها أهمية كما حصل اعتراف بكيانها المتميز من قبل السلطات. ويبدو أن بعضها اتخذ شعارًا خاصًا مأخوذًا من الحرفة، كالسفينة للملاحين، والرحى للطحانين والبئر للحياك والتنور للخبازين.

وحاولت الأصناف إعلاء شأنها فربط كل صنف حرفته بأحد الأنبياء أو الصحابة أو الصالحين وجعلت الوصول إلى سوية معينة في الإنتاج أساسًا للارتقاء إلى درجة صانع أو أستاذ. واتخذت دورًا في تعيين الأسعار خاصة وأن الحكومة كانت لا تتدخل عادة في السعر.

وقد تداخلت عوامل عديدة في نشأة الأصناف، منها رابطة المشاركة وضرورة الإشراف الحكومي، ونمو الحياة المدنية، وتطور الصناعة والتجارة والمؤسسات الصيرفية، والارتباك السياسي الذي أوجب عليها الاهتمام بحماية نفسها، والنظرة الإسلامية التي زادت قوة بمرور الأيام فصبغت كافة نواحي الحياة والمجتمع وأكدت أهمية المبادئ الخلقية، ولذا يتعذر علينا ربط هذه الأصناف بتنظيمات الحرف قبل الإسلام إلا في موضوع المشاركة في المهنة وربما في وجود العامل على السوق.

وكان هذا التطور متماثلاً في أرجاء العالم الإسلامي ولا نستطيع التمييز بين الفاطميين أو العباسيين، ومع أن الدعوة الإسماعيلية ثورية في تأكيدها على تحسين وضع الصناع والفلاحين إلا أن الفاطميين في السلطة غيرهم في الدعوة ولا نحس بثورة اجتماعية خاصة في مصر في زمنهم عكس القرامطة الذين كانوا ثوريين حتى في السلطة كما هو الحال في جنوب العراق والبحرين، والإشارة الوحيدة التي تردنا إلى مساعدة للصناع كانت لدى قرامطة البحرين.

ولم يكن الصناع محترمين اجتماعيًا، لأن الصنايع كانت في البدء بين أهل الذمة والموالي، ولأنهم يتهمون بالجهل، وبقيت هذه النظرة تلاحقهم. ومع أن كتب الحسبة

تجعل همها منع الغش والتدليس والتطفيف في الكيل وحفظ الآداب العامة، وبصورة عامة حماية المستهلك، ومع أنها لم تطلب خدمات خاصة من الصناع، إلا أن كثرة الشروط التي نراها في كتب الحسبة تفسح المجال للتدخل في شؤونها الحرفية.

ويبدو أن رابطة المهنة، ووجود الكثيرين من أهل الذمة في الأصناف، ولدت تسامحًا وتعاونًا بين أعضائها في الصنف الواحد بصرف النظر عن الفوارق الدينية وخاصة في الأوقات التي تتعرض فيها مصالحها للخطر.

مما مر نلاحظ إطار الأصناف ونطاقها وقد حافظت عليه إلى الفترة الحديثة.

* * *

نظام الضرائب في خراسان في صدر الإسلام[1]

١ ـ بحث المستشرقون، وفي طليعتهم فلهوزن، نظام الضرائب في خراسان، وقد توصل فلهوزن إلى أنه لم تكن في خراسان إلا ضريبة واحدة، تسمى جزية أو خراجًا، وأنها كانت تؤخذ على رؤوس الأفراد نتيجة اتفاقيات الصلح التي حددت أتاوات ثابتة على كل منطقة، حتى جاء نصر بن سيار فميز بين الضريبتين وأعفى المسلمين من الجزية وفرض الخراج على الأراضي عامة[2].

وكانت دراسة فلهوزن أساسًا لغيره حتى جاء دينيت فتوصل إلى أن خراسان كلها كانت عهداً يؤدي أهل كل منطقة أتاوة محدودة ولم تكن أرضهم أرض خراج. غير أنه من وجهة نظر الفرد بقي نظام الضرائب كما كان في العصر الساساني، إذ كان الفرد يؤدي ضريبة أرض وضريبة تجارية وضريبة رأس، أي أن الضرائب بقيت كالسابق لأن جمعها كان بيد الأمراء والرؤساء المحليين يجمعونها بالطريقة التي يرونها ويحتفظون لأنفسهم بما يشاؤون، ولا يعطون للعرب إلا المبالغ المتفق عليها[3]. وهذا يعني أن نصرًا لم يبتدع، بل أعاد التنظيم وأعاد تحديد المسؤولية في نظام قائم[4].

وقد استندت دراسة فلهوزن ودراسة دينيت إلى كثير من التأويل، وهما على قيمتهما الكبيرة يتركان ثغرات واضحة.

ولنبدأ بفرضيات تاريخية أولية. منها أن العرب استندوا إلى نظم الضرائب السابقة ولم يحدثوا فيها تغييرات أساسية. وثانيها أن الطبري لم يستعمل المصطلحات، كالجزية أو الخراج، اعتباطًا وإنما استعملها حسب مدلولاتها الإدارية في المنطقة. وهذه نقطة خطيرة إذا تذكرنا أنها أساس تفسير فلهوزن والنقطة الرئيسية في مناقشة دينيت.

---

(١) مجلة المجمع العلمي العراقي، مجلد ١١، ١٩٦٤م.

(٢) تاريخ الدولة العربية، تأليف فلهوزن، تعريب أبو ريدة، ص ٢٨٤، ص ٤٥٣ ـ ٧.

(٣) دينيت ـ الجزية في الإسلام، ص ١٨٥ ـ ١٩٠.

(٤) نفس المرجع ص ١٩٤.

٢ ـ إن الإدارة المالية في خراسان في صدر الإسلام ليست واضحة كما ينتظر، لقلة المعلومات من جهة ولطبيعة الإدارة من جهة ثانية. فقد عقد أمراء المقاطعات والمدن الإيرانية، بين «عظيم» و«مرزبان» و«صاحب»، اتفاقيات مع العرب الفاتحين تعهدوا بموجبها أن يدفعوا ضريبة سنوية مشتركة، تسمى مرة جزية[١] ومرة وظيفة[٢] ومرة خراجًا[٣] ومرة أتاوة[٤].

ويبدو لأول وهلة أن الاتفاقيات لا توضح نوع الضرائب التي تأتي منها هذه الضريبة المشتركة، وخاصة وأن جلها لا يحوي إلا إشارات عابرة.

ولأجل أن نفهم نظام الضرائب يلزمنا مبدئيًا توضيح مدلول كلمتي «الجزية» و«الخراج» في هذه الفترة.

لقد وردت كلمة «الجزية» و«الجزاء» في الطبري في عدد من الاتفاقيات الأولى لتعني ضريبة الرأس كما هو الحال في الاتفاقيات مع أهل أرمينية، وشهربزار والري[٥] وقومس[٦] وأذربيجان[٧].

ويتضح هذا المعنى بجلاء في نصوص من الصلح مع أهل جرجان وشهربزار وأرمينية حيث يعفى من الجزية كل من يقاتل مع المسلمين. جاء في صلح جرجان «على أن عليكم من الجزاء في كل سنة على قدر طاقتكم على كل حالم ومن استعنا به منكم فله جزاؤه»[٨]. وورد في الصلح مع شهربزار وأرمينية «أن ينفروا لكل غارة.. على أن توضع الجزاء عمن أجابه إلى ذلك الحشر، والحشر عوض عن جزائهم»[٩].

ويبدو الأمر أكثر تعقيدًا في استعمال كلمة خراج. يقول الطبري في حديثه عن

---

(١) البلاذري - فتوح البلدان ص ٥٧٠، ص ٢٥٤، ج٥ ص ٨١ـ٢.
(٢) البلاذري ٥٦٩.
(٣) نفس المصدر ٥٧١.
(٤) نفس المصدر ص ٥٨٦.
(٥) الطبري، ج٤ ص ٢٥٣.
(٦) ن. م. ج٤ ص ٢٥٤.
(٧) ن. م. ج٤ ص ٢٥٦.
(٨) ن. م. ج٤ ص ٢٥٤.
(٩) ن. م. ج٤ ص ٢٥٣.

الصلح مع جرجان: «أخذ الخراج من سائر أهلها وكتب بينه وبينهم كتابًا»[1]. ثم يورد نص الاتفاق ومنه «على أن يؤدوا الجزية على قدر طاقتهم ليس على صبي ولا امرأة ولا زَمِن ولا متعبد متخل ليس في يديه من الدنيا شيء.. ومن حشر منهم في سنة وضع عنه جزاء تلك السنة»[2]. ومن هذا نرى أنه استعمل تعبير (خراج) ليعني به الجزية المشتركة التي فرضت على أهل جرجان.

ولما تقدم مرزبان مرو الروذ بطلب الصلح من المسلمين عرض على الأحنف «على أن أؤدي لكم خراجًا ستين ألف درهم.. ولا تأخذوا من أهل بيتي شيئًا من الخراج». فوافق الأحنف وقال: «على أن تؤدي عن أكرتك وفلاحيك والأرضين ستين ألف درهم إليّ. ولا خراج عليك ولا على أحد من أهل بيتك من ذوي الأرحام»[3].

ومن هذا نرى أنه فرض على مرو (خراج) ستين ألف درهم يدفعها المرزبان عن «أكرته وفلاحيه والأرضين». وقد يعني تعبير (الأرضين) الضريبة على الأرض أو على سكان منطقة مرو. وقد أشار البلاذري إلى المبلغ المصالح عليه مرة[4]، ودل على أنه الجزية المشتركة في مكان آخر[5] إذ يقول: «قالوا: وقدم ماهويه مرزبان مرو على علي ابن أبي طالب في خلافته وهو بالكوفة، فكتب إلى الدهاقين والأساورة والدهشلارية أن يؤدوا إليه الجزية».

وترد كلمة خراج في أماكن أخرى بمعنى الجزية المشتركة في الاتفاقيات المعقودة مع مناطق خراسان. فقد جاء في الاتفاق مع مرزبان هراة وبوشنج وباذ عيس ما يلي: «وصالحه ـ أي ابن عامر ـ عن هراة سهلها وجبلها على أن يؤدي من الجزية ما صالحه عليه وأن يقسم ذلك على الأرضين عدلاً بينهم فمن منع ما عليه فلا عهد له ولا ذمة..» ثم يقول البلاذري: «ويقال: صالحه مرزبان.. على ألف ألف درهم». وهذا يشعر بأن الوظيفة المفروضة هي جزية مشتركة، وأن تعبير «الأرضين» يعني

---

(١) الطبري ج٤ ص ٢٥٤.
(٢) ن. م. ج٤ ص ٢٥٦.
(٣) ن. م. ج٥ ص ٨١ ـ ٨٢.
(٤) البلاذري ص ٤٠٦.
(٥) ن. م. ص ٤٠٨.

سكان الأرياف[١].

ونجد تأييد ذلك في استعمالات تالية لكلمتي «خراج» و«جزية» ففي الحديث عن تدابير عمر بن عبدالعزيز يقول البلاذري: «ووضع عمر الخراج عمن أسلم بخراسان»[٢]. ولكن الطبري يقول: «وكتب عمر إلى الجراح ـ عامله على خراسان ـ: وانظر من صلى قبلك إلى القبلة فضع عنه الجزية»، فسارع الناس إلى الإسلام[٣]. وهنا نرى البلاذري يستعمل كلمة خراج بمفهوم الاتفاقيات أي الجزية المشتركة.

ويمكننا أن نجد تأييد ما ذكرنا من الوقائع. لقد أورد البلاذري مقدار الخراج الذي فرض في الاتفاقيات على مناطق خراسان، وحين نتبين مجموع ما فرض على الطبسين (باب خراسان) ونسا وأبيورد ومرو الروذ ونيسابور وطوس وهراة وبلخ ومرو الشاهجان، نجد أنه يبلغ حوالي سبعة ملايين درهم[٤]. وهذا مبلغ ضئيل بالنسبة لمجموع وارد خراسان، ففي جريدة الرشيد كان هذا الوارد يبلغ ٢٨ مليون درهم وألف نقرة فضة و٤٠٠٠ برذون وألف رأس من الرقيق و٧٠٠٠ ثوب وثلاثمائة رطل إهليلج[٥]. ومن الواضح أن هذا الواردكان بعد تخفيض ضريبة الخراج وبعد نقص وارد الجزية بانتشار الإسلام مما يدل على أن مفهوم الخراج أو الوظائف كما جاء في الاتفاقيات الأولى هو الجزية المشتركة.

وبهذا المفهوم لكلمة الخراج، أي بمعنى الجزية المشتركة، تتضح نصوص الطبري عن الفترة الأموية في خراسان. فحين يقول الطبري: «فإنما خراج خراسان على رؤوس الرجال»[٦] نفهم أنه الجزية المشتركة تجبى من الأفراد على رؤوسهم.

ولننظر الآن إلى وضع الضرائب في خراسان.

٣ ـ عقدت اتفاقيات الصلح مع الرؤساء المحليين من مرازبة ودهاقين وكلف

---

(١) البلاذري ص ٥٧٠.

(٢) ن. م. ص ٤٢٦.

(٣) الطبري ج٨ ص ١٣٤، انظر اليعقوبي ج٢ ص ٤٥.

(٤) البلاذري ص ٤٠٤ ـ ٤١١.

(٥) الجهشياري ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

(٦) الطبري ج٨ ص ١٩٦.

هؤلاء بجباية الوظايف منذ البدء[١] وهي مبالغ محددة ثابتة. وقد استمر الدهاقين على الجباية في غالب الأحيان طيلة الفترة الأموية[٢]. ويبدو أن بعض الدهاقين حصلوا على إعفاءات لأنفسهم ولأهل بيتهم من الجزية المشتركة منذ البدء (كما فعل مرزبان مرو)[٣] كما أنهم كانوا يراعوان مصالحهم عند توزيع الجزية المشتركة. وهذا الوضع يعني أن انتشار الإسلام يقلل موارد الجزية المشتركة ويعقد مسؤولية الدهاقين في الجباية ويتعارض مع مصالحهم المادية. لذلك نجدهم يشككون في دخول الناس في الإسلام ويصورونه (نفورًا من الجزية) وتهربًا منها[٤]، ويهددون بانكسار (الخراج) ويلحون في فرض الجزية على من أسلم. لذا كانت الشكاوى تتكرر من الدهاقين[٥].

وهنا يجدر بنا أن نتذكر أن الضرائب في خراسان لم تكن قاصرة على الجزية المشتركة، فهناك منذ العصر الساساني ضرائب على الأرض وأخرى على الصناعات والحرف وضرائب على التجارة وذلك غير الآيين والهدايا. ونحن نعرف أن الإدارة العربية اتبعت النظام المالي المحلي[٦]. ومع أننا لا نجد عرضًا صريحًا للتقاليد الساسانية في الضرائب إلا أننا نجد إشارات تشعر بوجودها. فالطبري يذكر هدايا أهل بلخ إلى ابن عم الأحنف، في نص له دلالته. قال الطبري: «ثم انصرف ـ الأحنف ـ إلى بلخ وقد قبض ابن عمه ما صالحهم عليه، وكان وافق وهو يجبيهم المهرجان، فأهدوا إليه هدايا من آنية الذهب والفضة ودنانير ودراهم ومتاع وثياب. فقال ابن عم الأحنف: هذا ما صالحناكم عليه؟ قالوا: لا، ولكن هذا شيء نصنعه في هذا اليوم بمن ولينا ونستعطفه به. قال: وما هذا اليوم؟ قالوا: المهرجان. قال: ما أدري ما هذا وإني لأكره أن أرده ولعله من حقي، ولكن أقبضه وأعزله حتى أنظر». ثم استشار الأحنف في

---

(١) البلاذري ص ٤٠٨.

(٢) الطبري ج٨ ص ١٩٦.

(٣) ن. م. ج٥ ص ٨١ ـ ٨٢.

(٤) الطبري ج٨ ص ١٣١، وج٩ ص ١٩٦.

(٥) انظر موقف (تغشادة) من انتشار الإسلام في منطقة بخارا واتهام المسلمين بأنهم منافقون يثيرون الفتنة. فان فلوتن ـ السيادة العربية، ص ٥٣ ـ ٤.

(٦) Christensen - Iran p. 526.

ذلك، فرجع الأحنف إلى ابن عامر، فقال هذا: اقبضه يا أبا بحر فهو لك. قال: لا حاجة لي فيه، فأمر ابن عامر أحد رجاله أن يقبضه»[١]. وهناك إشارات أخرى إلى أخذ الهدايا، مثل الهدايا النفيسة التي قدمت ألى أسد بن عبدالله سنة ١٢٠هـ[٢]. وهناك إشارات تدل على وجود ضرائب على الأراضي وعلى أن الإدارة الأموية كانت تشرف عليها، وأنها استعانت بالعمال العرب أحيانًا. ذكر الطبري أن سعيد خدينه لما قدم خراسان (١٠١ ـ ١٠٣هـ) دعا قومًا من الدهاقين فاستشارهم فيمن يوجه إلى الكور، فأشاروا إليه بقوم من العرب فولاهم، فشكوا إليه. فقال للناس يومًا: «إني قدمت البلد وليس لي علم بأهله فاستشرت فأشاروا علي بقوم فسألت عنهم فحمدوا فوليتهم. فأحرج عليكم لما أخبرتموني عن عمالي. فقال عبد الرحمن بن عبد الله القشيري: فإنك شاورت المشركين، فأشاروا عليك بمن لا يخالفهم وبأشباههم، فهذا علمنا فيهم»[٣]. وهذا النص يدل على وجود عمال من العرب جنب الدهاقين، وعلى أنهم يكلفون بالجباية في الكور. وهذه جباية لا يمكن أن تتعلق بالجزية المشتركة التي هي مسؤولية الدهاقين.

ولدينا ما يدل على أن الإدارة الأموية حاولت أن تعتمد في الجباية أحيانًا على عمال يختارهم أهل المنطقة. يقول الطبري: «وكان عمر بن هبيرة (١٠٦هـ) قال لمسلم بن سعيد حين ولاه خراسان: وعليك بعمال العذر. فقال: وما عمال العذر؟ قال: مر أهل كل بلد أن يختاروا لأنفسهم فإذا اختاروا رجلاً فوله، فإن كان خيرًا كان لك وإن كان شرًا كان لهم دونك وكنت معذورًا»[٤]. وهذه وإن كانت محاولة لتجنب الشكوى إلا أنها تشير إلى جباية الأرض وإلى أن مسؤوليتها لم تكن بيد الدهاقين.

وتجابهنا أحيانًا شكاوى تبين مسؤولية العرب عن أموال الجباية. فقد أخذ مسلم ابن سعيد جماعة من أشراف العرب بخراسان بتهمة احتجاز أموال بيت المال، فحذره البعض من ذلك قائلين: «إن فعلت هذا بهؤلاء لم يكن لك بخراسان قرار لأن هؤلاء

---

(١) الطبري، ج٥ ص ٨٣.
(٢) ن. م. ج٨ ص ٢٤٧.
(٣) ن. م. ج٨ ص ١٦١ ـ ١٦٢.
(٤) ن. م. ج٨ ص ١٨٦.

الذين تريد أخذهم بهذه الأموال أعيان البلد قرفوا بالباطل». ثم قيل للأمير: «والذين قرفوا بهذا المال وجوه أهل خراسان وأهل الولايات والكلف العظام في المغازي، وقبلنا قوم قدموا علينا من كل فج عميق فجاؤوا على الحمرات فولوا الولايات فاقتطعوا الأموال فهي عندهم موفرة جمة»(١). وهذا يشعر بوضوح بوجود عمال من العرب مسؤولين عن الجباية. وبعد هذا فإن ما أورده الطبري عن تدابير نصر بن سيار يؤيد وجود ضريبة على الأرض غير الجزية المشتركة أو الوظيفة (أو الخراج بهذا المعنى)، قبل زمنه. يقول الطبري: «ثم صنف (نصر) الخراج حتى وضعه مواضعه، ثم وظف الوظيفة التي جرى عليها الصلح»(٢). وواضح أن «الخراج» هنا يعني ضريبة الأرض، وأن «الوظيفة» تعني الجزية المشتركة أو «الخراج» في الاتفاقيات.

ونلاحظ هنا أول استعمال للخراج بمفهومه الذي استقر عليه في الاصطلاح أي: ضريبة الأرض.

٤ ـ نخلص من كل هذا إلى أن تنظيم الضرائب في خراسان تضمن مبدئيًا الجزية المشتركة التي فرضت على مقاطعات خراسان بعقود الصلح وأنها سميت «خراجًا» و«وظيفة» و«أتاوة»، وأن أمراء المقاطعات من دهاقين وعظماء كلفوا بجبايتها. وكانت هذه الجزية توزع على الرؤوس. وبالإضافة إلى ذلك بقيت الضرائب الأخرى التي كانت زمن الساسانيين، مثل ضريبة الأرض وضرائب الصناعات، والآيين. وكانت مسؤولية هذه الضرائب على العرب سواء تولاها عمال منهم أو استعانوا بالسكان المحليين. ومع أن هذه الضرائب كانت مهمة من حيث الوارد إلا أننا لا نسمع شكوى تذكر عنها، وكل ما نسمعه يتعلق بالجزية المشتركة (الخراج بمفهوم الاتفاقيات)، لأن مجموع ما يؤخذ على المنطقة كان محدودًا لا يتغير بانتشار الإسلام، ولأن الدهاقين تلاعبوا بطرق الجباية ليحفظوا امتيازاتهم وفوائدهم ولئلا يتعرضوا للخسارة المادية.

ويمكننا أن نتفهم التطورات من النصوص القليلة لدينا. ففي عهد معاوية «ضاعف عامله على أهل مرو الخراج»(٣)، أي: زاد في الوظيفة التي حددها الصلح،

---

(١) الطبري ج٨ ص ١٣٧.

(٢) ن. م. ج٩ ص ١٩٦.

(٣) المقدسي ـ البدء والتاريخ، ج٦ ص ١.

ويذكر عن الأشرس أمير خراسان زمن هشام بن عبد الملك أنه «زاد في وظائف خراسان واستخف بالدهاقين»[1]. وواضح هنا أن استخفافه بالدهاقين دليل على فرض مسؤوليات ثقيلة عليهم لأن جباية هذا «الخراج» أو الجزية المشتركة كانت مسؤوليتهم. وهذان هما المثلان الوحيدان عن زيادة الوظائف.

ويبدو أن تلاعب الدهاقين بجباية الجزية المشتركة كان في فرض الجزية على الداخلين في الإسلام بحجة الخوف من نقص المبالغ التي حددتها اتفاقيات الصلح. وهذا ولد شكوى مستمرة من سوء تصرف الدهاقين. وأول صيحة نسمعها كانت زمن عمر بن عبد العزيز حين جاء وفد من أهل خراسان وكان بينهم مولى، فلما سأله عمر عن الوضع قال: «يا أمير المؤمنين، عشرون ألفًا من الموالي يغزون بلا عطاء ولا رزق، ومثلهم قد أسلموا من أهل الذمة يؤخذون بالخراج (أي الجزية)». وقد حاول عمر بن عبد العزيز معالجة هذا الوضع فكتب إلى الجراح عامله على خراسان «انظر من صلى قبلك إلى القبلة فضع عنه الجزية» ودعا إلى الرفق في الجباية، كما أكد المساواة في العطاء. ولما تلكأ الجراح عزله[2].

ثم نرى محاولة أخرى في ولاية أشرس بن عبد الله السلمى زمن هشام سنة ١١٠هـ. أراد الأشرس لأسباب سياسية وعسكرية نشر الإسلام فيما وراء النهر ووعد بإعفاء من يسلم من الجزية. وهذا هو نص الطبري: «ذكر أن أشرس قال في عمله بخراسان: إبغوني رجلاً له ورع وفضل أوجهه إلى ما وراء النهر فيدعوهم إلى الإسلام. فأشاروا عليه بأبي الصيداء صالح بن طريف مولى بني ضبة. فقال أبو الصيداء: أخرج على شريطة أن من أسلم لم يؤخذ منه الجزية، فإن خراج خراسان على رؤوس الرجال. قال أشرس: نعم. قال أبو الصيداء لأصحابه: فإني أخرج، فإن لم يف العمال اعنتموني عليهم. قالوا: نعم. فشخص إلى سمرقند وعليها الحسن بن أبي العمرطة الكندي على حربها وخراجها. فدعا أبو الصيداء أهل سمرقند ومن حولها إلى الإسلام على أن ترفع عنهم الجزية. فسارع الناس، فكتب غوزك (الأمير المحلي) إلى أشرس: «أن الخراج

(١) الطبري، ج٨ ص ١٩٨.
(٢) ن. م. ج٨ ص ١٣٤. اليعقوبي - التاريخ ج٣ ص ٤٠.

قد انكسر». فكتب أشرس إلى أبي العمرطة: إن في الخراج قوة للمسلمين وقد بلغني أن أهل السغد وأشباههم لم يسلموا رغبة وإنما دخلوا في الإسلام تعوذًا من الجزية، فانظر من اختتن وأقام الفرائض وحسن إسلامه وقرأ سورة من القرآن فارفع عنه خراجه. ثم عزل أشرس بن أبي العمرطة عن الخراج وصيره إلى هاني بن هاني وضم إليه الأشحيذ. فقال ابن أبي العمرطة لأبي الصيداء: لست من الخراج الآن في شيء فدونك هانئًا والأشحيذ. فقام أبو الصيداء يمنعهم من أخذ الجزية ممن أسلم. فكتب هانىء: إن الناس قد أسلموا وبنوا المساجد. فجاء دهاقين بخارى إلى أشرس فقالوا: ممن تأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عربًا. فكتب أشرس إلى هانىء وإلى العمال: خذوا الخراج ممن كنتم تأخذونه منه، فأعادوا الجزية على من أسلم». وقامت ثورة عامة في السغد[١].

وهنا نرى أن بلاد ما وراء النهر كانت تدفع الخراج أو الجزية المشتركة، وإن دخول الإسلام لم يكن يؤدي بالضرورة إلى إعفاء الشخص من جزية رأسه (أو نصيبه من هذا الخراج)، وإن العمال كان لهم إشراف عام على الجباية. وجاء أشرس فوعد بإعفاء من يسلم من (خراجه) أو جزيته، فدخل الكثيرون في الإسلام. وواضح أن كلمة (خراج) في النص جاءت بمعنيين متوازيين، فهي بالنسبة للفرد جزية رأسه، وهي بالنسبة للمنطقة الجزية المشتركة أو الوظيفة. وكان انتشار الإسلام يعني نقص عدد المساهمين في دفع الوظيفة، ولذا رعب الدهاقين من انتشار الإسلام لأنهم يتحملون مسؤولية تقديم كمية الخراج (الجزية المشتركة) دون نقص، وعبروا عن معارضتهم بقولهم لأشرس: «ممن تأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عربًا (أي مسلمين)». وكانت النتيجة أن طلب أخذ الجزية ممن كانت فرض عليهم.

هذا ولا بد أن نبين أن أسباب موقف أشرس تعود لحد ما إلى شكه في الدوافع لدخول الإسلام، كما أن موقف الأمراء المحليين مثل غوزك في مقاومة المشروع يعود إلى طموحهم وأملهم في الانفصال كما أشار بارتولد وجب[٢].

---

(١) الطبري، ج٨ ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٢) Gibb - The Arab Conquests in Central Asia p. 69. W. Barthold, in W. Radoff - die Act - Turkischen der Mongolen vol II p. 24 - 5.
دينيت ـ الجزية في الإسلام، ص ١٩ ـ ٢١.

وقد استمرت الثورة هذه إلى أن جاء نصر بن سيار، فقام بتوضيح نظام الضرائب وبإصلاحه في خراسان. وقد أورد الطبري ذلك وألقى ضوءًا جديدًا على نظام الضرائب كله. روى المدائني أن نصرًا خطب في مرو فقال: «إلا أن بهرامسيس كان مانح المجوس يمنحهم ويدفع عنهم ويحمل أثقالهم على المسلمين. إلا أن أشبداد بن جريجور كان مانح النصارى. إلا أن عقيبة اليهودي كان مانح اليهود يفعل ذلك. إلا أنه لا يقبل مني إلا توفي الخراج على ما كتب ورفع. وقد استعملت عليكم منصور بن عمر ابن أبي الخرقاء وامرته بالعدل عليكم، فأيما رجل من المسلمين كان يؤخذ منه جزية من رأسه أو ثقل عليه في خراجه وخفف مثل ذلك عن المشركين فليرفع ذلك إلى منصور بن عمر يحوله عن المسلم إلى المشرك. قال فما كانت الجمعة الثانية حتى أتاه ثلاثون ألف مسلم كانوا يؤدون الجزية عن رؤوسهم، وثمانون ألف رجل من المشركين قد ألغيت عنهم جزيتهم فحول ذلك عليهم وألقاه عن المسلمين. ثم صنف الخراج حتى وضعه مواضعه. ثم وظف الوظيفة التي جرى عليها الصلح، فكانت مرو يؤخذ منها مئة ألف سوى الخراج أيام بني أمية»[١].

تبدو في النص أمور، فهو يشير إلى تلاعب بعض أهل الذمة المكلفين بالجباية. فلو جاز لنا أن نفترض أن بهرامسيس من الدهاقين، وهذا فرض لا أكثر، فإن اشبداد وعقيبة لا يمكن أن يكونا إلا ممثلين للمسيحيين واليهود في منطقة مرو. ويبدو أن هؤلاء الثلاثة مثلًا، أخذو الجزية من المسلمين وأعفوا منها بعض المشركين من أعوانهم وأنصارهم بل إنهم ثقلوا على المسلمين في جزيتهم وخففوا من ذلك عن المشركين في حصتهم من الجزية المشتركة.

وهنا يبدو لي أن عبارة «أو ثقل عليه في خراجه وخفف مثل ذلك عن المشركين فليرجع ذلك إلى منصور بن عمر (ممثل الأمير) يحوله عن المسلم إلى المشترك» لا يمكن أن تعني ضريبة الأرض، كما افترض دينيت، لأن وارد الأرض لم يكن محددًا برقم ثابت كالجزية المشتركة، ولا بد وأنه يعني الزيادة في الجزية المفروضة على المسلمين وتخفيف جزية المشركين[٢].

---

(١) الطبري، ج٨ ص ٢٦٨.

(٢) انظر: دينيت ـ الجزية في الإسلام، ص ١٩٤.

ونرى أن نصرًا أوضح أن مقدار الخراج أو الوظيفة محدد من قبل وإن هذا يلزم استيفاءه على ما كتب من قبل، أي على ما هو عليه من قبل، وإن نصيب مرو كان مئة ألف. ونرى أن ضريبة الأرض غير داخلة في هذه الوظيفة أو المبلغ المحدد، بل هي فوق ذلك، وإن هذه الضريبة كانت تفرض طيلة الفترة الأموية.

ومن كل هذا نخلص إلى أن نصر بن سيار قام بإصلاح تنظيمي عادل، بأن أعفى المسلمين من الجزية وأعاد فرضها على المشركين الذين أعفاهم الدهاقين أو الجباة من أهل الذمة لأسباب اجتماعية أو سياسية، كما أنه نظم ضريبة الأرض بأن صنفها وفرضها بشكل عادل على أصحاب الأراضي.

وفي الختام، نود أن نوضح أننا لا نسمع بشكاوى إلا من تصرف الدهاقين في فرض الجزية، وإن هذه كانت محدودة. ولذا فلا نرى أساسًا لفرضية فان فلوتن أو غيره في أن الدعوة العباسية نجحت نتيجة ثقل الضرائب بل كان لنجاحها أسباب أهم وأخطر.

***

نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية[1]

تناول بعض الباحثين ـ مثل بيكر وبولياك ولامبتون وكلود كاهين ـ موضوع الإقطاع، ولكنه لا يزال بحاجة إلى دراسات أوسع.

ويهمنا أن نلاحظ ابتداء بعض النقاط. فدراسة فترة ما أو قطر من الأقطار لا تكفي للوصول إلى نتائج عامة، وخاصة حين لا تقترن الدراسة ببحث الأصول.

واتخاذ الإقطاع الأوربي في العصر الوسيط أساسًا لتحديد الإقطاع الإسلامي قد يفضي إلى الارتباك، ذلك أن الحياة المدنية والتجارة ازدهرت في فترات مع وجود الإقطاع.

ومن طرف آخر، فإن كتب التاريخ تختلف عن كتب الفقه في معالجة الإقطاع، فبينما تتحدث الأولى عن الأوضاع العملية، فإن كتب الفقه تهمها الفكرة، وهي لذلك تورد بعض الوقائع ولكنها ترفض البعض الآخر أو تفسره، ومع ذلك ففيها دلالات مهمة.

ثم إن لفظة «الإقطاع» اكتسبت مدلولات مختلفة عبر فترات التاريخ الإسلامي. ولم تكن مفاهيم الإقطاع هذه تعبيرًا عن فترات متتالية دائمًا بل كانت متعاصرة أحيانًا.

يقول المقريزي عن مصر: «وقد كان خلفاء بني أمية وخلفاء بني العباس يقطعون الأراضي من أرض مصر للنفر من خواصهم، لا كما هو الحال اليوم، بل يكون مال خراج مصر يصرف منه أعطية الجند وسائر الكلف ويحمل ما يفضل إلى بيت المال، وما أقطع من الأراضي فإنه بيد من أقطعه. وأما منذ كانت أيام السلطان صلاح الدين بن يوسف إلى يومنا هذا فإن أراضي مصر كلها صارت تقطع للسلطان وأمرائه وأجناده»[2]. وهكذا يلخص التحول في الإقطاع بتعميمه على الجند بدل العطاء، ويفرضه على مختلف أنواع الأراضي، بما فيها أرض الخراج والملكيات الخاصة، مما أدى إلى بدع

---

(١) مجلة المجتمع العلمي العراقي ـ المجلد العشرون ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.

(٢) المقريزي ـ الخطط (بولاق) ج١ ص ٩٧.

أخرى كربط الفلاح بالأرض وإلزامه بفروض جديدة[١].

وقد حاول بعض الباحثين تفسير هذا التحول في الإقطاع من مفهومه الإسلامي الأول إلى الإقطاع العسكري، وظهرت وجهتان ـ الأولى (لوكجارد وبيجولفسكايا) وترى الجذور في الأنظمة المحلية قبل الإسلام، والثانية (بولياك، لامبتون، كاهين) وترى أن ضعف الخلافة وقلة المال وازدياد سلطة الجند وشغبهم أدت إلى هذا التحول.

والذي أراه هو أن «الإقطاع» اكتسب بمرور الزمن مفاهيم متعددة، من منح أرض بملكية دائمة أو مدى الحياة أو لفترة محدودة، إلى منح وارد الأرض بدل العطاء، وبعد أن كان الإقطاع من الصوافي والأرض الموات ومن ضياع الخلافة، اتسع إلى الأراضي الخراجية. ولئن أعطيت إقطاعات بدل الرواتب، في حالات محدودة في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع للهجرة، فإن تحولاً خطيرًا حصل في العراق بعد التغلب البويهي وذلك يمنح الجند إقطاعات بدل العطاء، كما شمل الإقطاع أنواع الأراضي كافة. وهذا هو الإقطاع العسكري الذي اتخذ اتجاهات متعددة، من كونه محدودًا بزمن أو بخدمة، إلى أن صار وراثيًا، ثم تطور لدى السلاجقة إلى إقطاع مقابل تهيئة المقطع لعدد من الجند، مع التمتع بسلطات محلية واسعة. ولم يكن ما فعله البويهيون استمرارًا لتطور سابق، بل كان تعبيرًا عن مفهوم جديد ووجهة جديدة، وكان بداية خط من التحول انتهى بأن يعم الإقطاع العسكري ويبقى النظام السائد من أواسط آسيا إلى مصر.

ومع ذلك فإن فهم هذا التحول يوجب تتبع التطورات العامة وظهور الملكيات الكبيرة، ثم الظروف التي أدت إلى ظهور الإقطاع العسكري وانتشاره. ومن المناسب أن نلقي نظرة على الجذور السابقة للإسلام ثم نرى ما حصل في المجتمع الإسلامي.

يرى لوكجاردLokkogaard بذرة الإقطاع في نظرة أهالي الواحات، الذين تحكمهم عوائل أرستقراطية (أوليجاركية) إلى الأرض، ثم نمو هذه البذرة في إطار دولة ثيوقراطية بتأثير النظام الهليني المعروف بـ Locatio أو ضمان جباية الضرائب من جهة، والنظرة الإيرانية لأراضي الرعية باعتبارها في الأساس ملك الدولة (أو الملك) من جهة

---

(١) ن. م. ج١ ص ٨٥ ـ ٦، وإغاثة الأمة ط٢ ص ٤٥ ـ ٧.

أخرى. وهو يرى ذلك في «الضمان» و«الإلجاء» في الإدارة العباسية من جهة، وفي الإقطاع العسكري على الحدود (الثغور) من جهة أخرى. وهذا يعني ـ برأيه ـ أن التوسع في الإقطاع العسكري فيما بعد، لا يدل على تحول في طبيعة الإقطاع، بل يشير إلى ازدياد أهمية الجند ودورهم، وبالتالي نقل الامتياز الذي يتمثل في الإقطاع إليهم[١].

أما بيجولفسكايا Pigulevskaia، فإنها في دراستها للإقطاع زمن الفرثيين والساسانيين لاحظت أن ظهوره (في القرنين الثالث والرابع للميلاد) «يتميز بنمو المدن وتكاثرها وهي ظاهرة تلازم مقتضيات الإقطاع الشرقي»[٢]. وتشير بعدئذ إلى الإقطاع الإسلامي لتقول: «إن ظهور الإقطاع زمن الخلافة يعود بلا شك إلى حقيقة وجود نماذج إقطاعية لملكية الأرض قبل الإسلام، وإلى أن استغلال الزراع كان إقطاعيًا آنئذ»[٣].

لنلق الآن نظرة على الأوضاع قبل الإسلام.

لقد رافق قيام الساسانيين ظهور طبقة جديدة من النبلاء هم «الأزادهان». وحصل هؤلاء على إقطاعات من الملك لقاء الخدمة العسكرية، وحظوا بتأييده ضد النبلاء القدماء من أشراف القبائل، وصارت القرى أساس إقطاعيات الأزادهان وامتيازاتهم وهبطت بالتدريج إلى حالة من العبودية. وساعدت الحركة المزدكية في القرن السادس للميلاد على إضعاف النبلاء القدماء، حتى إذا ما قضي على هذه الحركة، صار التفوق للنبلاء الجدد. وكانت لهؤلاء ضياع وقرى، وأصبحت لهم حقوق السيادة على الفلاحين، حتى إن جباية الضرائب صارت بيد النبلاء الصغار (الدهاقين). وكان الازادهان يجهزون كتائب من الفرسان، ولكن جمهرة المقاتلين معهم كانت من بين الفلاحين. وهبط وضع الفلاحين إلى حالة عبودية؛ دون أية حماية، وكان عليهم أن يتبعوا سادتهم إلى الحرب مشاة[٤]. وجاء الفتح العربي ليدمر هذه الأجهزة العسكرية،

---

(١) انظر: Lokkegaand - Islamic Taxation in the Classical Period, esp. p. 135 - 6

(٢) N. Pigulevskaia - Lesvilles de L'etat Iranien, Paris 1963 p. 135 - 6 soN.

(٣) Ibid p. 157.

(٤) انظر: A. Christensen - L'Iran Sous Les Sassanides p. 86 off. Pigulevskaia op. cit p. 155 off.

بينما بقي الدهاقين في الغالب يتولون جباية الضرائب.

وفي الإمبراطورية البيزنطية، كان للنبلاء إقطاعيات واسعة ولهم امتيازات، إضافة إلى سلطة واسعة اتخذوها لأنفسهم. وحصلت محاولات منذ القرن الرابع للميلاد لإعطاء الأراضي للمجتمعات القروية، ولجعلها مسؤولة بصورة مشتركة عن الضرائب، ولكن هذا لم يوقف النبلاء. ففي القرن الرابع حصل النبلاء على حق الحماية Autopragia، وذلك يعني عدم دخول الجباة أراضيهم، ودفعهم للضرائب بصورة مباشرة، وهذا الامتياز مع ظلم الجباة وعسفهم، جعل الملاكين الصغار وأهل القرى يضعون أراضيهم تحت حماية النبلاء، ليتحولوا إلى مزارعين أو فلاحين يرتبطون بالأرض. ولم تفد تشريعات القرن الرابع ثم القرنين الخامس والسادس للميلاد ضد الحماية - أو الاحتماء بالنبلاء - في إيقاف هذا الاتجاه. يضاف إلى ذلك أن الضياع الإمبراطورية كادت تنتهي في القرنين السادس والسابع للميلاد عن طريق الإيجار أو الشراء من قبل النبلاء أو الإقطاع إليهم. ومن جهة أخرى، فإن التجارة والحياة المدنية ازدهرت جنب هذا الإقطاع. وكان النبلاء والسادة الإقطاعيون يعيشون في المدن، بينما كانت أراضيهم موزعة في جهات مختلفة[١].

وجاء العرب فألغوا الامتيازات وعهدوا إلى العمال بشؤون الضرائب. وغابت الحماية فترة من الزمن لتظهر من جديد في أواسط العصر الأموي بصورة «الإلجاء». ولكن نظرة إلى المجتمع العربي تشير إلى أن الإقطاع أدى إلى ظهور أرستقراطية ملاكة قبل ذلك، وأن الإلجاء كاد يقتصر على الأمراء من البيت المالك.

أما في المجتمعات العربية قبل الإسلام، فيكفي أن نشير إلى حالتين: ظهرت في اليمن ملكيات كبيرة من الضياع والأراضي. فالعوائل الشريفة(وهي كبيرة الحجم عادة) كانت لديها ملكيات إقطاعية أو شبه إقطاعية، وهي تستخدم الفلاحين الأحرار أو العبيد في أراضيها. ومع أن الأراضي كانت تقطع لقبائل أو لعشائر، فإن المنح كان باسم رؤسائها وشيوخها. وكانت لهؤلاء مسؤوليات إدارية تزيد في سلطتهم. ويؤلف عامة

---

(١) انظر A. Ch. Johnson and C. West - Byzantine Egypt, Economic Studies pp. 20, 28 - 29, 48. I. Bell - Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest pp. 119 - 126.

الفلاحين الـ «الشعبَ» وكانوا في حماية الأشراف، أو «ذمة» لهم. ويشكل الأشراف الملاكون (أوليجاركية) إقطاعية تحكم مع الملك[١].

ويمكننا أن نفترض أن الإسلام ألغى مبدئيًا الامتيازات أو الضمانات لهؤلاء الأشراف الإقطاعيين، ولكن الملكيات الكبيرة استمرت كما يظهر. وهذه ناحية جديرة بالدراسة لنعرف أثرها في التطورات التالية.

وفي الجزيرة العربية، كانت هناك أراض واسعة لدى القبائل، هي مراعيها، وتعتبر أراضي مشتركة لها، ولا يجوز التجاوز عليها (حمى). ولكن هذا حدده مبدأ إشاعة الماء والكلأ والنار في الإسلام. يضاف إلى ذلك أن حروب الردة قلصت الإحماء لحد كبير، وكان الاتجاه في الإسلام نحو قبول الحمى لأغراض الدولة فقط[٢].

وكان للتوسع العربي أثره في البلاد الجديدة. فكانت السياسة ترك الفلاحين والزراع على الأرض. وهناك إشارات قليلة وخاصة في العراق، تدل على أن فكرة اعتبار الأرض غنيمة كانت مألوفة، وربما وزعت بعض الأراضي بهذا المفهوم. ولكن اعتبارات عملية، وتوجيه الأمة للجهاد، منعت الأخذ بهذه الفكرة، فاعتبرت الأراضي ملك الأمة وتركت بيد أصحابها لقاء دفع الضرائب وخاصة الخراج، وقبلت القبائل بهذا التوجيه، ولكنها كان لديها مفهومها الخاص وهو أن وارد الأرض يوزع على المقاتلة في كل مصر، ولم يتخلوا عن هذه النظرة، فكان لذلك أثره على نظرتهم للأرض والدولة[٣].

ومن ناحية ثانية، اعتبرت أراضي الأسر الحاكمة وأراضي النبلاء الذين قتلوا أو هربوا أثناء الفتوح، وبعض الأراضي العامة صوافي لبيت المال، للخليفة أن ينسب استغلالها أو أن يقطع منها[٤]. وهناك الأرض الموات، أو التي تغمرها المياه (كما في

---

(١) انظر: - I. Ryckmans - L'Institution monarchique en Arabie Meridionale p. 178 - 182

(٢) انظر البلاذري ـ أنساب الأشراف، ج٥ ص ٣٨.

(٣) ن. م. ص ٤٠.

(٤) الطبري س ١، ٢٠٥٥، ٢٤٦١، ٢٣٧٠ ـ ١. البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٢٧٢ ـ ٣. الأموال لأبي عبيد، ٧٣٨ ـ ٧٤٤.

البطيحة) وهذه يمكن استغلالها بإذن من السلطة منذ أواسط القرن الأول الهجري على الأقل[١]. وكان منح الأراضي من الصوافي أو الموات أساس نشوء الملكيات الكبيرة خلال القرنين الأولين للهجرة على الأقل.

وكانت الهجرة إلى المدينة، ثم إلى الأمصار أساسًا في عضوية الأمة في صدر الإسلام. وقد شجع الخلفاء الأولون القبائل على الهجرة إلى المدن الجديدة والمراكز الأخرى للالتحاق بالقوات المقاتلة وجعلوا ذلك شرطًا للعطاء[٢]. وأعطيت للقبائل أراضي ليستقروا عليها، وروعي في ذلك توفر مراعي لماشيتهم دائمة أو مؤقتة، ولكن لم يؤخذ بفكرة الحمى في هذه الأحوال[٣]. وأسكنت بعض القبائل في المدن الساحلية (روابط) وأقطعت الأراضي لضمان تموينها واستقرارها[٤]. ولم تختلف هذه الإقطاعات في الأساس عن إقطاعات القبائل في جهات أخرى مثل ديار ربيعة وديار مضر[٥].

وتشير مصادرنا إلى أن أهل المدن (خاصة قريش) كانوا في طليعة من سعى إلى امتلاك الأراضي، وسرعان ما تبعهم أشراف القبائل في ذلك. وكان المصدر الأول إقطاع الأرض من قبل الخلفاء. وقد منحت إقطاعات من قبل الخلفاء الراشدين، ولعل الخليفة الثالث عثمان بن عفان توسع في ذلك أكثر من غيره. ومع أن الإقطاعات الممنوحة كانت متواضعة إلا أن بعضها كان قرية أو ضيعة كبيرة[٦]. وإذا لاحظنا توسيع البعض لملكياته بالشراء أدركنا ظهور بعض الملاكين الكبار مثل طلحة والزبير، مما ولد بعض التذمر لدى القبائل[٧].

---

(١) يقول البلاذري عن زياد بن أبيه: «كان يقطع الرجل القطيعة ويدعه سنتين فإن عمرها وإلا أخذها منه». فتوح البلدان ص ٥٠٥ ـ ٦، وانظر: قدامة ـ مخطوطة الخراج، ص ٤ / ب.

(٢) انظر ابن عساكر ج١ ص ١٧٥. الشيباني ـ شرح السير الكبير، ج١ ص ٩٤ ـ ٥. الطبري س ١ ص ٢٤١٤.

(٣) البلاذري ـ فتوح، ص ٣٢٨، ٢٤٣.

(٤) البلاذري ـ فتوح، ص ١٧٥، ٢٠١، ٢٠٢، ٣٧٨، ٤٨٢.

(٥) ن. م. ص ٢٤٥، ٣٤٨.

(٦) أبو عبيد ـ الأموال ص ٢٧٨. البلاذري ـ فتوح، ص ٣٨٤، ٤٨٠، ٤٨٩ ـ ٤٩٠. الطبري س ١، ٢٣٧٦.

(٧) انظر صالح العلي ـ ملكيات الأراضي في الحجاز في القرن الأول الهجري، مجلة العرب، =

وفي العصر الأموي حصل توسع كبير في منح الإقطاعات. بدأ ذلك في أيام معاوية، حتى إذا كان عهد عبد الملك بن مروان كانت أرض الصوافي في الشام قد أقطعت كلها لقريش ولأشراف القبائل[1]. وبعدئذ وبنتيجة الضغط، سمح بشراء الأرض الخراجية، بدأ ذلك في زمن الوليد بن عبد الملك واستمر إلى نهاية الدولة الأموية باستثناء فترة عمر بن عبد العزيز القصيرة[2].

وكان إقطاع الأرض الموات لإحيائها مصدرًا مهمًا للملكية وخاصة في السواد حيث تراوحت الإقطاعات بين (٦٠) جريبًا و(٨٠٠٠) جريب[3]. وهكذا ظهرت في منطقتي الكوفة والبصرة إقطاعيات واسعة وملكيات كبيرة قبل نهاية القرن الأول الهجري. وصار حفر الأنهار لري الإقطاعات في سواد البصرة ظاهرة مألوفة[4]. واستخدم الملاكون الرقيق في مزارعهم وجيء بأعداد وافرة منهم من شرق إفريقيا لاستخدامهم على الأرض كما يتبين من ثورة الزنج في أيام الحجاج[5].

وكان بعض الأمراء من أكبر ملاكي عصرهم، مثل مسلمة بن عبد الملك الذي استولى على أراضي واسعة في البطيحة مقابل إنفاق ثلاثة ملايين درهم لإصلاح البثوق في السواد، وحفر لضياعه نهير السيبين لريها[6]. وأقطع سليمان بن عبد الملك يزيد بن المهلب إقطاعًا واسعًا شمل عددًا من الضياع والأنهار[7]. ويمثل خالد القسري أوج هذا الاتجاه فكان التقدير المعتدل لوارد ضياعه في السواد عشرة ملايين درهم[8].

ولم يتوقف الاندفاع لامتلاك الأرض عند الحصول على إقطاعات أو بالشراء، بل

= س ٣، ١٩٦٩، ص ٩٦١ وبعدها. وكذا الطبري س٢، ص ١٩٥٢ ـ ٤. ابن الزبير ـ الذخائر، ٢٠٤ ـ ٥.

(١) ابن عساكر ج٣ ص ١٨٤.
(٢) ن. م. ص ١٨٤ ـ ٥.
(٣) انظر البلاذري ـ فتوح، ص ٥٠١، ٥٠٣، ٥٠٥، ٥٠٦. والجريب يعادل ١٥٩٢ متر مربع.
(٤) ن. م. ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤.
(٥) البلاذري ـ أنساب، ق٢ ص ٦ب ـ ٧أ.
(٦) البلاذري ـ فتوح (ط. المنجد) ٢٤٤.
(٧) ن. م. ص ٥١٧.
(٨) أنساب الأشراف، ق٢، ١٤٨ب ـ ١٤٩ب.

لجأ البعض إلى أساليب أخرى من التجاوز على أراضي الآخرين أو على الصوافي والأرض الموات. فمثلاً كان إقطاع آل أبي بكرة ١٠٠ جريب، ولكن مساحته بلغت ١٠٠٠ جريب بنهاية العصر الأموي[١]. واستولى ملاكو الكوفة على مساحات واسعة من أرض الصوافي إثر ثورة ابن الأشعث بعد أن أحرقوا ديوان الكوفة عمدًا[٢].

ولدينا إشارات إلى الإلجاء من أواسط العصر الأموي، فكان مصدرًا آخر لتكوين الملكيات الكبيرة. وقد أخذت به بعض القرى طلبًا للحماية أو للتعزز بجاه أمير، كماحصل في أذربيجان وأرمينية وفي السواد. وفعل الملاكون والزراع ذلك أحيانًا للتخلص من عسف الجباة أو للتهرب من بعض الضرائب. وكان الزراع يلجؤون أراضيهم عادة إلى أمير متنفذ، ولنا في مسلمة بن عبد الملك ومروان بن محمد مثلين لحيازة ضياع وقرى عن هذا الطريق. وبصورة عامة كانت ملكية الأراضي تصبح للحماة بينما يتحول ملاكوها الأصليين إلى مزارعين لديهم[٣].

ومن ناحية أخرى، حافظ بعض الدهاقين على إقطاعياتهم وأراضيهم الواسعة عن طريق الاتفاقيات أثناء الفتح، كما في إيران، أو بدخولهم الإسلام، كما في العراق، واستمروا يجبون الضرائب[٤]. إلا أن انتشار الإسلام أضعف بالتدرج من سلطتهم، كما أن توسع الملكيات بين العرب أنقص أراضيهم أحيانًا. لذا عمد بعضهم إلى الإلجاء مع احتفاظهم بملكية أراضيهم كما في منطقة فارس. ولعل هذا الظروف تفسر سبب قوة الإقطاع في المناطق الواقعة على أطراف إيران مثل ما وراء النهر وطبرستان، حيث كان تغلغل الإسلام بطيئًا وحل سلطان العرب متأخرًا[٥].

وقد ضعف تماسك المجتمعات القروية وكيانها نتيجة شراء الأراضي والإلجاء، وربما نتيجة عسف الجباة. وقد اعتبر الإسلام الفلاحين أحرارًا، لهم أن يتركوا الأرض

---

(١) البلاذري - فتوح، ص ٥٠٩، وقارن بـ ص ٥١٩.

(٢) البلاذري - فتوح، ص ٣٨٠ - ١.

(٣) انظر البلاذري - فتوح، ط. المنجد، ص ٤٦٠ - ١، ٢١٣، ١٨٧. قدامة - الخراج، ص ٢٤١.

(٤) انظر الطبري س١ ص ٢٨٩٩، أنساب الأشراف، ق أ، ص ١١٧أ، ٨٨١ - ٢.

(٥) انظر النرشخي - تاريخ بخارا (الترجمة الإنكليزية)، ص ٥٤، ص ٦٠ - ٦٢، وانظر الإصطخري ص ١٥٨.

إذا شاؤوا، وصارت الهجرة من الريف إلى المدن ظاهرة مألوفة بل واسعة لدرجة هددت الزراعة ـ كما في العراق ولحد ما بمصر ـ مما جعل بعض الأمراء يفكر بتدابير لمعالجة الوضع[١].

هذه التطورات أدت إلى أن يصبح أشراف القبائل أرستقراطية ملاكة، وأوجدت فجوة ـ كبيرة أحيانًا ـ بينهم وبين عامة القبائل، وولدت تذمرًا حتى بين العرب من الملكيات الكبيرة. وقد وعد يزيد بن الوليد في خطابه سنة ١٢٦هـ بأن لا يحفر نهرًا ولا يمتلك عقارًا[٢].

إن قيام العباسيين لم يضعف الاتجاهات المذكورة بالنسبة للأرض، بل عززها. وساعد ازدهار التجارة على توفير رؤوس أموال تمكن من شراء الأرض وتطويرها، وأصبح اقتناء الضياع دليل الشرف والثروة.

وأعطى العباسيون المثل في الأرض، فقد استولوا على ضياع الخلفاء الأمويين وأمرائهم، وأحدثوا ديوانًا خاصًا للضياع السلطانية. ووسعوا هذه الضياع بحفر الأنهار واستصلاح الأراضي وبالشراء والمصادرة. وكانت الضياع السلطانية واسعة وغنية وموزعة في أرجاء بلاد الخلافة[٣].

وكان للإلجاء أثر في تكوين إقطاعيات جديدة، ولدينا بعض الأمثلة. شكا ملاك إلى المنصور ظلم عامل ووعد أن يدفع ربع الحاصل إن قبل الخليفة تسجيل الأرض باسمه[٤]. وجاء ملاك آخر إلى أبي أيوب المورياني وقال له: «إن ضيعتي في الأهواز وقد حمل علي العمال، فإن رأى الوزير أن يعيرني اسمه. . . وأحمل إليه كل سنة مئة ألف درهم»[٥]. وفي ولاية القاسم بن الرشيد، «ألجأ أهل زنجان ضياعهم إليه تعززًا به ودفعًا لمكروه الصعاليك وظلم العمال عنهم. وكتبوا له عليها الأشرية وصاروا مزارعين له، وهي اليوم من الضياع». وهنا نلاحظ رغبة الزراع في الحماية لدفع أذى الصعاليك

---

(١) البلاذري ـ أنساب ق ٢ ص ١١أ ـ ب، و٧١ب.

(٢) الطبري س٢ ص ١٨٣٤ ـ ١٨٣٥.

(٣) الدوري ـ العصر العباسي الأول، ص ٢٧٣.

(٤) التنوخي ـ نشوار المحاضرة، ج٨ ص ٧٦.

(٥) الجهشياري ـ الوزراء، ص ١١٨.

وظلم العمال، ولذا وقعوا عقود بيع الأرض للقاسم، وصاروا مزارعين عنده. وجاء زراع قاقزان وألجأوا أراضيهم إلى القاسم، «على أن جعلوا له عشرًا ثانيًا، سوى عشر بيت المال، فصارت أيضًا في الضياع»[1].

وجاء أهالي الشعيبة على الفرات وعرضوا على عليّ بن الرشيد أن يكونوا مزارعين له في أراضيهم إذا خفضت المقاسمة، فجعلت عشرية واتفق على تخصيص حصة له[2]. وفي زمن المأمون جاء أهل المفازة في الجبل وناشدوه برضى جميع أهلها، «أن يعطوه رقبتها ويكونوا مزارعين له فيها على أن يعزوا ويمنعوا من الصعاليك وغيرهم فقبلها وأمر بتقويتهم ومعونتهم على عمارتها ومصلحتها فصارت من ضياع الخلافة»[3]. وهكذا حول الإلجاء أراضي وضياع كثيرة إلى ضياع سلطانية خاصة. والإشارات لدينا كثيرة إلى ظلم العمال وابتزازهم أموال الزراع والفلاحين في العصر العباسي[4]. وهذا الوضع، مع التطورات الاقتصادية، ساعد على نمو الإقطاع. وهكذا فقد بلغ وارد الإقطاعات (وهي عشرية) في السواد في أواخر القرن الثاني للهجرة أربعة ملايين درهم، بينما بلغ وارد صدقات البصرة في سنة ٣٠٤هـ ستة ملايين درهم[5].

ويذكر المقدسي أن أكثر الضياع (في فارس) مقتطعة[6]. وبقي بعض النبلاء الإيرانيين يحتفظون بأراضيهم، لقاء دفع مبلغ محدد[7]، إلا أن عددهم هبط، في حين توسعت أملاك العرب. وهكذا ظهرت فئة قوية من الإقطاعيين والملاكين الكبار بين العرب، وهم عادة يعيشون في المدن. إن تأييد الفلاحين للثورات التي تنادي بالعدالة وتتجه ضد الملاكين، في القرنين الثالث والرابع للهجرة، يجلب الانتباه من حيث

---

(١) البلاذري ـ فتوح، ص ٤٥٣.
(٢) البلاذري ـ فتوح، (ط. المنجد) ص ٤٥٦.
(٣) البلاذري ـ فتوح، ص ٤٣٧.
(٤) الدوري ـ العصر العباسي الأول، ص ٢٦٣، وما بعدها.
(٥) قدامة ـ الخراج، ص ٢٣٩، ابن خرداذبة ص ٥٩. أبو يوسف ـ الخراج، ص ٦٨.
(٦) المقدسي ـ أحسن التقاسيم، ص ٤٢١.
(٧) بارتولد ـ الحضارة الإسلامية، ص ٦٤ ـ ٦٥.

العمق والشمول[١]. وقد كشفت ثورة الزنج (٢٥٥ ـ ٢٧٠هـ) عن نطاق الإقطاع في منطقة البصرة وعن مدى استغلال الرقيق على الأرض، كما دلت على دور التجارة في تهيئة رأس المال وفي جلب الرقيق. ورغم طبيعتها المحدودة فإن ثورة الزنج لقيت تأييدًا من كثير من القرى المجاورة، مما يظهر تدهور أوضاع مجتمعات القرى وسيطرة سادة الإقطاع[٢]. ووجدت الحركة القرمطية (أواخر القرن الثالث الهجري) تجاوبًا كبيرًا من الفلاحين في السواد خاصة. وكانت كلمات الداعي الأول إلى الكوفة معبرة، إذ قال: «أمرت أن أروي هذه القرية وأغني أهلها وأن أنقذهم وأضع بيدهم ثروة أسيادهم»[٣]. وكان الإقطاعيون وأصحاب الضياع أول من استنجد بالحكومة ضد فعاليات الدعاة. وحين قمعت الثورة في السواد جنح العامل إلى الاعتدال «خوفًا على السواد أن يخرب إذ كانوا ـ أي الثوار ـ فلاحيه وعماله»[٤].

وفي القرن الثالث الهجري اعتمد العباسيون على المرتزقة من الجند التركي فأدى ذلك إلى ضعضعة سلطانهم وأكد الحركات الانفصالية والثورات الاجتماعية. وبنهاية الربع الأول للقرن الرابع الهجري صارت للجند، برئاسة أمير الأمراء، السيطرة الكلية في خلافة مجزأة سياسيًا ومرتبكة ماليًا. ولم تمض عشر سنوات حتى استولى البويهيون على العراق، واتخذوا خط الإقطاع العسكري على نطاق واسع[٥].

ومن المناسب الإشارة إلى الآراء في بداية الإقطاع العسكري. ينسب بولياك Poliak أصول الإقطاع العسكري إلى المؤثرات التركية المغولية، ويرى أنه بدأ في دولة محمود الغزنوي ثم انتقل إلى السلاجقة[٦]. ولكن بوزورث Bosworth بين أن الغزنويين

---

(١) لما ثار المازيار في جرجان ٢٢٤هـ، «أمر أكرة الضياع الوثوب بأرباب الضياع وانتهاب أموالهم» الطبري س ٣ ص ١٢٦٩ . وهو يعرف أن جل الملاكين من العرب. انظر مادة مازيار في دائرة المعارف الإسلامية، ج٢ ص ٤٣٦، وانظر الطبري س٣ ص ١٢٧٧ ـ ٩ .

(٢) الدوري ـ دراسات في العصور العباسية المتأخرة ص ٥٧ وما بعدها.

(٣) ابن الجوزي ـ المنتظم، ج٥ ص ١١٣ .

(٤) الطبري س ٣ ص ٢٢٠٢ .

(٥) الدوري ـ دراسات ص ١٢ وما بعدها.

(٦) Poliak - Feodalite' Islamique. R. E. I. V 193 p. 247 off.

الأوائل دفعوا أعطيات الجند بالنقد، وأن الإقطاع ظهر لديهم بعد السلطان مسعود، ثم أشار إلى تخمين كوبرلي بأن الغزنويين ربما اقتبسوا ذلك من السلاجقة[1]. وترى لامبتون Lambton أصول هذا الإقطاع في القرن الرابع الهجري، نتيجة الحاجة إلى المال في وضع شهد تبدلات اقتصادية، ومن جذور موجودة مثل الإيجار والضمان[2]. أما كلود كاهين Cl. Cahen فيرى جذور الإقطاع العسكري قبل البويهيين، ويرى أن خطهم يمثل أوج تطور بدأ بتفوق العسكريين قبل قرن.

والذي أراه هو أن خط البويهيين هو بداية مرحلة الإقطاع العسكري، وأن السلاجقة أتموا ما بدأه البويهيون. ويبدو لي أن البويهيين انطلقوا من نظرة قبلية تعتبر الأرض المفتوحة غنيمة بحق الغزو وأهملوا المفهوم الإسلامي بالنسبة للأرض. وهذه هي نقطة التحول الهامة في الإقطاع.

حين ننظر إلى الوضع في مطلع القرن الرابع الهجري، نلاحظ أن إقطاع الأرض يعني منحها بملكية تامة بما في ذلك حق توريثها، وكانت الإقطاعات عادة من هذا النوع[3]. وهناك إقطاعات تمنح بملكية مؤقتة، للخليفة أن ينقضها متى أراد، وتسمى مجموعة الإقطاعات من هذا الصنف (مسترجعات)[4]. وتوجد إشارات إلى أراضي تقطع مقابل إيجار، وهذا يقرب من المقاسمة، وهي محدودة[5]. ولدينا إشارات أخرى إلى إقطاعات لقادة وأمراء مثل بغا، ووصيف، ومحمد بن عبد الله بن طاهر، وبجكم، ولكنها لا تختلف عن غيرها في الأساس[6]. وكان إقطاع الوزراء محل الراتب أو لإتمام المخصصات أمرًا مألوفًا في أواخر القرن الثالث، ويمكن الإشارة إلى حالات أخرى

---

(١) Bosoworth - The Ghaznavids pp. 124-6.

(٢) Cambridge History of Iran vol VP. 203 off.
ومقالها في الكتاب التذكاري المقدم للأستاذ جب.

(٣) انظر مسكويه ج٥ ص ١٣٦، وص ٣٧٤، الصابي ـ تاريخ الوزراء، ص ٢٥٧.

(٤) عريب ـ صلة الطبري، ص ١٤٥.

(٥) القلقشندي، ج٣ ص ١١٥ ـ ٧. الماوردي ١٨٩.

(٦) انظر الطبري س٣ ص ١٥٣٥، ١٤٥٢، ١٧٦٩، ١٥٢٤. الهمداني ـ التكملة، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

قليلة من هذا القبيل[١].

وهناك تطبيقات إدارية أخرى، فهناك قادة جمعت لهم الإمارة والخراج. وفي بعض المناطق الاستراتيجية على الأطراف، قد يعطي الأمير منطقة (بالمقاطعة) فيدفع لبيت المال مبلغًا محددًا وتطلق يده. كما أن قائدًا قد يعطى إقطاعًا فيفيد من وارده لدفع رواتب الجند كما حصل مع مؤنس[٢].

وهناك حالات خاصة، فقد يعطى الشخص إقطاعًا معفوًا من الضريبة (مثل ابن الفرات) أو أن تخفض الضريبة عن إقطاعه (إيغار)، فيدفع الشخص الضريبة عن إقطاعه مباشرة دون أن يدخله الجباة[٣].

وكانت الأرض الموات، وأحيانًا الضياع السلطانية مصدر الإقطاعات، وقد تقطع أرض خراجية، خاصة حين يتوفى صاحبها دون وارث. ولا يخفى أن مبدأ اعتبار الأرض الخراجية فيئًا للمسلمين (وقفًا) واعتبار الخراج إيجارًا لها أصبح مبدأ أساسيًا كما قال الوزير علي بن عيسى[٤].

ومن ناحية ثانية، حصل تطور في نظام الضرائب. فمنذ أواخر القرن الثالث الهجري كانت المناطق حتى في السواد تعطى بالضمان. وقد حصل هذا بعد فترة الاضطراب التي رافقت تحكم الجند التركي في محاولة لتهيئة الأموال في وقت مناسب لبيت المال. ويتولى الضامن جباية الضرائب بمساعدة السلطة أو بدون ذلك، ولكن حساباته كانت تخضع لتدقيق الحكومة[٥]. ويمكن أن يكون الضامن تاجرًا أو موظفًا وحتى أحد القواد. ومنع الضمان على القادة والوزراء في مطلع القرن الرابع بعد ضمان

---

(١) مسكويه، ج٥ ص ١٣٣. الصابي ص ٢٣، التنوخي ـ الفرج بعد الشدة، ج١ ص ١٣٧. الصابي، القاهرة، ص ٣١ ـ ٧، و٢٩.

(٢) انظر مسكويه ج٦ ص ٣٩.

(٣) انظر القلقشندي ج١٣ ص ١٢٣ ـ ١٣١، ص ١٣٩ ـ ١٤٣. انظر الصابي (القاهرة) ص ٣٦ ـ ٧، ص ١٠٤.

(٤) الصابي ـ الوزراء ص ٣٣٨ ـ ٩.

(٥) انظر الصابي ص ٩ وما بعدها، وكذلك (ط القاهرة) ص ١٤ ـ ١٥، وص ٣٧ ـ ٨، ويكون الضامن مسؤولاً عادة عن نظام الري، ص ٤٠ و٥١ و٤٥.

الوزير حامد بن العباس للسواد وما سببه ذلك من ارتفاع في أسعار الحبوب[١]. ومع ذلك فإن قائدًا مثل بجكم أعطي ضمان الأهواز سنة ٣٢٥هـ / ٩٣٦م، وكان أقوى من أن يشرف عليه المركز[٢]. وكان الضمان عادة وقتيًا ومحددًا، ولا يعطى صاحبه حقوقًا خاصة على الناس، ولكنه ساهم في التدهور الاقتصادي.

وقد واجه بيت المال أزمة في مطلع القرن الرابع، وحاولت الخلافة أن تعالج الأزمة ببيع الضياع السلطانية (بيع منها بـ ٢,٥ مليون دينار) وبالقروض المحدودة من التجارة وبإنشاء مصرف رسمي مركزي يسلف الخلافة عند الضرورة، وبتنظيم أدق للميزانية والحسابات، ولكنها لم تذهب إلى منح إقطاعات لدفع رواتب الموظفين وإلجند[٣].

هذه هي الأوضاع حين دخل البويهيون بغداد سنة ٣٣٤هـ / ٩٤٥م، وقبل أن ينتهي العام بدأ معز الدولة بتطبيق سياسة الإقطاع العسكري بعد ضجيج الجند من الديلم ومطالبتهم بالعطاء[٤]. أعطى معز الدولة الإقطاعات لقادته وخاصته وللجند بدل العطاء. وكانت هذه الإقطاعات من الضياع المصادرة (ضياع الخلافة وضياع ابن شيرزاد وضياع المستترين)، وكذلك من أرض الخراج. وشملت هذه الإقطاعات جل أرض السواد (منطقة الكوفة). وأعطى معز الدولة إقطاعات لوزرائه وكبار موظفيه. وأما القليل الباقي فأعطي بالضمان لأكابر القواد والجند، ولبعض المدنيين[٥]. ثم توسع معز الدولة في إقطاع جنده الأتراك[٦]، وعهد لوجوه الديلم ببعض المناطق فاعتبروها طعمة[٧].

---

(١) عريب ص ٨٤ ـ ٥. مسكويه ج٥ ص ٧٤ ـ ٧٥ يقول أحدهم: «سمعت أبا الحسن ابن الفرات يقول لكاتبِ نُجْح، وقد سأله تضمين الصدقات بفارس: إنما يرغب في عقد الضمان على تاجر مليٍّ، أو عامل وفيٍّ، أو تانيء غنيٍّ فأما أصحاب الحروب فعقد الضمان عليهم ومطالبتهم بالخروج من أموالها تستدعي منهم العصيان، وخلع طاعة السلطان الصابي ص ٨٢.

(٢) مسكويه، ج٥ ص ٣٧٤.

(٣) الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي، ص ٢٧.

(٤) انظر ابن الأثير، ج٨ ص ٣٤٢ ـ ٣.

(٥) مسكويه ج٦ ص ٩٦، ٩٨.

(٦) ن. م. ج٦ ص ٩٩.

(٧) ن. م. ج٦ ص ٩٨.

وفي فترة تالية أحال الجند التركي على وارد بعض المناطق (واسط، البصرة، الأهواز)، فانقطع الوارد منها لأن الأتراك استهانوا بالعمال وضيقوا عليهم وتفاهموا مع الديلم «فكسروا على السلطان حقوقه». ووسع الجند إقطاعاتهم، وامتلكوا الأراضي عن طريق الإلجاء أو نتيجة هرب الملاكين من الجور[1].

وهكذا نرى أن جل الأراضي في السواد أقطع للجند، وزاد الإقطاع العسكري وتوسع بمرور الزمن ليشمل بقية المناطق البويهية.

فقد سار أخلاف معز الدولة على خطته حتى صارت الأنواع الأخرى من الإقطاع قليلة الأهمية. وتوسع الإقطاع العسكري وانتشر على حساب ضياع الخلافة والصوافي والأملاك الخاصة وأرض الخراج، بل إن عضد الدولة أقطع أراضي الوقف للجند[2].

إن هذه السياسة بخطورتها وشمولها تمثل خطوة جديدة. أما أن تواجه الخزينة أزمة مالية، فهذا ليس بجديد، خاصة إذا تذكرنا أن إيران والعراق معًا أصبحا تحت السيادة البويهية مما يخفف المشكلة. كما أن مطالبة الجند بالعطاء ليست ظاهرة جديدة. لذا فإننا لا نرى في الظاهرتين تفسيرًا للخطة الجديدة. إننا نجد التفسير في ماضي البويهيين وسويتهم الحضارية. لقد جاءوا من بلاد الديلم حيث يسود نوع قبلي من الإقطاع وحيث رئيس العائلة الكبيرة (كتخدا) هو السيد الإقطاعي[3]. وكانت الدولة بنظرهم مسؤولية عائلية، وهذا واضح في تاريخهم الأول[4]. وبهذا المفهوم الإقطاعي، فإن توزيع الأراضي التي غلبوا عليها عن طريق الإقطاع هو سبيل المشاركة في ثمرات الغزو. ولنتذكر أن الجند من الديلم، لا المرتزقة الأتراك، هم الذين بدؤوا الهياج الذي أدى بمعز الدولة إلى سياسته الإقطاعية.

هذه الإقطاعات العسكرية لم تكن من حيث المبدأ وراثية، بل ولم تكن بالضرورة

---

(١) مسكويه ج٦ ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٢) أبو شجاع ص ٧٢ ـ ٣، ابن الأثير، ج٨ ص ٣٤٢ ـ ٣، الصابي ـ تاريخ، ص ٢٤٧، ص ٣٢٧ ـ ٨، وص ٣٦٢.

(٣) انظر Minorsky - Domination des Dailamites، البيروني ـ الآثار الباقية، ص ٢٢٤.

(٤) انظر مسكويه، ج٢ ص ١١٣، ص ٢٣٤، ص ٣٤٩ ـ ٣٥١.

مدى الحياة، وبإمكان الأمير البويهي إلغاء الإقطاع إذا أراد[1]. والمفروض أن هذه الإقطاعات أعطيت محل العطاء وأن المقطع مسؤول عن دفع مبلغ للخزينة، بالنقد أو بالنوع، وأنه مسؤول عن منشآت الري، ويفترض بعد ذلك أن يمارس موظفوا الإمارة أعمالهم[2]. أما الواقع فهو أن الجند عملوا على أن لا يدفعوا شيئًا، وحاولوا الحصول على أقصى ما يمكن من إقطاعاتهم، وحين وجد البعض إقطاعاتهم غير مربحة كما يريدون، تركوها وطالبوا بإقطاعات أفضل. وهكذا تصرفوا وكأن الإقطاعات ملكًا لهم. ولم يقيموا في إقطاعاتهم بل تركوا لوكلائهم إدارتها وجمع الضرائب بعسف متزايد[3].

وصارت الإقطاعات العسكرية من اختصاص «ديوان الجيش»، فهو يتولى تحديد عبرة كل إقطاع وخصائصه ويتولى إعادة توزيع الإقطاعات حين تصبح خالية، إضافة إلى احتمالات إدارية أخرى. وهكذا كانت هناك صلة بين تقدير الضرائب وتهيئة الجند. ولا ننسى أن الدولة لم تعترف بواقع المقطعين وكانت تحاول أحيانًا الحد من نفوذهم[4].

ويلاحظ أن القائد الذي يعطي إقطاعًا غير مسؤول عن عطاء جنده، بل كان هؤلاء يأخذون إقطاعات أو عطاء من الدولة. ولم تكن لأصحاب الإقطاع أية سلطات قانونية على السكان، ولكنهم في الواقع فرضوا سلطتهم تجاوزًا. وباستثناء فترة قصيرة من التحديد (زمن عضد الدولة)[5] فإن الإقطاع العسكري اتسع ليشمل حتى الريف حول بغداد[6]، وفرض على أصناف الأراضي المختلفة، وبمرور الزمن هرب بعض الملاكين، أو تخلوا عن أراضيهم لأصحاب الإقطاع ليصبحوا مزارعين أو فلاحين

(١) الصابي ص ٤٦٨. أبو شجاع، ص ١٣٧ ص ٢٤٥. مسكويه ج٢ ص ٩٧.
(٢) مسكويه، ج٦، ص ٩٨ ـ ٩٩.
(٣) ن. م. ج٦ ص ٩٧ و٩٨ ـ ٩٩. أبو شجاع ص ٤٧ ـ ٥٠.
(٤) أبو شجاع، ص ١٦٥، ٢٩٤ ـ ٥. الصابي ٤٦٨.
(٥) أبو شجاع، ص ٤٧ ـ ٥٠.
(٦) ابن الجوزي ـ المنتظم، ج٨ ص ٦٠.

عندهم[1]. يضاف إلى ذلك انتشار نظام الإلجاء إلى السادة الجدد ليتخلص الملاكون من الظلم والتجاوز. فالجند الأتراك في واسط والأهواز والبصرة لم يكتفوا بما خصص لهم من وارد الإقطاعات بل إنهم كما يقول مسكويه «تجاوزوا إلى الدخول في التلاجئ، فملكوا البلاد واستطالوا على العمال» ويضيف: «فاقتنوا الأملاك وحاموا على قوم على سبيل التلاجئ فغلبوا على حقوق بيت المال»، وهكذا أصبحت مساحات كبيرة من الأراضي والضياع ملك الجند. وينهي مسكويه وصفه لوضع المقطعين العسكريين زمن معز الدولة بقوله: «فملكوا البلاد. . . واستعبدوا الناس»[2]. أما المجتمعات القروية فقد تدهورت، إذ حرم أهل القرى من كل حماية وأصبحوا في حالة تشبه العبودية.

ويلاحظ أن الأساس في هذا الإقطاع هو أنه يعطى بدل العطاء، مقابل خدمة المقطع العسكرية. ولكنه لا يعني تنظيمًا للسلطة كما في الغرب الوسيط. ولم يكن هناك تفكير بأن يهيئ المقطع جندًا، كما أن ظروف الإقطاع ونظرة الجند لم تؤدي إلى استغلال الأرض أو الاستقرار عليها، بل أدت إلى الابتزاز والإفقار.

لقد واجه البويهيون في العراق تقاليد إدارية إسلامية متأصلة، فكان خطهم في الإقطاع العسكري ينافي المفهوم الإسلامي، وخاصة حين شمل كل أنواع الأراضي. ولذا لم يعترف بهذا الواقع، ومن هنا نفهم آراء الماوردي في إقطاع الاستغلال ومحاولته وضع حدود للاتجاه البويهي[3]. كما حاول الأمراء البويهيون إعادة إشراف المركز، وجمع الضرائب، ولكنهم فشلوا، باستثناء عضد الدولة[4]. فلما جاء السلاجقة بلغ الإقطاع العسكري شكله المتكامل، وأصبح السياسة الرسمية في الناحية النظرية كما هو في الواقع.

منح السلاجقة الإقطاع للجند بدل العطاء. وتتناسب سعة الإقطاع وعدد المقاتلة

---

(١) يقول مسكويه: «وأتت الجوائح على التناء، ورقت أحوالهم، فمن بين هارب جالٍ، وبين مظلوم صابر لا ينصف، وبين مستريح إلى تسليم ضيعته إلى المقطع ليأمن من شره» مسكويه، ج٦ ص ٩٧ ـ ٨.

(٢) مسكويه ج٦ ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٣) الماوردي ـ الأحكام السلطانية، ص ١٩٤ ـ ٥.

(٤) أبو شجاع، ص ٤٧ ـ ٥٠.

الذين يقدمهم المقطع. ومع أن حقوق أصحاب الإقطاع محدودة نظريًا بقضايا الوارد، إلا أنهم سرعان ما اتخذوا لأنفسهم حقوق سيادة على الفلاح والزارع، ففرضوا رسومًا جديدة، وفرضوا السخرة على الفلاحين ووضعوا القيود التي تحد من حركتهم. وفي الفترة السلجوقية المتأخرة اعترفت الدولة بهذه التطورات، إذ أصبح الإقطاع إقطاع الأرض لا الوارد، وأصبح وراثيًا مع سلطة شاملة على الزراع وذلك مقابل تهيئة الجند(١).

إن نظرة السلاجقة القبلية، التي تستند إلى الملكية المشتركة للأرض، وتراث البويهيين في الإقطاع العسكري أدت إلى هذا التطور. ثم إن نظرة الدولة السلجوقية ـ كما عرضها نظام الملك ـ بأن الأرض (وأهلها) تعود للسلطان أكسبت الإقطاع العسكري أساسًا نظريًا(٢).

وهكذا نرى أن البويهيين ـ بجذورهم القبلية الإقطاعية ـ بدؤا خط الإقطاع العسكري، وجاء السلاجقة بمفهومهم القبلي، مع توجيه نظام الملك، فنشروا الإقطاع العسكري وحددوا مفهومه. وهذا النظام تركز لدى الزنكيين والأيوبيين الذين نقلوه إلى الشام ومصر(٣).

إن التحول الذي حصل في مفهوم الإقطاع وواقعه يجد أثره في كتب تتناول النظم من ناحية فقهية أو اصطلاحية. ولن نتناول ما أورده أبو يوسف، ويحيى بن آدم في كتابيهما عن «الخراج»، أو أبو عبيد في «الأموال»، لأنهم كتبوا في فترة مبكرة نسبيًا. ولكننا نبدأ بقدامة بن جعفر الذي توفي قبيل ٣٢٠ / ٩٣٢.

يعرف قدامة الإقطاع بقوله: «هو أن يدفع الأئمة إلى من يرون أن يدفعوا إليه شيئًا

---

(١) انظر Lambton - Landlord and Peasant in Persia pp 53 - 69, p. 73 also p. 4 - 5, p 17. see her article in Cambridge History of Iran vol. Vp 203 off.

(٢) كانت في الإمارة السامانية بقايا من الإقطاع القديم للنبلاء، ولكن لم يكن لها أثر في التطورات المذكورة. ويرى نظام الملك ـ ولرأيه هذا دلالته ـ أن الملوك السابقين أي السامانيين والغزنويين، لم يدفعوا أعطيات موظفيهم وجندهم بصورة إقطاعات بل دفعوا لهم النقود والأرزاق والملابس Bosworth opt. cit. p. 124 p. 4.

(٣) المقريزي ـ الخطط (بولاق) ج١ ص ٩٧.

مما ذكرناه (من الأراضي)، يملك المدفوع ذلك إليه رقبته بحق الإقطاع ويجب عليه فيه العشر». وهو يحدد مجال الإقطاع بالصوافي، وبما كان خالصًا للخلفاء «من الضياع التي ورثوها وملكوها بوجه من وجوه الملك»، وبالأرض الموات، وما يجري مجراها مثل الأرض التي يغلب عليها الغياض والآجام، وكذلك الأرض التي يركبها الماء ويقيم فيها حتى تحول بين الناس وبين ازدراعها والانتفاع بها كالبطايح.. وكلها يحتاج إلى جهد ونفقة لإحيائها[1]. وواضح أن قدامة يعطي هنا المفاهيم الفقهية في تحديد الإقطاع[2]. ولكن قدامة يذهب أبعد من هذا التحديد، ويقرن الإقطاع بنماذج أخرى من الملكية. فيذكر «الطعمة» ويوضحها قائلاً: «والطعمة هي أن يدفع الإمام إلى الرجل الضيعة يستغلها مدى حياته، حتى إذا مات ارتجعت بعده». ويبين الفرق بينها وبين الإقطاع بقوله: «إن الإقطاع يكون لعقبه من بعده، والطعمة ترتجع منهم»[3]. ثم يذكر «الإيغار» ويحدد مفهومه فيقول: «والإيغار أن تحمى الضيعة من أن يدخلها أحد من العمال وأسبابهم بما يأمر الإمام به من وضع شيء عليها يؤدى في السنة»[4]. أي أنها ضياع ممتازة تعامل بصورة استثنائية من حيث حمايتها من العمال وربما تخفيض الضريبة الاعتيادية.

وحين ننظر إلى «مفاتيح العلوم» للخوارزمي (٣٨٧هـ/ ٩٩٧م)، وهو من أواسط العصر البويهي نرى بعض التحول. فهو يعرف الإقطاع قائلاً: «أن يقطع السلطان رجلاً أرضًا فتصير له رقبتها». ولكنه لا يحدد صنف الأرض ولا نوع التزام المقطع من حيث الضريبة. ثم يعرف «الطعمة» بقوله: «هي أن تدفع الضيعة إلى رجل ليعمرها ويؤدي عشرها، وتكون له مدة حياته فإذا مات ارتجعت من ورثته»، ويفهم من هذا ضمنًا أن الضيعة قد تكون متروكة أو مهملة أو لا تكون فتعطى لقاء العشر. ويأتي إلى الإيغار فيعرفه: «هو الحماية، وذلك أن تحمى الضيعة أو القرية فلا يدخلها عامل ويوضع عليها شيء يؤدى في السنة لبيت المال في الحضرة أو في بعض النواحي». والجديد هنا

---

(١) قدامة ـ الخراج، ورقة ٨٥ ب.
(٢) ن. م. ورقة ٨٤ب ـ ٨٥أ.
(٣) ن. م. ورقة ٨٦أ ـ ب.
(٤) ن. م. ورقة ٨٦أ.

أن الإيغار يمكن أن يكون لقرية بكاملها، لا لضيعة فقط، ولهذا دلالته بالنسبة للإقطاع البويهي. ثم يشير الخوارزمي إلى الحالات التي تخفض فيها الضريبة تحت اسم «التسويغ» و«الحطيطة» و«التركة» بقوله: «أن يسوغ الرجل شيئًا من خراجه في السنة وكذا الحطيطة أو التركة»[(١)]. ومن هذا يتبين أن الخوارزمي إنما يعبر عن تطورات جديدة في مفهوم الإقطاع وفي معاملات خاصة. ويؤيد هذا ما أورده البوزجاني (٣٨٧هـ / ٩٩٧م) في كتابه المنازل من إشارات إلى «الإيغارات» ولمقاطعات إضافة إلى «الإقطاعات»[(٢)].

وحين نأتي إلى الماوردي (٤٥٠هـ / ١٠٥٨م) الذي كتب في أواخر العصر البويهي، نراه يكشف ضمنًا عن بعض التطورات التي حصلت في هذا العصر، فحديثه عن إقطاع التمليك إنما هو تعبير عن الإقطاع بمفهومه الإسلامي المعروف[(٣)]. ولكن المهم هنا أنه في حديثه عن (إقطاع الاستغلال) ـ وهو مصطلح يبدو جديدًا ـ يشعرنا بأنه الإقطاع الذي يعطى بدل العطاء، بل ويذهب إلى أن «أهل الجيش... هم أخص الناس بجواز (هذا) الإقطاع». ومن الواضح أنه يتحدث عن الإقطاع العسكري، وأنه يقبله كشيء قائم فعلاً، ولكنه يحاول أن يضع له حدودًا تجعله مقبولاً من ناحية فقهية. فهو يقر مبدئيًا هذا الإقطاع من أرض الخراج، وهذا تطور بالنسبة لمفهوم الإقطاع قبله. ولكنه يرفض الإقطاع من أرض العشر ـ أي الملكيات الخاصة ـ ومنه نفهم أن أراضي الملك كانت تقطع فعلاً للجند بدل العطاء. والماوردي يشعرنا بأن الإقطاع العسكري صار وراثيًا، إذ أنه يقر إقطاع الاستغلال لفترة محدودة، ويجيزه مدى الحياة بشروط، ولكنه يرفض أن يكون هذا الإقطاع وراثيًا، ويرى أنه باطل في تلك الحالة[(٤)].

وهكذا يكشف الماوردي عن الإقطاع العسكري من حيث خطورته وشموله. فهو يتحدث عن صنف جديد للإقطاع يسميه «إقطاع الاستغلال» يعطى بدل العطاء، وأنه في الغالب للجند. وهو يشعرنا بأنه اتخذ أكثر من صيغة، فقد يكون محددًا بفترة أو

---

(١) مفاتيح العلوم، ط القاهرة، ص ٤٠. وانظر الصابي ط القاهرة، ص ٣٦ ـ ٧.

(٢) البوزجاني ـ كتاب المنازل، ص ٢٠٣أ ـ ٢٠٤ب.

(٣) الماوردي ـ الأحكام السلطانية، ص ١٩٠ ـ ١.

(٤) ن. م. ١٩٤ ـ ١٩٦.

بوظيفة، وقد يكون مدى الحياة أو وراثيًا وهذا ما اتجه إليه هذا الإقطاع. ونفهم منه أنه لم يقتصر على الصوافي والأرض الموات، بل شمل الأراضي الخراجية والعشرية. والماوردي حين يتناول الإقطاع العسكري إنما يحاول إيجاد أساس فقهي يحدد الواقع، في إطار الضرورات، كما أنه اعتبره صنفًا جديدًا.

ولعل معالجة الفقهاء للإقطاع تبلغ حدها عند ابن جماعة في كتابه «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام» الذي كتبه للملك الظاهر بيبرس (٨٤١ ـ ٨٥٧هـ / ١٤٣٧ ـ ١٤٥٣م). فابن جماعة يرى الإقطاع العسكري إقطاع استغلال، ويقره على أنواع الأراضي، إلا أنه يرفض إقطاع «مال الصدقات»، ومبدأ الوراثة، ثم إنه يتحدث عن الصنف الثالث من الإقطاع، وهو إقطاع الإرفاق، وهو إقطاع يتعلق بالمعادن[1].

* * *

---

(١) انظر النص في Islamica Vol. VI. P. 370 - 386.

نظام الضرائب في صدر الإسلام
ملاحظات وتقييم[1]

هذه محاولة لإثارة بعض النقاط ولإعادة النظر في بعض المشاكل في نظام الضرائب في صدر الإسلام، ولا يراد بها استعراض الموضوع ككل.

إن دراسة نظام ما؛ تتطلب العناية بأصوله وبتطوره، مع تحليل نقدي للمواد الأولية المتيسرة. وقد أخذتُ الأبحاث الحديثة[2] بعين الاعتبار، ولكن المجال لا يتسع لمناقشتها بصورة مفصلة، ولذا فإن الآراء والنتائج أعطيت بإيجاز.

ويلزم ابتداء ملاحظة بعض النقاط، ومنها:

١ ـ إن بعض الضرائب والتدابير العملية، مثل الجزية ـ فردية أو مشتركة، والعشر والزكاة، وكذلك معاملة الأراضي العربية ـ فرضت في عهد الرسول ﷺ، وكان لها أثرها على نظام الضرائب بعدئذ.

٢ ـ إن نظامي الضرائب اللذين وجدهما العرب في الأراضي المفتوحة استعملا مصطلحات لم يخل بعضها من تداخل مثل «خَراج» في المشرق و«جِزية» في مصر، وهذا أثر في استعمال هذه المصطلحات في صدر الإسلام. إذ أن ما يبدو من تداخل في استعمال كلمتي «جزية» و«خراج» لم يكن نتيجة عدم التمييز بين الضريبتين وإنما هو من بقايا الإرث المحلي.

٣ ـ إن النظام الذي وضعه عمر لم يكن متأثرًا بالإرث المحلي في البلاد المفتوحة فحسب؛ بل بالسوابق الإسلامية (مثل تدابير الرسول) وبالمفاهيم الإسلامية (مثل اعتبار الأرض فيئًا، ومثل فرض الجزية على غير المسلمين).

---

(١) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ج٢ م ٤٩.

(٢) Cahen, E.I.(2), â art. Djizya; Dariba
Dennett - Coversion and poll - tax, Cambridge 1950.
Lokkegaard, Islamic Taxation. Cambridg 1950.
H. A. R. Gibb, The Fiscal Rescript of Omar II, Arabica II - 1955 pp. 1 - 16.
الدوري ـ النظم الإسلامية بغداد ١٩٥٠م.

٤ ـ ودراسة نظام الضرائب تتطلب تفهمًا أفضل للمواد الأولية، إذ يلزم الالتفات بصورة خاصة إلى العهود الأولى باعتبارها ـ بعد التدقيق ـ وثائق معاصرة، لها أهميتها في توضيح معاني المصطلحات في الضرائب وفي تبيان طبيعة تلك الضرائب، وهذا يصدق أيضًا على أوراق البردي. ومن المهم أن لا نقلل من أهمية آثار الفقهاء، إذ أنهم يوردون مادة تاريخية لها قيمتها، فهم حين يقدمون آراءهم يشيرون إلى بعض التدابير العملية، فيقبلون بعضها كسوابق، ويرفضون البعض الآخر، أو يتخذون موقفًا لا التزام فيه منها. ومع أنهم لا يلتفتون إلى عنصر التطور إلا أن هذا يمكن استقراؤه أحيانًا بمقارنة كتابات الفقهاء بالمعلومات التاريخية التي قد توصل إلى نتائج إيجابية حسنة.

١ ـ إن كلمة «جِزْية» قرآنية، وتشير إلى ما يلزم فرضه على غير المسلمين[١]، ويمكن الافتراض بأنها تشير إلى كل ما يؤخذ منهم[٢]. وقد استعملت في حياة الرسول ﷺ ـ من السنة التاسعة للهجرة ـ لتدل على ضريبة الرأس التي تفرض على كل ذمي في اليمن والبحرين وهجر وتبالة وجرش[٣]، أو لتعني جزية مشتركة، أو مجموع ما يفرض على جماعة، مثل ما فرض على تيماء وأيلة ونجران[٤]. ولم تفرض على أهل الذمة ضريبة أخرى.

وفي زمن الراشدين، وردت «الجزية» في «العهود» بمعنى ضريبة الرأس، كما هو الحال في العهود مع الري[٥] وقومس[٦] وأذربيجان[٧] وجرجان[٨] وبهزادان[٩]. أما في أوراق البردي بمصر فإن «الجزية» استعملت لتدلّ على مجموع الوارد من القرى التي

---

(١) القرآن: سورة ٩ آية ٢٩.
(٢) انظر البلاذري ـ فتوح، ص ٢٠٧.
(٣) ن. م. ص ٥٩، ص ٧١ ـ ٢، ص ٧٨ ـ ٩، ص ٨١.
(٤) ن. م. ص ٣٤، ص ٦٤.
(٥) الطبري س١ ص ٢٦٥٥، محمد حميد الله الحيدر آبادي ـ الوثائق السياسية، ص ٣٢٤.
(٦) الطبري س١ ص ٢٦٥٧، محمد حميد الله ص ٣٢٥.
(٧) الطبري س١ ص ٢٦٦٢، محمد حميد الله ص ٣٢٧ ـ ٨.
(٨) الطبري س ١ ص ٢٦٥٨ ـ ٩. محمد حميد الله ص ٣٢٦.
(٩) الطبري س١ ص ٢٦٣٢ ـ ٣، محمد حميد الله ص ٣٢١ ـ ٢.

كانت تتولى مجالسها جمع ضرائبها، وهو استعمال محلي موروث[١].

أما مصادرنا الأدبية فإنها لا تكاد تربط الجزية بالأرض[٢] إلا في حالات نادرة تتصل بعمر بن عبد العزيز، وبالإشارة لمصر[٣]. وهناك رسالة واحدة من عمر بن عبد العزيز إلى عامله في الكوفة ترد فيها كلمة الجزية لتدل على ضريبة الأرض كما وردت في يحيى بن آدم[٤]. في حين أن أبا عبيد[٥] يورد كلمة «خراج» محل «جزية» في روايته لنفس الرسالة. أما بالنسبة لمصر، فإن المصادر الأدبية تستعمل «الجزية» بمعنى عام لتدل على وارد الضرائب كلها بالنسبة للقرى التي تتولى جمع ضرائبها[٦]، وهو استعمال محلي قديم ومعروف. ولكن الكلمة تستعمل لضريبة الرأس في جهات أخرى من مصر، كالإسكندرية حيث كان العمال يجبون الضرائب مباشرة[٧].

ولم تكن هناك سابقة واضحة للخراج - بمعنى ضريبة الأرض - في فترة الرسالة، إذ أن الرسول ﷺ قرّر أن الأراضي العربية في الجزيرة لا تدفع إلا العشر، وقرر عمر فرض ضريبة «الخراج» على الأراضي المفتوحة كما في السّواد[٨]. ولكن كلمة خراج استعملت في العهود مع بعض المناطق الإيرانية لتعني جزية مشتركة فرضت على مدينة أو مقاطعة، وهو أسلوب ساساني مألوف قبل كسرى أنوشروان[٩]. وبهذا المعنى حافظت كلمة «خراج» على مدلولها في الاستعمال المحلي الموروث في صدر

---

(١) انظر Grohmann - Form The World of Arabic Papyrii P 125, 133.

(٢) يحيى بن آدم - الخراج، ص ٥٥.

(٣) انظر ابن سعد ج١ ق٢ ص ٣٨. يحيى بن آدم - الخراج، ص ٧٤ (رقم ٢٤٦، ٢٤٩)، محمد حميد الله ص ٣٣١.

(٤) الخراج ص ٥٨ - ٩.

(٥) الأموال ص ١٣٦.

(٦) ابن عبدالحكم - فتوح مصر ص ١٥٢، انظر أيضًا ص ١٥٤. المقريزي - الخطط ١ / ٧٧.

(٧) ابن عبدالحكم - فتوح ص ١٥٤.

(٨) البلاذري - فتوح، ص ٢٣٨ - ٩. اليعقوبي ج٢ ص ١٥٠، الطبري س١ ص ٢١٥٤.

(٩) انظر الطبري س١ ص ٢٣٧٣، وص ٢٨٨٧ - ٢٨٩٠، البلاذري - فتوح ص ٤٠٣ وما بعدها، وكرستنسن - إيران زمن الساسانيين ص ١١٢.

الإسلام[١] ويظهر هذا الاستعمال لكلمة «خراج» بمعنى «الجزية المشتركة» في المصادر الأدبية بالإشارة إلى المناطق الشرقية لبلاد الخلافة[٢].

وهكذا يتضح أن التراث المحلي يفسر استعمال «جزية» بمعنى عام في مصر و«خراج» بمعنى شامل في المناطق الشرقية[٣]. ولكن هذا لم يغير الحقيقة وهي أن ضريبة الأرض كانت متميزة عن ضريبة الرأس من البداية.

٢ ـ إن مجال الإعفاء من ضريبة أو أخرى يساعد بدوره على تأكيد التمييز بين الضربتين. فاعتناق الإسلام، يعني ـ من حيث المبدأ ـ وفي الواقع غالبًا، الإعفاء من الجزية (ضريبة الرأس)، رغم أن بعض الفقهاء مثل شريك[٤]، وبعض الأمويين[٥] كان لهم رأي آخر. ولكن لا يوجد ما يشير إلى أن دخول شخص الإسلام يُعفيه من الخراج (ضريبة الأرض) ولكنه له الحرية عادة في ترك أرضه وعندها لا يدفع شيئًا، وقد لا يسمح له بذلك، فإن ترك أرضه اعتبر متهربًا من التزامه ويتحتم إرجاعه[٦]. ولكن العرب المسلمين الذين حصلوا على أرض خراجية بطريقة ما، كانوا لا يدفعون إلا العشر[٧] وهذا يفسر طلب الموالي في السواد من عمر بن عبد العزيز أن يدفعوا العشر بدل الخراج[٨]. وهذا الوضع له صداه عند بعض الفقهاء، رغم أن الاتجاه العام لديهم يؤكد أن الخراج دائم لا يُرفع. فبعضهم مثل الحسن بن صالح كان يكره شراء أرض الخراج[٩]، وبعضهم كالشعبي[١٠] لم ينه عن ذلك ولم يأمر به، بينما سمح به البعض

---

(١) انظر الخوارزمي ـ مفاتيح العلوم ص ٥٩.

Bosworth, in JESHO. XIII 1969 P 136.

(٢) اليعقوبي ـ تاريخ ج١ ص ٢٠٧، الطبري س٢ ص ١٥٠٧.

(٣) Cahen, E.I 2nd. p 1030.

(٤) انظر الطبري ـ اختلاف الفقهاء ص ٢٢٢.

(٥) انظر أبو عبيد ـ الأموال ص ٦٠.

(٦) الطبري س٢ ص ١١٢٢ ـ ٣. البلاذري ـ أنساب (مخطوط استانبول) ق٢ ص ١٢٥٨، وص ١٤١.

(٧) البلاذري ـ فتوح ص ٣٦٨، ابن عساكر ـ تاريخ دمشق ج١ ص ٥٨٧ ـ ٨.

(٨) أبو عبيد ـ الأموال ص ١٣٦. يحيى بن آدم ـ الخراج ص ٥٨ ـ ٩.

(٩) يحيى بن آدم ـ الخراج، ص ٥٥، ص ٢٧.

(١٠) ن. م. ص ٥٥.

الآخر مثل القرظي[1] وابن أبي ليلى[2].

وقد أكد عمر بن عبد العزيز على أن دخول الإسلام يعفي من الجزية، ولكنه لا يعفي من الخراج[3]. ولم يعلن هذا الخليفة أن العرب المسلمين يدفعون الخراج إذا اقتنَوا أرضًا خراجية، بل قرّر أن الذميين لا يحق لهم بيع هذه الأرض للعرب المسلمين كما يبدو لأنها وقف على الأمة. وهكذا منع عمر مثل هذا البيع، وإن وقع البيع وجب معاقبة الطرفين وإعادة الأرض إلى زارعها الأول[4]. ويذكر ابن عساكر أن يزيد بن عبد الملك وهشام بن عبد الملك اتبعا خط عمر بن عبد العزيز وأن هشامًا أبطل شراء أرض في الغوطة من قِبَل وكيل لخالد القسري. ثم إن الناس (أي العرب) اشتروا أراضي خراجية ودفعوا العشر فقط[5]. إلا أنه ترد إشارات إلى أرض خراجية بيد عرب مسلمين يدفعون عنها الخراج، زمن هشام[6] وهذا يدل على أن الخلفاء بعد عمر بن عبد العزيز لم يستطيعوا إيقاف بيع الأرض الخراجية للعرب المسلمين الذين لم يدفعوا إلا العشر، فقرروا ـ ربما زمن هشام ـ فرض الخراج على كل من يستغل أرضًا خراجية من عرب وغيرهم.

وهكذا يتبين أن ضريبة الأرض (الخراج) وضريبة الرأس (الجزية) كانتا ضريبتين متميزتين فرضتا على غير المسلمين منذ أيام الراشدين وفي جميع البلاد المفتوحة.

ومن المناسب إلقاء نظرة على الوضع في بعض بلدان الخلافة.

٣ ـ إن الروايات عن السواد كثيرة، وفيها اضطراب في التفاصيل، ولكنها تتفق على وجود ضريبتين: الجزية على الرؤوس، والخراج الأرض. ويكفي ملاحظة ثلاث نقاط.

---

(١) أبو عبيد ـ الأموال ص ١١٢.

(٢) يحيى بن آدم ـ الخراج ص ٤٥.

(٣) يحيى بن آدم ص ٥٨. ابن عبدالحكم ـ سيرة عمر بن عبد العزيز ص ٩٤.

(٤) أبو عبيد ص ١٣٦. ابن عساكر ـ تاريخ دمشق ج١ ص ٥٨٧. ابن سعد ج٥ ص ٧٧. ابن عبد الحكم ـ سيرة ص ٩٩.

(٥) ابن عساكر ـ تاريخ دمشق ج١ ص ٥٩٦. وانظر ص ٥٨٧.

(٦) انظر الطبري س٢ ص ١٦٨٩.

أ ـ إن التباين في مقادير ما فرض على الغلات يعود إلى طبيعة الروايات من جهة، وإلى وضع الزرع من جهة أخرى. فبعض الروايات يورد ما فرض في سنة معينة أو في فترة معينة، وإن وضعت بصيغة عامة، وبذلك أغفلت السنوات الأولى قبل استقرار التنظيم، وأغفلت التطور الحاصل[1]. ومن جهة أخرى فإن مقادير ما فرض من ضرائب كان يختلف حسب جودة الحاصل وطريقة الري والبعد والقرب من الأسواق[2]، كما أن أسلوب الجباية لم يكن في الفترة الأولى واحدًا في السواد إذ كانت الضريبة تؤخذ أحيانًا بالنقد والنوع، وأحيانًا بالنقد فقط، وحين يورد الرواة معلوماتهم يشيرون إلى الواقع في منطقة أو أخرى مما يؤدي إلى تباين في التفاصيل.

ب ـ تنفرد الحيرة وقريتان أخريان (بانقيا وأُلّيس) بوضع خاص في السواد، إذ عقد خالد بن الوليد صلحًا معهما، وكان على كل منهما أن تدفع جزية مشتركة فقط، أما أراضيهما فقد تركت بيد أصحابها بملكية تامة[3]. وهذه هي أراضي الصلح الوحيدة تاريخيًا. وتفسير هذه الحالة هو أن الصلح أجري وفق الخط الذي اتبعه الرسول ﷺ في الصلح الذي عقده مع كل من تيماء وتبوك وأذرح والجرباء[4]، ولذا قال بعض الفقهاء

---

(١) في رواية للمدائني: تتصل بما تلا الفتح مباشرة، يرد أن المسلمين: «لم يعلموا كيف يصنعون بالخراج وجباية أهل الذمة، وكان سعد يستعمل العامل على الخراج فيأتيه بما يجد ولا يدري كيف يعمل». أبو هلال العسكري ـ الأوائل ص ١٥٦، وعن التدابير الأولية في الجزية، انظر: أبو عبيد ـ الأموال، ص ٥٢ وص ٥٥ ـ ٥٦. وفي البلاذري ـ فتوح ص ٢٧ إشارة إلى أصناف من الغلة لم يكن عليها خراج حتى اقترح المغيرة ابن شعبة (٢٢ ـ ٢٤هـ) فرضه عليها.

(٢) يروي البلاذري عن يحيى بن آدم، عن الحسن بن صالح قال: «قلت للحسن: ما هذه الطسوق المختلفة؟ فقال: كل قد وضع حالاً بعد حال على قدر قرب الأرضين والفرض من الأسواق وبعدها»، فتوح ص ٢٧١، وانظر اليعقوبي ٢ / ١٧٤. وانظر تعليمات علي بن أبي طالب لعامله أبي زيد الأنصاري في كيفية أخذ الضرائب حين عينه على سقي الفرات. البلاذري ـ فتوح ١ / ص ٢٧.

(٣) عن الحيرة، انظر: الطبري (ابن إسحاق وابن الكلبي) س١ ص ٢٠١٩، سيف، ص ٢٠٤١ ـ ٢، ابن إسحاق ص ٢٠٤٥، خليفة بن خياط (الشعبي) ص ٨٦، البلاذري (أبو مخنف، الواقدي) ص ٢٤٣، البلاذري ـ فتوح ص ٢٤٢، وعن أُلّيس خليفة ص ٨٦، البلاذري ٢٤٢، وص ٢٤٥، وانظر أبو عبيد ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٤) انظر ص ٤٦ من هذا المقال.

إن هذه القرى هي قرى عربية، لأن الرسول ﷺ لم يفرض خراجًا على الأرض العربية[1].

ج ـ وهناك قضية الصوافي في السواد، إذ بقيت موضع خلاف بين القبائل العربية ومركز الخلافة[2]. فالروايات عمومًا تذكر أن عمر بن الخطاب قرر أن الصوافي تعود لبيت المال وأن الخليفة له حق التصرف بها كما تقتضي المصلحة. ولكن سيف بن عمر يروي أن عمر بن الخطاب وافق على أن للمقاتلة الحق في أربعة أخماس الصوافي وأن خمسها لبيت المال، وأن هذا ينطبق على السواد وعلى الأراضي وراء المدائن. ولكن الصوافي كانت متفرقة في مناطق عدة، ولذا وافق المقاتلة على أن لا يقسموها، بل تركوا للأمراء إدارتها لفائدتهم. ومنع بيع هذه الأراضي إلا لمن له حق فيها[3]. وقد لا يكون سيف دقيقًا في رواياته، ولكنه كان حسن الاطلاع على شؤون القبائل. ويبدو أن تقريره المذكور صحيح من حيث الأساس كما تظهر التطورات التالية. فمع أن عمر بن الخطاب قرر أن تكون الأرض الخراجية وقفًا للأمة، فإن القبائل تمسكت بالصوافي، فكان أول انفجار ضد سعيد بن العاص، أمير الكوفة (٣٠ ـ ٣٤هـ / ٦٥١ ـ ٦٥٥م) ناتجًا عن إشارة في مجلسه فهمها «الأشراف» بأنها تنطوي على نية الحكومة في الاستحواذ على الصوافي[4] وكان هذا أول إشعار بوجود توتر جدي بين القبائل والحكومة حول الصوافي. وقد منح عثمان بعض الإقطاعات (من الصوافي)[5] ولكنه لم ينكر على القبائل حقها في الصوافي، بل إنه في الواقع سمح للبعض أن يبادلوا حصتهم فيها بأراض في الجزيرة العربية[6]. ويبدو أن ضم الصوافي في السواد إلى بيت المال حصل أخيرًا زمن معاوية بن أبي سفيان[7].

---

(١) انظر أبو عبيد ـ الأموال ص ١١٦ ـ ١١٧، البلاذري ـ فتوح ص ٢٤٥.

(٢) انظر الطبري س١ ص ٢٤٦٨، أبو يوسف ـ الخراج، ص ٢٣، يحيى بن آدم ص ٦٠.

(٣) الطبري س١ ص ٢٤٦٨ ـ ٩.

(٤) البلاذري ـ أنساب ج٥ ص ٤٠، ابن أعثم الكوفي ـ الفتوح (خط) ج٢ ص ١٧٢، الطبري ـ س١ ص ٢٩٠٧ ـ ٢٩١٤، وص ٢٩١٥ ـ ٢٩٢٠.

(٥) البلاذري ـ فتوح ص ٢٧٣ ـ ٤. المقريزي ج١ ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٦) الطبري س١ ص ٢٨٥٤ ـ ٥.

(٧) انظر اليعقوبي ـ تاريخ ج٢ ص ٢٧٧ ـ ٨.

ولا نعرف ردّ فعل القبائل على هذا الإجراء، ولكن ما حدث بعد حوالي أربعين عامًا يدل على تمسك الكوفيين بنظرتهم. ذلك أنهم أحرقوا سجل الأراضي (ديوان الخراج) أثناء ثورة ابن الأشعث (٨٢هـ / ٧٠١م) وادعى كل قوم ملكية ما يليهم من الصوافي[١]. ومع ذلك بقيت بعض أراضي الصوافي حتى بجوار الكوفة، تابعة لبيت المال، كما يتبين من الإشارات إلى تدابير عمر بن عبد العزيز بشأنها[٢].

٤ ـ إن المعلومات عن الضرائب في الجزيرة الفراتية والشام قليلة ومرتبكة، ولكن من الممكن ملاحظة الخطوط الرئيسية. ففي الجزيرة، حيث عرفت التقاليد الساسانية والبيزنطية في الضرائب، فرضت ضريبتا الجزية والخراج. فقد فرض عياض بن غنم جزية واحدة في المدن والقرى، وقدْرها دينار ومقادير من الحنطة (مدّان) والزيت (قسطان) والخل (قسطان) على كل فرد، وأعفى النساء والأطفال منها[٣]. وفرض الخراج على الأرض في الريف[٤] ولكنه لم يكن محددًا بل يعتمد على توفّر الماء وعلى حالة الزرع. (وتجد هذه الحالة صدى لدى الفقهاء الذين يقولون إن المدن فتحت صلحًا، وأن الريف فتح عنوة)[٥].

ثم أمر عمر بن الخطاب بمسح الأرض وإحصاء الناس[٦] وأعاد تنظيم الجزية في المدن بأن صنفها على ثلاث درجات، حسب إمكانيات الناس، وتدفع نقدًا كما في السواد. وربما حصل ذلك في نهاية فترة إمارة عياض، أو في زمن خلفه عمير بن سعد (٢٠ ـ ٢٢هـ/ ٦٤١ ـ ٦٤٣) على أبعد احتمال[٧].

---

(١) الصولي ـ أدب الكتاب ص ٢١٩. البلاذري ـ فتوح ص ٢٧٣، الماوردي ـ الأحكام السلطانية ص ١٨٥.

(٢) يحيى بن آدم ص ٥٩، ابن سعد ج٥ ص ٢٨٦ ـ ٧، ص ٢٩٥. ابن عبد الحكم ـ سيرة عمر بن عبد العزيز ص ٩٩.

(٣) أبو يوسف ـ الخراج ص ٢٣، البلاذري ـ فتوح ص ١٧٣، ١٧٤ وص ١٧٥ ـ ٦.

(٤) انظر البلاذري ـ فتوح ص ١٧٣ و١٧٧.

(٥) انظر أبو يوسف ـ الخراج ص ٢٣. البلاذري ـ فتوح ١٧٥، ١٧٦.

(٦) انظر دينيت ـ مروان (رسالة دكتوراه (جامعة هارفرد) لم تنشر) ص ٣٨.

(٧) انظر الروايات عن الرقة في البلاذري ـ فتوح ص ١٧٣. وعن رأس العين ـ البلاذري ص ١٧٨. ويؤيدها أبو يوسف ـ الخراج ص ٢٣. انظر أيضًا اليعقوبي ج٢ ص ٢٥٠. ابن أعثم الكوفي=

واستمر هذا الوضع حتى أمر عبدالملك بن مروان بالتعديل (أي المسح والإحصاء وإعادة التقدير) في الجزيرة والشام[1]. ويتضح من أبي يوسف وديونيسوس التلمحري أن «التعديل» تناول الريف، وأنه «جعل الناس عمالاً بأيديهم» وأن جزية موحدة ونقدية قدرها أربعة دنانير فرضت على كل فرد. وهذا يعني أنه فرض الحدّ الأعلى للجزية نقدًا، ولم يفرض شيئًا بالنوع. هل كان لرخاء الجزيرة أثر في هذا التعديل؟[2]. كما أن الخراج أعيد تقديره على الغلات الرئيسية الثلاثة: الحنطة والكروم والزيتون، ففرض دينار على كل ١٠٠ جريب من الحنطة، وعلى كل ١٠٠ شجرة زيتون، وعل كل ١٠٠ أصل كرم، ونصف دينار حين تكون الأرض على بعد رحلة يوم أو أكثر من السوق. ولا يمكن الافتراض بأن هذه الفريضة هي الخراج لأنها متواضعة، بل كانت إضافة نقدية محدّدة، ويؤيد ذلك عبارة أبي يوسف «حمّل الأموال» واستمرت هذه الجزية الموحدة في الريف حتى مجيء عمر بن عبد العزيز الذي قرر أن يعيد النظر فيها ويصنفها على ثلاث درجات كما في المدن[3].

وفي الشام حصلت نفس التطورات التي رأيناها في الجزيرة. وتجدر ملاحظة أن وارد الشام زمن عبد الملك، بعد التعديل، كان قريبًا من واردها زمن معاوية ابن أبي سفيان (١،٨٠٠،٠٠٠) دينار زمن معاوية[4]، و(١،٧٣٠،٠٠٠) دينار زمن عبد الملك[5].

٥ ـ وإذا كان نظام الضرائب في الشام والجزيرة تطلّب إعادة نظر لتوضيحه ومتابعة تطوره، فإن نظام الضرائب في خراسان يحتاج إلى إعادة نظر جدّية.

ففي خراسان عقد العرب اتفاقات مع رؤساء المدن والمقاطعات يدفعون بموجبها

= (خط) ج١ ص ٣١٤، ٣٣٠، ٣٣٧.

(١) أبو يوسف ص ٢٣ ـ ٤، ديونيسيوس (ط شابو) ص ١٠، دينيت ـ مروان، ص ٣٧ وما بعدها.

(٢) انظر Cl. Cahen, Fiscalite.. Arabica I 1954 p. 138.

(٣) انظر الأزدي ـ تاريخ الموصل، ص ٣.

(٤) اليعقوبي ج٢ ص ٢٧٧.

(٥) البلاذري ـ فتوح ص ١٨٧.

مبالغ محددة يطلق عليها جزية[1]، وظيفة[2]، خراج وأتاوة، ولكن الاسم الغالب هو «الخراج». وبلغ مجموع ما فرض حوالي ثمانية ملايين درهم، أو حوالي خمسي وارد خراسان سنة ١١٠هـ / ٧٢٨م[3]. ولما كانت المبالغ المفروضة نقدية، فيمكن أن تشمل الجزية وربما الضرائب على أهل الحرف والمهن، دون ما يفرض على الأرض. وهناك إشارات عابرة تؤيد ذلك. فاليعقوبي يقول: «وخراج خراسان على رؤوس الرجال، يوجبون على كل بالغ جزية[4]. والطبري على حق حين يرجع ذلك إلى النظام الساساني[5]. كما أنه في حديثه عن إصلاحات نصر بن سيار يقول: «فكانت مرو يؤخذ منها مئة ألف درهم سوى الخراج أيام بني أمية»[6]. وهذا يعني أن العرب فرضوا ضريبتين رئيسيتين في خراسان بعد الفتح ضريبة على الرؤوس وأخرى على الأرض. ومع أن معلوماتنا عن الضرائب في خراسان قليلة إلا أنه يمكن معرفة الاتجاه. ففي إمارة أمية بن عبد الله بن خالد بن أسيد أيام عبد الملك (٧٣ ـ ٧٤هـ / ٦٩١ ـ ٢م) فرضت الجزية على المسلمين الجدد في خراسان[7] كما في العراق. ويبدو أنه فرض الخراج على أرض خراجية تملكها العرب، كما يبدو من شكوى بني تميم منه. يذكر الطبري «فجلس بكير بن وشاح السعدي يومًا في المسجد وعنده ناس من تميم، فذكروا شدة أمية على الناس فذمّوه، وقالوا: سلط علينا الدهاقين في الجباية»[8]. ولما كان

---

(١) البلاذري ـ فتوح ص ٤٠٥، الطبري س١ ص ٢٦٥٨ وكذلك ص ٢٦٥٥ وص ٢٦٥٧.

(٢) البلاذري ـ فتوح ص ٤٠٤ وص ٤٠٦. الطبري س٢ ص ١٦٨٩، س١ ص ٢٨٩٨ ـ ٩، اليعقوبي ـ تاريخ ج٢ ص ١٩٣. خليفة بن خياط ـ تاريخ ص ١٧٣ ـ ٤.

(٣) تاريخ الخلفاء (باعتناء غريازنيويج) ص ٤٢٦. البلاذري ـ فتوح ص ٤٠٣ ـ ٤٠٦، ص ٤٠٨، ص ٤١١ ـ ١٢.

(٤) اليعقوبي ج١ ص ٢٠٧.

(٥) يقول الطبري: «وكان خراج كسرى على رؤوس الرجال على ما بأيديهم من الحصة والأموال». س١ ص ٢٣٧٧.

(٦) الطبري س٢ ص ١٦٨٩، اليعقوبي ج٢ ص ٢٦٢.

(٧) الطبري س٢ ص ١٠٢٤.

(٨) ن. م. س١ ص ١٠٢٩.

الدهاقين مسؤولين عن الجباية منذ الفتح(١) واستمروا كذلك بعد إمارة أمية(٢)، وهي جباية من أهل الذمة، فإن الشكوى تدلّ على فروض جديدة على العرب، لا تعدو أن تكون أراضي خراجية تملكوها. وهذا يعني أن التدابير الجديدة لعبد الملك بن مروان في الضرائب أدخلت في خراسان.

هذا التمييز بين ضريبة الأرض وضريبة الرأس في خراسان مكّن عمر بن عبد العزيز من تطبيق إصلاحاته في خراسان دون خسارة خطيرة لبيت المال. فحين شكا إليه صالح بن طريف أن عشرين ألفًا أسلموا «يؤخذون بالخراج» كتب إلى أمير خراسان الجراح بن عبد الله الحكمي بإعفاء من يسلم من الجزية(٣). وقد استعمل عمر بن عبد العزيز لفظ «الجزية» لما يدفعه الفرد عن رأسه، بينما استعمل لفظ «الخراج» إشارة للمجموع(٤) وفق الاستعمال المحلي. وكانت تعليماته للعمال جميعًا بأن يدفع المسلمون الجدد ضريبة الأرض ما داموا باقين فيها(٥).

ولكن خط عمر بن عبد العزيز أهمل بعده، ورجع الأمراء إلى جباية الخراج (الجزية المشتركة) كما كان محددًا، ويتضح ذلك من محاولة أشرس بن عبد الله السلمي أمير خراسان أيام هشام بن عبد الملك (سنة ١١٠هـ / ٧٢٨م)، فيما وراء النهر. ولدينا رواية موجزة عن ذلك لدى البلاذري، وأخرى مفصلة في الطبري. وفي الروايتين يرد تعبير «الجزية» لما يدفعه الفرد عن رأسه، بينما يستعمل «الخراج» للإشارة إلى مجموع ما يأتي من جزية الرؤوس. يذكر البلاذري(٦) أن أشرس دعا أهل ما وراء

---

(١) البلاذري - فتوح ص ٤٠٥ - ٦.

(٢) ن. م. ص ٤٠٨، الطبري س٢ ص ١٥٠٨، وص ١٤٢٠ - ١٤٢١.

(٣) وحين تلكأ الجراح الحكمي عين الخليفة عقبة بن زرعة الطائي على الخراج وأوصاه: «فاستوعب الخراج وأحرزه في غير ظلم». الطبري س٢ ص ١٣٦٦.

وانظر اليعقوبي ج٢ ص ٣٦٢، وانظر البلاذري ص ٤٢٦ حيث يسمي الضريبة «الخراج» بينما يسميها ابن سعد ج٥ ص ٢٨٥ الجزية. وانظر الطبري س٢ ص ١٣٥٤.

(٤) انظر الطبري س٢ ص ١٣٦٦.

(٥) ابن عبدالحكم - سيرة ص ٩٤. يحيى بن آدم - الخراج ص ٥٨. أبو عبيد - الأموال ص ١٣٦.

(٦) فتوح البلدان ص ٤٢٨.

النهر إلى الإسلام «وأمر بطرح الجزية عمن أسلم فسارعوا إلى الإسلام وانكسر الخراج». أما رواية الطبري[1] فهي أكثر وضوحًا، إذ يورد شرط أبي الصيداء صالح بن طريف، حين طلب إليه أشرس أن يدعو أهل ما وراء النهر إلى الإسلام، إذ قال: «أخرج على شريطة أن من أسلم لم يؤخذ منه الجزية، فإن خراج خراسان على رؤوس الرجال»، فالجزية هنا تعني ما يدفعه الفرد على رأسه، بينما «الخراج» يعني المجموع الكلي. ولما سارع الناس إلى الإسلام كتب غوزك الأمير المحلي إلى أشرس «أن الخراج قد انكسر». وشكى دهاقين بخارى إلى أشرس «ممن نأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عربًا»، وهي شكوى مفهومة لأن «الخراج» ثابت حسب الصلح والدهاقين ملزمون بتأديته كاملاً. ومن المنتظر أن يقاوم الدهاقين انتشار الإسلام، وأن يشككوا بدوافعه، مرة بأنه «تهرب من الجزية» كما فعلوا في ولاية الجراح الحكمي[2]، أو بأنه «تعوذ من الجزية» كما فعلوا الآن[3] أو أن يتهموا المسلمين الجدد بالكذب وإثارة الفتن لئلا يؤدوا الخراج كما في ولاية أسد القسري الثانية[4]، وتراجع أشرس وكتب إلى العمال: «خذوا الخراج ممن كنتم تأخذونه منه»، وعندها «أعادوا الجزية على من أسلم». وهنا يلاحظ أن «الخراج» يعني للفرد جزية رأسه، بينما يعني للمنطقة ما وضع عليها من «وظيفة» ثابتة. ولكن لم يكن ممكنًا للعمال إعادة فرض الجزية على الجميع، «وأخذوا الجزية ممن أسلم من الضعفاء»، وهذا جعل الدهاقين يتذمرون من جديد لأنهم ملزمون بالخراج الثابت. وعامل أشرس الدهاقين بشدة وعنف، لأنهم ترددوا في المخاطرة بوضعهم أمام الناس بزيادة ما يفرض على كل فرد من الجزية. وهذا واضح من عبارة البلاذري: «فزاد أشرس في وظائف خراسان واستخف بالدهاقين»[5]. وأدت محاولة أشرس إلى ثورة فيما وراء النهر.

واستمرت مشكلة فرض الجزية على المسلمين الجدد، وأثارت قلاقل

---

(١) الطبري س٢ ص ١٥٠٧ ـ ١٥١٠.

(٢) ابن سعد ج٥ ص ٢٨٥. والطبري س٢ ص ١٤٥٣.

(٣) الطبري س٢ ص ١٥٠٨.

(٤) النرشخي ـ تاريخ بخارى ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٥) البلاذري ـ فتوح ص ٤٢٩.

جديدة[١]، وأخيرًا جاء نصر بن سيار آخر الولاة الأمويين وأصلح وضع الضرائب سنة ١٢١هـ / ٧٣٨م[٢]. ولم يأت نصر بمبدأ جديد، بل إنه أصلح طرق جباية الضرائب التي يتبعها الدهاقين، فقد ضمن إعفاء المسلمين من الجزية، وتأكد من جبايتها من أهل الذمة جميعًا، وبذلك أنهى تلاعب الدهاقين بجبايتها حسب أهوائهم. ومع ذلك فإنه أكد على دفع «وظيفة» مرو كاملة حسب ما قرره الصلح مع مرزبانها. ويبدو أن مسح الأراضي، لأنه أعاد تصنيف الخراج وفرضه بعدل، وكان على المسلمين ـ ربما بمن فيهم العرب ـ دفعه.

والخلاصة فقد فرضت بخراسان ضريبتان، ضريبة الأرض وضريبة الرأس، واستعمل تعبير «الخراج» حسب العرف المحلي ليعني الجزية المشتركة المفروضة على المدن والمقاطعات ولم يشمل ضريبة الأرض. وكان الخراج ثابتًا في خراسان، وهذا جعل الدهاقين حريصين ـ بمعرفة الأمراء أو بدون ذلك ـ على إعادة فرض الجزية على من يسلم. ثم إن «الخراج» كان يشكل نسبة عالية من الوارد، وهي حقيقة جعلت الأمراء أحيانًا ميالين لقبول وجهة نظر الدهاقين. وقد فرضت الجزية على المسلمين زمن عبد الملك مع احتمال فرض الخراج على أراضٍ خراجية اقتناها العرب. وكان إصلاح عمر بن عبد العزيز مؤقتًا، ولكنه يؤكد التمييز في المسؤولية بين ضريبة الرأس وضريبة الأرض. وفشل أشرس في اتباع خط عمر بن عبد العزيز، وبقيت المشكلة إلى أن واجهها نصر بن سيار، فأصلح الضرائب بإعادة تنفيذ خط عمر بن عبد العزيز بكفاءة.

* * *

(١) النرشخي ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) انظر الطبري س٢ ص ١٦٨٨. تاريخ الخلفاء (مؤلف مجهول) ص ٤٢٩.

العرب والأرض في بلاد الشام في صدر الإسلام[١]

قد يرجع وجود العرب في أطراف الشام إلى أوائل الألف الأول قبل الميلاد، وازداد بصورة متزايدة منذ القرن الثالث للميلاد حتى ظهور الإسلام[٢]. وكان تغلغلهم من الجهة الشمالية الغربية لبادية الشام ومن الجهة الجنوبية الغربية منها، ويتبين ذلك في مواطن القبائل قبل الإسلام. كانت غسان في منطقة دمشق وحوران، وقضاعة في جهة البلقاء وجنوبي شرق الأردن، وتنوخ في منطقة قنسرين وحلب وبجوارهم سليح وبعض طي، وكانت لخم وجذام في جنوبي الأردن وفلسطين، وكانت كلب في تدمر، وفي البادية إلى الجنوب الشرقي من الشام[٣]. وهكذا يتبين أن القبائل انتشرت في المناطق المجاورة للبادية من بلاد الشام على هيئة هلال يمتد من الجنوب إلى الشمال الغربي والشمال، وجلها قبائل يمانية. وهذا الانتشار يعطي فكرة عن مدى تعريب سورية قبل الإسلام.

وفي الجزيرة الفراتية كانت تغلب بين الفرات والخابور وإلى شرقه[٤]. كما كانت ربيعة إلى الشمال الشرقي منها[٥].

وجاءت قبائل جديدة أثناء عملية الفتح وبصورة خاصة بعد اليرموك. وكان القادمون يمانية بالدرجة الأولى من حمير ومذحج وهمدان وطي والأزد، كما جاءت قبائل قيسية[٦] ولحق بها قوم من البوادي من قيس وانضموا إلى المقاتلة[٧]، وكانت

---

(١) المؤتمر الدولي (الأول) لتاريخ بلاد الشام: تاريخ بلاد الشام، من القرن السادس إلى القرن السابع عشر، نشر الدار المتحدة للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٤.

(٢) E.1.(2) Badw، جواد علي ـ العرب قبل الإسلام، ج١.

(٣) ابن عساكر ـ تهذيب تاريخ دمشق، ج١ ص ١٧٥. البلاذري ـ فتوح، ١٤٥، ١١٠. ابن العديم ـ بغية، ج١ ص ٢٦، ٢٩، ٣٠.

(٤) البلاذري ـ فتوح، ص ١٨٢.

(٥) ن. م. ص ٢٤٥.

(٦) الأزدي ـ فتوح الشام، ص ١٠، ١٦ ـ ٢٤، ٣٩ ـ ٤٠. وابن أعثم ـ فتوح، ج١ ص ١٠٤.

(٧) البلاذري ـ فتوح، ص ١٥٠، ١٥١.

الهجرة إلى الشام أوسع بعد اليرموك مما مكن من إرسال القوات لفتح مصر والجزيرة.

وكان مركز التجمع الأول للمقاتلة في الجابية من حوران، حوالي ٨٠ كم جنوب دمشق وهي على طرف البادية كالكوفة والبصرة، ولكن طبيعة البلاد والتراث الإداري والضرورات العسكرية إضافة إلى انتشار القبائل وتنظيم توطينها أدت إلى اتخاذ مراكز رئيسية للمقاتلة وهي الأجناد في حمص وقنسرين ودمشق وطبرية، واللد. ثم تطورت الأجناد لتتخذ معنى إداريًا وجغرافيًا، إضافة إلى ما يلاحظ من غلبة مجموعة قبلية رئيسية في بعض الأجناد[١]. ووضعت حاميات في المدن الساحلية مثل قيسارية وصيدا وعسقلان وجبيل وبيروت، مع توطينها بمنحها الأراضي من أيام عمر وعثمان[٢].

ويفهم من البلاذري أن البعض من القبائل اليمانية الموجودة في الشام من قبل أسلمت بعد الفتح بقليل كما حصل لأكثر تنوخ في حاضر قنسرين ولطي، وكذا لتنوخ وغيرهم في حاضر مدينة حلب[٣]، وحصل ذلك للخم وجذام وتعاونوا مع الفاتحين[٤] حتى إنهم طالبوا بالعطاء مثلهم[٥] بينما بقي البعض على دينه مثل سليح[٦].

وفي مطلع الفترة الأموية استقر توزيع القبائل في الشام بصورة عامة، لنرى نفس الصورة في أيام عبدالملك بن مروان وبعده من حيث الأساس[٧].

ففي جند قنسرين كانت تنوخ بحاضر قنسرين وحاضر حلب، وامتدت إلى جهة بالس على الفرات[٨]. وفي مدينة قنسرين كانت تغلب والأكثرية قيسية من كلاب

---

(١) اليعقوبي ـ تاريخ، ج٢ ص ١٧٦. الطبري س١ ص ٢٨٦٦. البلاذري ـ فتوح، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.
(٢) البلاذري ـ فتوح، ص ١٣١، ١٢٧، ١٣٣ ـ ١٣٤.
(٣) ن. م. ص ١٤٧.
(٤) ن. م. ص ١٣١، ص ١٣٦.
(٥) ابن عساكر ـ تهذيب، ج١ ص ١٧٥.
(٦) ن. م. ص ١٤٧.
(٧) انظر Dickson - Abdel - Malik p 84.
(٨) ابن العديم، ج١ ص ٢٦، ٢٩، ٣٠.

وغيرهم[١] وصارت قرقيسيا المركز الأول لقيس[٢]. وكانت طي في المنطقة إضافة إلى سليح[٣]. وترد الإشارة إلى أسد وكلب في حلب زمن المكتفي إضافة إلى اليمن وتميم[٤].

وكانت حمص من مراكز اليمانية وفيها قضاعة وكندة[٥] وطي وتنوخ[٦] وحمير وكلب وأقلية من إياد وقيس[٧].

وفي جند دمشق كانت غسان القبيلة الأولى، وفيه قضاعة وكندة وقيس[٨]. وترد الإشارة إلى قيس (وأكثرهم بنو مرة) في الجولان، وفي مركزها بصرى مع قليل من كلب واليمن[٩]. وفي جبل سنير بنو ضبة، وبه قوم من كلب[١٠]. وكانت تدمر، إلى الشمال الشرقي، مركز كلب (المدر)[١١].

أما جند الأردن ففيه قضاعة (كلب)، وهمدان، وغسان ومذحج، وفيه خثعم. وكانت قضاعة هي الغالبة في الأردن والبلقاء[١٢].

وفي جند فلسطين استقرت لخم وجذام وكنانة وقيس وعاملة (ولها جبل باسمها)[١٣] وبلقين وكندة، وقليل من كلب[١٤]. وترد الإشارة إلى جذام في كورة بيت

---

(١) الدينوري، ص ١٧٢.

(٢) البلاذري، ج٥ ص ١٤١، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٢.

(٣) ابن العديم، ج١ ص ٥٣، وانظر ص ٢٩، وابن الشحنة ص ٥٩.

(٤) ابن العديم، ج١ ص ٨٩، ٩٣.

(٥) الدينوري ص ١٧٢، خليفة بن خياط ص ١٧٨.

(٦) نقائض جرير والأخطل (خط) ٥ أ.

(٧) الدينوري ص ١٧٢، الطبري س٢ ص ٤٨١.

(٨) البلاذري ـ أنساب، ج٥ ص ١٣٢، ١٣٨، ١٣٥. الدينوري، ص ١٧٢.

(٩) اليعقوبي ـ البلدان، ص ٣٢٦.

(١٠) ابن شداد، ج٢ ص ٣٠. اليعقوبي ـ بلدان، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(١١) البلاذري ج٥ ص ١٢١.

(١٢) نصر بن مزاحم، صفين، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧. البلاذري ج٤ ق٢ ص ١٢٨. ويذكر اليعقوبي ـ البلدان، ص ٣٢٧ أن الغالب على طبرية قوم من الأشعريين.

(١٣) المقدسي ـ أحسن التقاسيم ص ١٦٢.

(١٤) نصر بن مزاحم، ص ٢٠٦ ـ ٧. خليفة بن خياط، ص ١٧٨. البلاذري ج٥ ص ١٣٧ ـ ٨، =

جبرين[١] وفي رفح ومعهم لخم[٢].

وفتحت الجزيرة من جهة الشام، وجل الفاتحين قيسية. وكانت فيها تغلب التي توسعت إلى شرق الخابور حتى دجلة، وامتدت ديارها على الفرات إلى عانات. وتمت عملية توطين واسعة في الجزيرة إذ أنزل معاوية بني تميم وأخلاطًا من قيس وأسد في ديار مضر (غرب الخابور). ويبدو أنه أعطى ربيعة التي توسعت بعد الفتح أراضي جديدة[٣]. وأنزل عياض العرب سنجار[٤].

وترد الإشارة إلى قبائل قيسية أخرى مثل بني عامر، وسليم وذبيان[٥] وأخلاط من قيس وفزارة[٦] كما أن هناك النمر بن قاسط[٧].

ويلاحظ مما مر أن القبائل التي كانت في الشام قبل الإسلام استمرت متركزة في مواطنها القديمة، وانتشرت إلى الأراضي المجاورة بتزايد أعدادها. كما أن اليمانية بقوا الغالبين في بلاد الشام، وإن جل القيسية توطنوا في جهات قنسرين وفي الجزيرة، بينما بقيت تغلب وربيعة متركزة في مواطنها الأولى. ولعل هذا يساعد على فهم حالة الاستقرار في الشام بالمقارنة بالعراق ومصر في الفترة الإسلامية الأولى.

وكانت هجرة القبائل إلى الشام والجزيرة استيطانية، إذ أن القبائل المهاجرة أعطيت أرضي للزراعة والرعي، كما أن القبائل القديمة بدورها أعطيت أراضي جديدة، وكان ذلك لاعتبارات اقتصادية أو استراتيجية. ومع قلة المعلومات المتوفرة، فإن ما وصل يكفي للدلالة على أن هذه الأراضي كانت أراضي خالية في أماكن نائية أو استراتيجية، أو أنها أراضي جلا عنها أهلها نتيجة ظروف الفتح، أو من الأرض

= اليعقوبي ـ البلدان، ص ٣٢٩، والتاريخ، ط بيروت، ج٢ ص ٤٨٠.

(١) اليعقوبي، ص ٣٢٨.

(٢) ياقوت، ج٢ ص ٧٩٦.

(٣) البلاذري ـ فتوح، ص ١٨٢.

(٤) ن. م. ص ١٧٧.

(٥) البلاذري ـ أنساب، ج٥ ص ١٤٢، ٣١٠.

(٦) ن. م. ج٥ ص ٣١١ ـ ٣١٢.

(٧) اليعقوبي ـ ج٢ ص ٢١٨.

الموات. ويعبر أبو حفص الشامي عن ذلك بوضوح حين يقول: «كل عشري بالشام فهو مما جلا عنه أهله فأقطِعهُ المسلمون فأحيوه أو كان مواتًا لا حق لأحد فيه فأحيوه بإذن الإمام»[١]. ويصدق ذلك على الجزيرة، يقول البلاذري: «سألت المشايخ عن أعشار بلد وديار ربيعة والبرية فقال: هي أعشار ما أسلمت عليه العرب، أو عمرته من الموات الذي ليس في يد أحد أو رفضه النصارى فمات وغلب عليه الدغل فأقطعه العرب»[٢]. ويورد البلاذري رواية أكثر تفصيلاً عن الإقطاع الاستيطاني للقبائل تشعر بأنه كان سياسة مرسومة من أيام الراشدين. فقد أمر عثمان معاوية أمير الشام والجزيرة «أن ينزل العرب بمواضع نائية من المدن والقرى ويأذن لهم في اعتمال الأرضين التي لا حق فيها لأحد»، وكان من أثر هذا الأمر أن أنزل معاوية بني تميم الرابية، كما أنزل المازحين والمديير أخلاطًا من قيس وأسد وغيرهم، «وفعل ذلك في جميع نواحي ديار مضر (غرب الخابور) ورتب ربيعة في ديارها على ذلك»[٣]. ومن أمثلة هذا الإقطاع الاستيطاني إقطاع أراضي واسعة في رأس العين للقبائل بعد أن جلا كثير من أهلها[٤]. كما أعطيت القبائل أراضي في منطقة الرها[٥]. وجلا أكثر أهالي بالس وقاصرين والقرى القريبة على الفرات، فأقطعها أبو عبيدة لجماعة من المقاتلة، وأسكنها قومًا من العرب الذين كانوا بالشام من قبل وأسلموا بعيد الفتح، وقومًا نزعوا من البوادي من قيس ولم يكونوا من المقاتلة[٦].

واتبعت نفس السياسة التوطينية على السواحل السورية لاعتبارات استراتيجية وبشرية. فقد أصدر عثمان تعليمات إلى معاوية «يأمره بتحصين السواحل وشحنها وإقطاع من ينزله إياها قطائع ففعل»[٧] ومن ذلك إقطاع المقاتلة القطائع في أنطاكية.

---

(١) البلاذري، ص ١٥٢.
(٢) ن. م. ص ١٨٠.
(٣) ن. م. ص ١٧٨.
(٤) ن. م. ص ١٧٧، قارن ص ١٨٠.
(٥) ن. م. ص ١٧٣.
(٦) ن. م. ص ١٥٠ ـ ١٥١.
(٧) ن. م. ص ١٢٧، ١٢٨.

ومنح عبدالملك المقاتلة قطائع جديدة في نفس المنطقة[1]. ومنح معاوية الأراضي للحاميات في أنطرسوس، وفي مرقية وبلنياس[2]. وأسكن حبيب بن مسلمة الفهري في زمن عثمان ألفين من المقاتلة في قاليقلا «وأقطعهم بها القطائع» وجعلهم رابطة بها[3].

ويلاحظ أن الخلافة شجعت الهجرة إلى الأمصار في الفترة الإسلامية الأولى، واعتبرت ذلك أساس الخروج من الأعرابية والانتماء الكلي للأمة كما تتطلب التعبئة للجهاد[4]. وكان كل مهاجر يسجل في الديوان ويأخذ العطاء والرزق. وكانوا ينصحون بتربية الماشية، ولكن زراعة الأرض تركت للفلاحين وأهل القرى، ولما كانت الأرض لا تدفع إلا العشر فالمجال واسع لإعطاء الأرض للفلاحين بالمزارعة أو بنسبة من الحاصل.

ويبدو أن بلاد الشام لم تشهد التوتر بين السلطة والقبائل على الأرض (خاصة الصوافي) أو على واردها كما نرى في العراق وذلك يعود إلى توزيع القبائل على أربعة / خمسة أجناد وإلى منحها الأراضي، كما يعود إلى سياسة الأمويين تجاه الصوافي وأية أراضي دون مالك.

اعتبر العرب أراضي النبلاء الذين قتلوا أو هربوا، وكذا كل أرض قتل أصحابها أو جلوا صوافي[5]. وأفادوا من هذه لمنح الإقطاعات لتوطين القبائل وخاصة في الفترة الأولى، ثم للأفراد بدرجة أوسع[6]. وهذا قلل الملكيات الكبيرة السابقة وفتح الباب لظهور ملاكين جدد[7]. ومن أمثلة إقطاعات النبلاء التي تحولت إلى صوافي بالس

---

(١) البلاذري ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢) ن. م. ص ١٣٣.

(٣) ن. م. ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٤) انظر: شرح السير الكبير للشيباني، ج١ ص ٨٨، ٩٤ ـ ٩٥، والبلاذري ـ أنساب ج٤ ق١ ص ١١٤. والطبري س١ ص ٢٨٦٠. وابن عساكر ـ تهذيب، ج١ ص ١٧٥.

(٥) ابن عساكر ـ دمشق، ج١ ص ٥٩٤. تهذيب، ج٣ ص ١٨٤. البلاذري ـ فتوح، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

(٦) تاريخ دمشق، ج١ ص ٥٩٤ وما بعدها.

(٧) ابن عساكر ـ دمشق، ج٢ ص ١٤٥، ص ١٥٠.

وقاصرين على الفرات[1].

بدأ منح الأراضي من أيام معاوية، فقد سأله أناس من قريش وأشراف من العرب أن يقطعهم من أرض الصوافي ففعل[2]. وقام معاوية بمسح شامل للصوافي في الشام والجزيرة، وأعطى منها الإقطاعات لأهل بيته وخاصته[3]. وكان الأشراف يلحون في طلب الإقطاعات، فنفذت أرض الصوافي في فترة عبد الملك، وراح هذا الخليفة يقطع من أراضي خراجية صارت لبيت المال لوفاة أصحابها دون ورثة، حتى استنفذها نتيجة حرص الأشراف والمتنفذين على اقتناء الأرض. وألح الأشراف على عبد الملك والخليفتين بعده بإقطاعهم من أرض الخراج فرفضوا[4]، ولكنهم سمحوا لهم بشراء الأرض الخراجية، والتي تحولت عندئذ إلى عشرية، وشمل ذلك ضياعًا واسعة وقرى. وجاء عمر بن عبد العزيز وأخبره عماله على الأردن والغوطة بانتقال أراضي أهل الذمة إلى المسلمين فأمر بإيقاف البيع وأصدر أمرًا عامًا بمنع بيع الأرض الخراجية حماية لبيت المال وربما للحد من تكوين الملكيات الكبيرة، ومع التزام أخلافه خاصة هشام بخطته إلا أن ذلك لم يجد واستمر الشراء مما أدى إلى جعل الخراج على الأرض الخراجية بصرف النظر عن المالك[5]. وهكذا كان للشراء أثر واضح في تكوين الملكيات وفي ظهور طبقة ملاكين جدد.

وكان للإلجاء، إضافة إلى الشراء أثر في تكوين ملكيات كبيرة، ومن أمثلة ذلك انتقال بالس وقراها إلى ورثة مسلمة بن عبد الملك بعد أن احتمى به أهلها وطلبوا إليه حفر قناة من الفرات إلى أراضيهم[6].

يبدو إذن أن الإقطاع والشراء إضافة إلى ظاهرة الإلجاء أدت إلى تكوين إقطاعيات

---

(١) البلاذري ـ فتوح ص ١٥٠.
(٢) ابن عساكر، ج٣ ص ١٨٤.
(٣) اليعقوبي ـ تاريخ، ج٢، ص ٢٣٤.
(٤) ابن عساكر ـ دمشق، ج١ ص ٤٩٥ وما بعدها، ابن قدامة ـ المغني، ج٢ ص ٧٧٢.
(٥) ابن عساكر ـ دمشق، ج١ ص ٥٨٧ ـ ٨، ٥٩٦ ـ ٧.
(٦) البلاذري ـ فتوح، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

وملكيات كبيرة في العصر الأموي. ولم يقتصر هذا الاتجاه على بداية الفترة الأموية، كما ينتظر بعد الفتوح، ولكنه استمر ولعله ازداد قوة واتساعًا في الفترة الأموية المتأخرة[١].

ومع قلة الإشارات المتوفرة، فإننا نجد قرى بكاملها يمتلكها أحد الأمراء وربما أحد الأشراف. فكانت لمعاوية بن أبي سفيان قرية سام في الغوطة وقرية طرميس[٢] وتملك البطنان من كورة عسقلان[٣]. وأقطع معاوية قرية النمرانية بالغوطة لنمران بن يزيد المذحجي[٤] وكانت قرية السطح قرب دمشق لعتبة بن أبي سفيان، وورثها ابنه عمرو[٥]. وكانت الصفوانية من نواحي دمشق لخالد بن يزيد[٦] وأقطع يزيد بن معاوية سعيد بن مالك بن بحدل الكلبي إقليم بيت الأبار[٧]. وكان المرج ملكًا لعبد الله بن معاوية[٨]. وكانت قرية تنهج لعباد بن زياد بن أبي سفيان[٩]. وأقطع الوليد بن يزيد ضياعًا غنية واسعة بالبثنية لمعاوية بن عمرو بن عتبة[١٠] وتملك سعيد بن خالد بن عمرو ابن عثمان بن عفان قرية الفدين في حوران[١١] وحصل هشام عبد الملك وهو أمير على دورين وقراها بإقطاع[١٢]، ثم تملك قرى مثل سلعوس وكفر جدا قرب الرها، وأحيا أراضي واسعة في الرصافة وحفر نهرين لإروائها[١٣]. وكانت لمسلمة بن عبدالملك

---

(١) انظر البلاذري - فتوح، ص ٢٤٩. والأنساب، ق٢ ص ١٤٨أ و١٤٩أ.

(٢) ياقوت، ج٣ ص ١٤، وج٤ ص ١٥٧.

(٣) الجهيشاري - وزراء، ص ٢٦.

(٤) ياقوت، ج٤ ص ٨١٣.

(٥) وهي من إقليم بيت لهيا، ياقوت، ج٣ ص ٩٠. ابن عساكر، ج٧ ص ٤٣٩.

(٦) ياقوت، ج٣ ص ٤٠٢.

(٧) ابن عساكر، ج٦، ص ١٧١.

(٨) ابن عساكر - دمشق، ج٢، ص ١٣٦.

(٩) البلاذري - أنساب، ج٤، ص ٧٤.

(١٠) ابن عبدربه، ج٣، ص ١٨٦.

(١١) ابن عساكر، ج٦ ص ١٢٥. ياقوت، ج٣ ص ٨٥١.

(١٢) الجهيشاري ص ٦٠. الطبري س٢ ص ١٧٣٥.

(١٣) البلاذري - فتوح، ص ٢٤٩، ١٨٠. وانظر الأزدي - تاريخ الموصل، ص ١٧٢. وأنساب =

أرض بغراس، وقرى وضياعًا في شمالي سورية مثل الإسكندرونة وعين السلوز وبحيرتها[1]، هذا إضافة إلى بالس وقراها التي حفر لها نهرًا مقابل الثلث من واردها (بعد العشر)، ثم صارت ملكًا لورثته، وكان هؤلاء يعيشون عليها عند مجيء العباسيين[2]. وكانت ريسون، قرية بالأردن، ضيعة لمحمد بن مروان. وقد تكون الضياع في أماكن مختلفة، فقد كانت لعلي بن عبدالله بن عباس الحميمة، وله جنينة عند دير البخت[3].

كان جل ملاكي هذه القرى من الأمراء الأمويين، وبينهم بعض أشراف القبائل من مؤيديهم. وكان أصحاب هذه القرى يقيمون في العاصمة أو في إحدى المدن الرئيسية، وهذا يعني أنهم يديرونها بواسطة وكلائهم[4] وأن أهل القرى هم مزارعون وفلاحون يعملون في أرض السادة الملاكين لقاء نسبة من الحاصل، ويسر ذلك أنها كانت لا تدفع إلا العشر. ويبدو أن هذه الملكيات هي إقطاعات من قرى كانت مملوكة لنبلاء وموظفين كبار بيزنطيين قبل الفتح، فصارت بعده صوافي[5]. وينتظر أن تصبح بمرور الزمن أملاكًا عائلية وتتجزء إلى ضياع ومزارع لأفراد.

إن الأمثلة المذكورة تعطي فكرة واضحة عن نطاق الملكيات الكبيرة، وعن انتشارها، وتدل على الأهمية المعطاة للأرض من قبل الأمراء الأمويين، وتشعر باتجاه عام نحو الأرض.

ويتمثل هذا الاتجاه في إقطاعات وضياع بيد الأمراء والأشراف. وترد إشارات إلى بعضها. كانت لعمرو بن العاص ضيعة عجلان في بيت جبرين وناحية السبع (وفيها

= الأشراف، ق٢ ص ٧٥ب - ٧٦أ، وص ١٤٨أ .

(١) البلاذري - فتوح، ١٤٨، وص ٢٩٣ . ياقوت، ج٣، ص ٧٦٢.

(٢) البلاذري، ص ١٥١ ، الطبري س٣ ص ٥٢ .

(٣) ياقوت، ج٢ ص ٨٨٦ . أخبار العباس، ص ١٠٨ ، وياقوت، ج٢ ص ٦٤٦ .

(٤) الجهيشاري، ص ٦٠ . البلاذري - فتوح، ص ١٣٨ . ياقوت، ج٢ ص ١٠١ .

(٥) انظر Tschalenko I pp 351 - 2.

سبع آبار) بفلسطين[١]. وكان لحميد بن عقبة إقطاع بدمشق[٢] ولسعيد بن عثمان قطيعة فيها[٣]. وأقطع عبد الملك ضيعة زملكا لحفص بن عمر الأزدي[٤] والقعقاع ضيعة قرب حلب[٥] وداود بن مروان بن الحكم الداودية قرب دمشق[٦]. وكانت لأبان بن مروان بن الحكم أرض أبان[٧] وللأسود المحاربي قطائع بداريا[٨] وترك عمر بن عبد العزيز ضيعتين بدا وجزين في منطقة بعلبك[٩]، كما كانت له عين تروي ضياعًا بالسويداء[١٠]. وكانت في ناحية خولان بالغوطة عدة قرى فيها ضياع لجماعة من الأشراف من بني أمية[١١]، وكانت خاف مزرعة لأبي الورد الكلابي[١٢].

كل هذا يعني أن طبقة جديدة من الملاكين الكبار من العرب ظهرت ببلاد الشام، وأن الأشراف تحولوا إلى أرستقراطية ملاكة، وأن ضياعهم كانت في مناطق خصبة ومهمة. ومثل هذه الضياع الكبيرة تحتاج إلى الفلاحين والعمال الزراعيين، ولعلهم كانوا يعيشون في تجمعات قروية حولها. وربما أعطيت الأراضي بقطع إلى مزارعين صغار[١٣] والمرجح أن الفلاحين استمروا على نمط حياتهم وأساليبهم المألوفة رغم تغير السادة.

---

(١) ياقوت، ج٣ ص ٣٤، والبلاذري، ص ١٣٨.
(٢) ابن عساكر ج٤ ص ٤٦٢. تاريخ دمشق، ج٢ ص ١٣١.
(٣) ابن عساكر ج٦ ص ١٥٥، وص ١٥٢.
(٤) ن. م. ج٤ ص ٣٨١.
(٥) البلاذري - فتوح، ص ١٩٩.
(٦) ابن عساكر، ج٤ ص ١٢٥.
(٧) ن. م. ج٢ ص ١٣٣.
(٨) الخولاني - داريا، ص ٣٤.
(٩) ابن عساكر - دمشق، ج١ ص ٥٨٨.
(١٠) ابن عبدالحكم - سيرة عمر بن عبد العزيز، ص ٤٧.
(١١) ياقوت، ج٢، ص ٢٤٤.
(١٢) ابن العديم، ج١ ص ٥٤.
(١٣) انظر Tschalenko 1 p 384 - 5.

ورغم قلة المعلومات، يمكن الإشارة إلى الأراضي التي استغلتها القبائل في العصر الأموي من متروكة وموات تم إحياؤه[١]، ولا بد أن ذلك وسع رقعة الأراضي الزراعية. ويرد هنا ذكر مرج بردى وبعض جنباته وكانت أراض مباحة فأخذتها جماعات قبلية وأحيتها وتملكتها. وحصل مثل ذلك في أراضي حول حمص والرستن على نهر العاصي[٢]. ويبدو أن إقطاع الأراضي للقبائل العربية أو شراءها جرى على نطاق واسع في مناطق دمشق وحمص وبعلبك بصورة خاصة وهي مناطق غنية[٣]. ولعل ذلك يرجع إلى أن إقطاعات النبلاء الروم كانت كبيرة في دمشق وحوران وبعض جهات البلقاء وبجوار حمص على وادي العاصي وعفرين[٤].

ويبدو أن القبائل بدأت تستقر على الأرض في القرى في أواخر العصر الأموي، وأن هذا الاستقرار أخذ شكلاً واضحًا في العصر العباسي الأول. وكان بعضهم يعمل في زراعة الأرض في القرى التي تبدو ملكًا مشتركًا. ويورد ابن عساكر (في ترجمة أبي الهيذام) أسماء عدد غير قليل من القرى في منطقة دمشق في الغوطة وخارجها لقبائل عربية، ولعل تعدادها يعطي فكرة عن انتشار القبائل في هذه المنطقة. ومن هذه القرى بيت لهيا قرية السكاسك، وقرى حرس (بيت البلاط، بيت قونا، الحديثة، جسرين)، وقرى يمانية للحميريين والأوزاع وهي نيف وثلاثون قرية، وخولان قرية لغسان (٢٠ ميلاً من دمشق، وحمنا قرية لتغلب، ومن قرى اليمن في الغوطة: داعية، بيت سوا، حمورية، حجرا، زملكا، حوارة، عربيل، أرزونة، قانية، وبيت أبيان. وكانت قرية تلفياتا لقيس وكذلك قرية بلاس قرب داريا. وكانت أراضي كلب في البقاع والجولان، كما كانت بيت الأبار لأشراف اليمانية، وهناك قرى ابن معيوف (يماني) على فرسخ من دمشق[٥].

وهذا العدد الكبير للقرى العربية يشير إلى انتشار القبائل على الأرض وإلى

---

(١) البلاذري، ص ١٧٧، ١٨٠.

(٢) ابن قدامة ـ المغني، ج٢ ص ٧٢٤. ابن عساكر ـ دمشق، ج١ ص ٥٩٧.

(٣) ابن قدامة، ج٢ ص ٧٢٣.

(٤) ابن عساكر، دمشق، ج١ ص ٥٩٤ ـ ٥، Tschalenko I p 395 - 6.

(٥) ابن عساكر ـ تهذيب، ج٧ ص ١٧٦ ـ ١٩١، وتاريخ دمشق، ج٨ (خط) ـ ترجمة أبي الهيذام.

اشتغالهم بالزراعة وخاصة بعد سقوط الدولة الأموية، وإلى انتقالهم من ملاكين غائبين أو مقاتلة متمركزين في مراكز معينة إلى طور الاهتمام بالزراعة ومزاولتها. ولئن كانت المشاكل القبلية أيام الرشيد سببًا لتعريفنا بهذه القرى، فإن استقرار القبائل على الأرض لم يقتصر على منطقة دمشق بل شمل مناطق أخرى مثل منطقة حمص ومنطقة فلسطين[1]. وهذه القرى كانت بيد عشائر أو أجزاء منها، وهي إن كانت مشتركة في البداية، فإن الملكية الخاصة واضحة في بعضها التي تفيد من ري منظم. وكان فيها ملاكون كبار من أشراف القبائل لهم قصورهم وضياعهم كما في بيت لهيا وداريا.

وإذا كانت أراضي القبائل على طرف البادية، وحيث مناطق زراعة الحبوب فقط، أقرب للملكية المشاعة، فإن الملكية الصغيرة صارت مألوفة في قرى يتوفر فيها الماء، حيث يبدو أن عامة القبائل تحولوا إلى زراع في مجتمعات قروية لهم ملكياتهم الفردية أو العائلية كما هو واضح في أخبار ثورة المبرقع اليماني ٢٢٧هـ في فلسطين والأردن. وكان المبرقع اليماني من لخم وادعى أنه القحطاني وهذا يعني أنه يبشر اليمانية بعودة الملك إليهم. وفي الواقع كان أتباعه حسب رواية الطبري: «قوم من فلاحي تلك الناحية وأهل القرى» وأنهم في حدود مئة ألف. وتضيف رواية أخرى: وأنه لما حل موعد الحراثة انصرفوا إلى القرى إذ أن بعضهم كانوا «حراثين» وبعضهم من «أرباب الأرضين»، والمهم بعد ذلك أن هؤلاء الأنصار كانوا من أهل اليمن[2]. ولا يترك اليعقوبي مجالاً للشك في أن أتباع المبرقع اليماني عرب ويحدد قبائلهم مبينًا أنهم من لخم وجذام وعاملة وبلقين[3].

وهذا يشير إلى تحول ملحوظ في حياة القبائل وخاصة بعد انتقال السلطة إلى العباسيين وتحول سورية إلى ولاية عباسية. وربما كان هذا التحول سبب إعادة النظر في الخراج في بلاد الشام وتخفيضه بنسبة الربع سنة ٢١٠ إرضاءً للقبائل العربية[4]. ويبدو أن هذا الإجراء بما فيه من تخفيض لم يكن كافيًا مما جعل المأمون يأمر بمسح

---

(١) انظر الطبري، س٣ ص ١٣١٩ ـ ٢٠. وابن عساكر ج٦ ص ١٢٥ ـ ٦.
(٢) الطبري، س٣ ص ١٣١٩ ـ ١٣٢٠، وص ١٣٢٢.
(٣) اليعقوبي ـ التاريخ (ط بيروت) ج٢ ص ٤٨٠.
(٤) اليعقوبي، ج٢ ص ٤٦٠.

أجناد الشام من جديد لإعادة النظر في ضرائب الأرض (وهو أول تعديل) سنة ٢١٤هـ[١]، وهو إجراء تطلبه تحول في وضع الزراعة في الأرياف.

مما مر يلاحظ إذن أن العرب انتشروا إلى سورية قبل الإسلام، وأن تغلغلهم كان من طرفي البادية الجنوبي باتجاه حوران والبلقاء الشمالي باتجاه حاضر حلب وقنسرين، ولكن انتشارهم بالفتوح شمل بلاد الشام كلها وكان مجيء القبائل توسعًا استيطانيًا منذ الفترة الأولى، ولم يكن مجرد غزوات بدوية، ولذا لم يؤد إلى ضرر يذكر بالقرى والمزارع، بل إن العرب اكتفوا بالتقدم إلى المدن ولم يتعرضوا لجماعات القرى كما يتبين من عهود الصلح الكثيرة[٢]، وكانت خطتهم منذ البداية عدم الإضرار بالفلاحين بل وبذل كل جهد لتطمينهم وإبقائهم على الأرض. واعتبروا الفلاحين أحرارًا، هذا مع إعادة تنظيم الضرائب والإشراف على جبايتها، وجعل الخراج على الطاقة وإبطال الامتيازات السابقة. كل هذا لا بد وأنه حسن من وضع الجماعات القروية.

وينتظر أن تستمر أساليب الزراعة والحياة القروية، مع توفير استقرار أكثر من الفترة البيزنطية المتأخرة المضطربة. وكان للوضع الجديد أثره، إذ اعتبرت الأرض المزروعة ملكًا للأمة (خراجية) مادام زراعها وفلاحوها عليها، في حين أن أراضي النبلاء وأراضي من قتل أو هرب، اعتبرت صوافي، وهذا يعني أن أراضي الصوافي يمكن أن تنشأ عليها ملكيات جديدة. وفتح المجال لاستغلال الأرض الموات والخالية وتوسيع نطاق الزراعة. ويبدو أن الأرض الموات كانت محدودة إذ تندر الإشارة إليها بل يشار عادة إلى الأرض الخالية والمواطن النائية. وكانت هذه، وخاصة في الجزيرة، ملائمة لحاجات القبائل القادمة للرعي والزراعة، أو لتوزيعها بين قبائل موجودة من قبل، وسرعان ما دخلت الإسلام بعد الفتح. وكان اختيار مراكز الأجناد ملائمًا على العموم للقبائل وخاصة دمشق وحمص وقنسرين، ولحد ما طبرية من حيث توفر المراعي والقرب من البادية إضافة إلى إمكان التوسع الزراعي في أراضيها على حد الأرض المطرية.

---

(١) ابن عساكر، ج٤، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢) انظر أبو يوسف ـ الخراج، ص ٢٣.

وتجدر الإشارة هنا إلى قصور الأمويين الصحراوية، التي لم تكن برأي سوفاجيه وغرابار مجرد منازل للنزهة بل مراكز للاستثمار الزراعي. وكانت منشآت الري حولها ـ من قنوات وصهاريج ومجاري ـ لإرواء حقول ومشاريع زراعية في المنطقة بين الصحراء والأرض المزروعة على الحد الشرقي جهة بادية الشام[١] وهي إن كانت على آثار مشاريع ري سابقة إلا أنها تدل على تقدير الأمويين لأهمية الأرض وعلى إحياء أرض خالية بعد الفتح. ولنذكر أنها قريبة من مراكز أجناد دمشق (تدمر، حوران، البلقاء) والأردن (الغور بجوار طبرية).

كما أن الإشارة إلى مشاريع ري جديدة على طرف البادية الشمالي الشرقي في الرصافة وبالس[٢] تنبىء عن محاولات استثمار جديدة، إضافة إلى أن تجديد وتوسيع شبكة ري دمشق وتحويلها من ملك خاص إلى مشروع عام يؤكد اهتمام الأمويين باستثمار الأرض[٣].

وكان الإقبال على امتلاك الأرض قويًا، حتى تحولت أراضي الصوافي في أقل من نصف قرن إلى إقطاعيات وضياع خاصة. وهذا يوضح العدد الكبير من القرى والضياع الخاصة التي تملكها الأمراء والأشراف في مناطق غنية مثل منطقة دمشق، ومنطقة حمص وسهل البقاع. وتجاوز الأمر ذلك إلى شراء الأرض الخراجية وإلى استغلال الأرض الخالية. وهذا التهافت على الأرض مع أساليب الجباية وربما بعض الظروف العامة أدت إلى أسلوب جديد من الحماية وهو الإلجاء وإلى تحويل أراضي وقرى إلى ملكيات كبيرة.

وهكذا تحول الأشراف إلى أرستقراطية ملاكة لا بد وأنها أثرت على وضع القرى، ولكنها أسهمت في توسيع نطاق الأراضي المزروعة. ولم يفد قرار عمر بن عبد العزيز بمنع بيع الأرض الخراجية ولا جهود من تلاه في إيقاف التيار مما ولد فجوة بين الأشراف وقبائلهم مما اضطر يزيد الثالث أن يعلن بأنه لن يحفر الأنهار ولن يتخذ

---

(١) Grabar, S. I. 18, 1963 p 6 - 9 وانظر البلاذري، ص ٢٠٧.

(٢) البلاذري، ص ١٥٠، وص ١٧٩. وانظر الأزدي ـ الموصل، ٤٣.

(٣) السبكي ـ فتاوى، ج٢ ص ٤٦٧ وما بعدها. ابن عساكر ـ دمشق، ج١ ص ١٤٥.

الضياع، إرضاءً للقبائل[١].

ولكن هذه الملكيات لم تكن دائمًا راسخة، فقد تتجزأ بسبب الوراثة بين أفراد العائلة، كما أن العباسيين صادروا ضياع الأمويين وأحدثوا لها ديوان الضياع[٢]. ويبدو أن الاتجاه كان بصورة عامة نحو تحول الملكيات الفردية أو المشتركة للقرى إلى ملكيات صغيرة، وهذا أوضح في العصر العباسي الأول.

وكانت الصفة البارزة التي تميز الملكيات الزراعية هي انفصال الملكية في الغالب عن استغلال الأرض. فالملاكون الكبار خاصة كانوا لا يزرعون أراضيهم، وإنما يعهدون باستغلالها ـ عن طريق الوكلاء ـ إلى المزارعين وأهل القرى، وهو اتجاه مألوف حتى في العصر الحديث. ويبدو أن المزارعة والمساقاة والمغارسة كانت الأسلوب الشائع لاستغلال الأرض ومن هنا الإشارات الواسعة لها في كتب الفقه.



(١) قدامة ـ الخراج، ص ٢٤١. الأزدي ـ الموصل، ص ١٧٢، البلاذري، ص ١٥٠.

(٢) البلاذري ص ١٥١. قدامة، ص ٢٤١. E.1.(2), Diwan.

المؤسسات العامة في المدينة الإسلامية
نظرة تاريخية إلى بغداد(١)

-١-

١ ـ ظهرت مدن عربية في النواحي الشمالية والغربية للجزيرة العربية (بالدرجة الأولى)، مراكز على طرق التجارة (مثل الحضر، بترا، تدمر، مكة) أو منازل قبلية (الحيرة)، ولم يكن للريف دور يذكر فيها.

ويشير القرآن الكريم إلى (قرى) ويسمي مكة، وهي مركز الحج، «أم القرى»، وكانت مقسمة على أسس عشائرية إلى أرباع ولكل ربع شيخه، كما يشير إلى «المدينة» و«الدار».

وسميت يثرب بعد الهجرة «المدينة» إشارةً إلى كونها مركز الأمّة، وفيها مقرّ السلطة ومحل العدالة.

وبعد الفتوح أنشئت مدن جديدة لتكون مراكز عسكرية إدارية وسميت «دور هجرة» مثل الكوفة والبصرة والفسطاط والقيروان(٢)، وكان تخطيطها ابتداء من قبل السلطة فكان المسجد الجامع ودار الإمارة في الوسط تحيط بهما رحبة كبيرة تتفرع منها المناهج والدروب(٣).

ونُظِّم السكن في دور الهجرة حسب القبائل، ولكلٍ دروبها وسككها، كما قسمت المجموعات القبلية في المدينة إلى وحدات أكبر على ضوء متطلبات التعبئة العسكرية، وهي وحدات معرضة للتعديل حين يتغير حجم المجموعات القبلية(٤). وهكذا بدأ

---

(١) مجلة الأبحاث، الجامعة الأميركية، بيروت ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩م.

(٢) تاريخ الطبري س ١ ص ٢٣٦٠، طبعة مصورة عن الطبعة الأوروبية، مكتبة خياط، بيروت. وتاريخ خليفة بن خياط، ج١ ص ١٢٩، تحقيق سهيل زكّار، دمشق، ١٩٦٧، وفتوح البلدان للبلاذري ص ٢٧٥، تحقيق دي خوية، ليدن، بريل، ١٨٦٦.

(٣) انظر الطبري، س١ ص ٢٤٨٨ وما بعدها. وفتوح البلدان، ص ٢٧٦.

(٤) انظر مثلاً الطبري، س ١ ص ٢٤٨٨ ـ ٢٤٩٠.

تنظيم قبائل الكوفة على أعشار، ثم أعيد التنظيم على أسباع، وأخيرًا جعل حوالي منتصف القرن الأول الهجري، على أرباع[1].

وشجّعت الخلافة الهجرة إلى المراكز الجديدة واعتبرتها شرطًا للانتماء الكليّ للأمة، ولكن تحديد التسجيل في ديوان الجند فيما بعد (أيام المروانيين)، وتوفّر مجالات العيش، أدّى إلى أن يعيش المقاتلة وغيرهم في جماعات متجاورة. كما أن الحاجات المتوسعة لدور الهجرة جذبت أعدادًا كبيرة من الصنّاع وأهل الحرف إليها، وتجمّع هؤلاء في الرحبة قرب الجامع حسب مهنهم، في حين وجد التجار فرصًا كبيرة للكسب.

ولم يمضِ جيلان حتى تحولت دور الهجرة إلى مراكز للنشاط الفكري والحضري. ولكن سيل الهجرة من البادية والريف استمر إليها.

٢ ـ كان لدور الهجرة ابتداءً محوران ـ دار الإمار، مقرّ الحكم، والمسجد الجامع ملتقى الجماعات ومركز الحياة الثقافية العامة. وكان مع الأمير عامل (أو عمال) يتولى شؤون الضرائب، ويكون مساعدًا للأمير أو مستقلاً عنه.

ومن المؤسسات الأولى الشرطة، ويرأسها صاحب الشرطة، لضمان الأمن، والحَرَس لحماية الأمير وبيت المال ـ الذي كان يودع في المسجد الجامع. وهناك دواوين المصر، وخاصة ديوان الجند وديوان الخراج وديوان النفقات.

وكان على كل وحدةٍ عسكرية (الربع، أو الخمس) للمقاتلة رئيس في الحملات أو المجابهات الداخلية، كما كان لكل قبيلة شيخها الذي يمثّلها ويكون مسؤولاً أمام الأمير عن سيرتها. ويمكن أن يكون للقبيلة مسجد وساحة (رحبة أو جبّانة).

وكان المقاتلة في القبيلة يقسمون إلى وحدات صغيرة (عرافات) ولكلٍّ عريف مسؤول عن توزيع العَطاء على الأفراد وعن إعدادهم وضبطهم، ثم صار لكل قبيلة عريف واحد.

وكان الأمير يعترف بشيخ القبيلة، وأحيانًا يتولى تسميته، وكان العريف يُختار من

---

(١) الطبري، س ١ ص ٢٤٩٠ و٢٤٩٥. وأنساب الأشراف، ج١ ص ٣٥١، تحقيق محمد حميد الله، دار المعارف بمصر، ١٩٥٩. وج٥ ص ٢٤٨، تحقيق جويتاين، القدس، ١٩٣٦.

قِبَل الأمير أو يُنتخب في القبيلة. ولعبت القبائل ـ كوحدات اجتماعية ـ دورًا بارزًا في الحياة العامة، وكان تنظيمها تعبيرًا عن الإرادة الذاتية لأفرادها.

وتجمّع الصنّاع وأهل الحِرَف ابتداءً في الرحبة، وحَسْبَ مهنهم، ولهم مقاعدهم ومساطبهم، وهي مكشوفة[1]. وفي أواسط القرن الأول غُطِّيت الأسواق بالبواري في الكوفة[2]، وفي مطلع القرن الثاني للهجرة بُنيت الأسواق[3].

ويُشرف على الأسواق العامل على السوق، وهذا واضح منذ فترة الراشدين[4]. ومن المتعذّر الجزم فيما إذا كان المنصب موروثًا، ولعله إجراء اقتضته الضرورة، خاصة وأن الإشارات إليه تقتصر على المراكز العربية.

٣ ـ تعطي المصادر قوائم بالأمراء والعمال والقضاة. وكان دور القضاة الذين يعيّنهم الأمير في الغالب كبيرًا في توفير العدل وفي نشأة الفقه. ومع ذلك فإن القبائل وشيوخها ومجالسها تلعب دورًا هامًا في الحياة العامة في المدينة. وأكّد ذلك الصِّلات المستمرة بين أجزاء القبيلة في المدينة وفي البادية.

وهناك أيضًا مجموعات نامية من الموالي الذين ارتبطوا ـ أفرادًا وجماعات ـ بقبائل وكان ولاؤهم الأوّل لها. ومع ذلك فإن التنظيم القبلي تضعضع قبيل مجيء العباسيين، وظهرت قوى اجتماعية جديدة. فهناك فئة مُلّاك الأراضي الكبار، وبداية طبقة متوسطة جديدة نشطة.

وكان للتجارة أثرها على الحياة المادية في المدن وعلى نموّها، ولكن هل أدّت إلى ظهور مؤسسات جديدة؟ لقد ظهر بعض التنظيم فيما بعد في المحلات أو بين الصنّاع وأهل الحرَف. وهذا يُشعر بضرورة دراسة خطط المدن والعناصر البشرية فيها.

٤ ـ وكان إنشاء مدينة واسط خطوة بين دور الهجرة وبغداد. فقد بُنيت لتكون

---

(١) الطبري، س١ ص ٢٤٩١.

(٢) زمن زياد بن أبيه، انظر الأوائل للعسكري، ص ٢٤٠، تحقيق محمد السيد الوكيل، المدينة المنورة، ١٩٦٦.

(٣) انظر كتاب البلدان لليعقوبي، ص ٣١١، تحقيق دي خويه، ليدن، بريل، ١٨٩٢.

(٤) أنساب الأشراف، ج٥ ص ٤٣. والإصابة لابن حجر، ج٢ ص ٤٧، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٨.

مركزًا للمقاتلة المسيطرة ـ الشامية ـ ويتوسطها دار الإمارة بقبتها الخضراء، والمسجد الجامع. لكن الأسواق نظمت فيها بعناية، وخُصِّص لكل مهنة سوقها. وكان لكل سوق صرّاف خاص مما يشعر بالتطور الاقتصادي[١]. وبُني سور حول المدينة (مقابل دار الهجرة المكشوفة)، كما كان فيها جامع آخر في الجانب الشرقي للنهر، إلا أنه اقتُصر فيها على قاضٍ واحد. وحسب تقاليد دور الهجرة، كانت واسط مركز التوسع في أواسط آسيا وفي شمالي غرب الهند.

٥ ـ لم تكن بغداد دار هجرة، بل دار دعوة، لترمز إلى المبادىء الجديدة ولتكون مقرًا للخلافة. وقد أُنشئت لتكون مركزًا إداريًا وعسكريًا، وروعي في موقعها أن تكون على طرق التجارة وأن يحيط بها ريف جيد[٢].

ووسط بغداد هو المدينة المدوّرة، وهي قلعة[٣]، حيث القصر والجامع في وسط الرحبة وحولهما دور أولاد المنصور وبعض ثقاته (مواليه) والدواوين وبيت المال. وكان مقرّ صاحب الشرطة ومقرّ رئيس الحرس وخزانة السلاح في الرحبة. ويحيط بهذه الرحبة القوّاد والخاصة والثقات في الحلقة المباشرة[٤] ووراءها بين السورين الرئيسيين. أما محلات السكن الفعلية فكانت خارج الأسوار. وهذه خططت بعناية على أرباع، ولكل ربع أسواقه، بين الصراة ودجلة جنوبًا باتجاه الشمال. وأعطيت قطائع إلى القواد والصحابة والموالي، بينما جعلت الأرباض للجنود والمجموعات الأخرى، وجعل «في كل ربض سوق عامة للتجارات»[٥].

ويلاحظ في تخطيط بغداد الآراء الإسلامية، والمفاهيم العربية وبعض التقاليد الشرقية. ويهم بصورة خاصة أن السكن نظم في الأرباع حسب المجموعات البشرية أو

---

(١) تاريخ واسط لبحشل، ص ٤٢ ـ ٤٤، تحقيق كوركيس عوّاد، بغداد، ١٩٦٧.

(٢) الأعلاق النفيسة لابن رسته، ص ٣٤، تحقيق دي خويه، ليدن، بريل، ١٨٩٢.

(٣) الطبري، س٣ ص ٣٢١.

(٤) الطبري، س٣ ص ٣٢١ ـ ٣٢٢. والكامل في التاريخ لابن الأثير، ج٦ ص ٥٧٤، تحقيق كارلوس تورنبرج، ليدن، ١٨٥١ ـ ١٨٧٤. والبلدان لليعقوبي، ص ٢٤١. ومختصر كتاب البلدان لابن الفقيه، ص ٣٦، تحقيق دي خويه، ليدن، بريل، ١٨٨٥.

(٥) البلدان لليعقوبي، ص ٢٤٢.

المهن. أعطي الجند المنطقة شمال وشمال غرب المدينة المدورة بينما جعل الصنّاع وأهل الحرف والتجار في المنطقة جنوب الصراة[١]. وتمثل الأصول البشرية خطًا آخر. فمحلة الحربية كان جل سكانها جماعات إيرانية ومن منطقة ما وراء النهر، وهناك ربض عبد الله بن حرب (رئيس الحرس) ويليه ربض أهل مرو، ومربعة الفرس وربض أهل خوارزم وقربه درب أهل بخارا[٢] والبغيين، وهم من قرية من قرى مرو الروذ[٣].

وعلى الصراة السفلى أمام باب البصرة كانت دور الصحابة يسكنها عرب من قريش والأنصار، وربيعة ومضر واليمن[٤]، ويلي ذلك بين الصراة والخندق دُور الأشاعثة، وهم عرب يمانية[٥]، وفي إقطاعات القحاطبة كانت دور القحاطبة وتمتد من شارع الكوفة وباب الشام[٦]. وهكذا سكن العرب في الغالب جنوبًا خاصة حول باب البصرة وبعضهم غرب المدينة.

وكان السوق القديم، سوق بغداد، في الكرخ[٧]. وكانت الأسواق الجديدة في المدينة، وبعد فتنة يحيى بن عبد الله المحتسب نقلت سنة ١٥٧هـ إلى الكرخ وراء الصراة بين باب الكوفة وباب البصرة، وخططت بعناية ووسعت الشوارع[٨]. ويذكر الطبري أن أبا زكريا المحتسب تعاون مع الشيعة وحاول أن يدفع العامة إلى الثورة[٩].

---

(١) ابن الفقيه، ص ٣٧ ـ ٣٩.

(٢) ابن الفقيه، ص ٤٤ ـ ٤٧. ومعجم البلدان لياقوت الحموي، ج٢ ص ٤٨٥، ٧٥٠، تحقيق فردیننـد وستنفلد، ليدن، بريل، ١٨٦٦ ـ ١٨٧٠. وعجائب الأقاليم السبعة لسهراب، ص ١٣٢، فيينا، ١٩٢٩. و Le Strange, G. Baghdad During The Abbasid Caliphate pp. 127 - 128 (New York 1972).

(٣) ابن الفقيه، ص ٤٦.

(٤) البلدان لليعقوبي، ص ٢٤٣، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ج١ ص ٨٦، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٣١. و Le Strange p 140.

(٥) ابن الفقيه، ص ٤٥. والخطيب، ج١ ص ٨١.

(٦) البلدان لليعقوبي، ص ٢٩٦. وابن الفقيه، ص ٤٤. وسهراب، ص ١٣٢.

(٧) يضعه البلاذري قرب مجرى الصراة إلى دجلة، الفتوح، ص ٢٤٦.

(٨) الخطيب، ج١ ص ٨٠ ـ ٨١.

(٩) الطبري، س٣ ص ٣٢٤.

ومما يلفت النظر أن الخطة عهدت إلى مهندس وقائد وشخصية مدنيّة للتنفيذ. ومن الراجح أن الصنّاع نزلوا هناك من قبل، أثناء بناء المدينة[1]؛ وهذا التخطيط الدقيق للأسواق وتنظيمها حسب المهن يذكّر بالتخطيط في واسط، ويشعر بالأهمية المتزايدة للحِرَف.

إن تنظيم السكن على أساس مهني أو بشري ساعد على تكوّن جماعات متماسكة، وربما وحدات مدنيّة لها شخصيتها (قبل نهاية القرن الرابع أطلق اسم باب البصرة على ما بقي من المدينة إلى الصراة، واستمر الكرخ وحدة متميزة مهمة. وتطورت الحربية فيما بعد إلى مدينة بذاتها، كما يذكر ياقوت).

وفيما بعد لعبت الآراء الدينية دورها. فالكرخ أصبح مركز الشيعة، يقابله باب البصرة الذي صار مركزًا لأهل السنّة؛ وكان باب الشعير سنيًّا وباب الطاق (على الجهة الشرقية) شيعيًّا[2].

وأنشئت الرصافة (١٥١ ـ ١٥٩هـ) قلعةً ثانية على الجانب الشرقي مقابل المدينة المدورة، ولها أسوارها وخندق خارجي، بينما كان القصر والجامع في المركز، وخططت أسواقها في باب الطاق[3]، وصارت مقرًّا للمهدي ولجيشه. وكانت الاعتبارات الاستراتيجية والعسكرية هي الأساس في التخطيط[4]، كما كان للجوانب المهنية والبشرية أهميتها.

هكذا وبمقاييس دور الهجرة كانت هناك مدينتان، ولكلٍّ دار إمارة وجامع وقاضٍ، إضافة إلى جيش وأسواق. ولعل وضع سلوقية ـ طيفسون لم يكن بعيدًا.

وبينما كانت الوحدات الاجتماعية في دور الهجرة هي القبائل، فإن الجماعات المهنية والبشرية كانت الوحدات في بغداد. وكان لدور الهجرة عادة قاضٍ واحد وجامع واحد يرمزان إلى السلطة وإلى الوحدة المدنيّة، إلا أن التطورات في بغداد أخذت

(١) يجعلهم اليعقوبي ١٠٠،٠٠٠. انظر البلدان، ص ٢٥٨.
(٢) انظر المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي، ج٧ ص ١٦٣ ـ ١٦٤، ١٦٧ ـ ١٦٨، ٣٨٢، ٢٠٦، ٢٥٧، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٧.
(٣) الطبري، س٣ ص ٣٦٥. وابن الفقيه، ص ٣٩.
(٤) الطبري، س٣ ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

اتجاهًا آخر يشير إلى وجود أكثر من وحدة مدنية.

كانت دار الإمارة في الرصافة مؤقتة، إذ لم تكن هناك إلا دار خلافة واحدة. وهذا يعني أن الجامع والقاضي أكثر دلالة على الوحدات المدنية. ودراسة عدد الجوامع والقضاة في بغداد ودلالتهم قد تلقي الضوء على المؤسسات في بغداد.

٦ ـ إن المسجد الجامع مؤسسة مهمة إذ أنه مجمع أهل المدينة. وظهور أكثر من جامع قد يعني تعقيدًا (تعددًا) في التنظيم المدني أو تطورًا في المؤسسات.

اعتبر المنصور نهر الصراة حدّ مدينته، وكانت الكرخ بصناعها وحرفييها وعامتها وراء هذه القناة. وبنى المنصور سنة ١٥٧هـ جامعًا ثانيًا في الشرقية[١]، فهل كان ذلك الإجراء لاعتبارات أمنية أم أنه اعتبر الكرخ وحدة مدنية أخرى؟

وبعد عامين (١٥٩هـ / ٧٧٥م) شيّد مسجد جامع ثالث في الرصافة، فهل صارت في بغداد ثلاث وحدات مدنية؟ يذكر اليعقوبي أن المنبر رفع بعدئذ من جامع الشرقيّة[٢] وبقيت بغداد بجامعين لكل جانب واحد.

ويلاحظ ابتداء وجود صلة بين المسجد الجامع وبين الأقسام الرئيسية: المدينة، الرصافة، الكرخ، ثم تقلص العدد إلى اثنين، ثم أُنشئت مساجد جامعة لأسباب اجتماعية، أو لتوسع المدينة، دون أن يقابل ذلك تعيين قاض. وبقي في بغداد جامعان ـ لا قاضيان ـ حتى العقد الثامن للقرن الثالث، وتحول مقر الخلافة بعد فترة سامراء سنة (٢٧٩هـ / ٨٩٢م) إلى الجهة الجنوبية من الجانب الشرقي. ثم بني جامع في دار الخلافة أيام المكتفي سنة (٢٨٩هـ / ٩٠٢م) بعد فترة كانت الجماعة تصلي فيها في ساحة القصر أيام المعتضد (توفي ٢٨٩هـ / ٩٠٢م). والصلة بين القصر والجامع واضحة وذات دلالة[٣]. وحدث أن صارت دار الخلافة مركز مدينة.

وهناك دلالات تتصل بسعة بغداد وبظروف أخرى توضّح قيام جوامع أخرى. فقد اعتبر مسجد براثا جامعًا سنة ٣٢٩هـ / ٩٤١م لاعتبارات اجتماعية

---

(١) الخطيب، ج١ ص ٨٠ ـ ٨١. والفتوح للبلاذري، ص ٢٨٥. وياقوت، ج٤ ص ٢٥٤.

(٢) ربما كان ذلك زمن المأمون، انظر كتاب بغداد، لطيفور، ص ١٤٥، القاهرة ١٩٤٩.

(٣) الخطيب، ج١ ص ١٠٩. والمنتظم، ج٦ ص ٣٣. ويشير مسكويه إلى دار السلطان في كتابه تجارب الأمم، ج١ ص ٧٤، بعناية هـ، ف، آمدوز. القاهرة، ١٩١٤.

بالدرجة الأولى[١]. وفي ٣٧٩هـ / ٩٩٠م، اعتبر مسجد القطيعة (وراء الخندق) جامعًا بإذن الطائع، وبرر ذلك على أساس أن الخندق يفصل القطيعة من البلد مما يجعل القطيعة مدينة بذاتها[٢]. وكانت الحربية مثل براثا جزءًا من المدينة ولكن القادر وبمشاورة الفقهاء جعل مسجدها جامعًا سنة ٣٨٣هـ / ٩٩٣م[٣]، ولعل خرابَ أجزاء من المدينة من الجانب الغربي وحصول فجوات يفسر ذلك[٤].

وهكذا وحتى أواسط القرن الخامس، كان في بغداد أربعة إلى خمسة مساجد جامعة[٥]. وفي ٤٨٥هـ / ١٠٩٢م بنى السلطان السلجوقي ملكشاه جامعًا بجوار دار السلطنة ليشير إلى السلطة الجديدة[٦].

ومع أن المساجد الجامعة تساعد على تنمية حياة الجماعة في الأقسام حولها، إلا أنها لا تكفي وحدها للدلالة على وجود وحدات مدنية متميزة، فهل كان وجود ممثل العدالة أو القاضي أكثر دلالة؟

٧ ـ إن القضاء مؤسسة رسمية، وكان القاضي يعقد مجلسه في الجامع كما أن عهد توليته كان يقرأ عادة هناك[٧].

ويتولى القاضي، إضافة إلى الحُكم، الإشراف على الوقف وتعهده، ويتولى

---

(١) الخطيب، ج١ ص ١٠٩ ـ ١١٠. والمنتظم، ج٦ ص ١٤٥، ٣١٧.
(٢) الخطيب، ج٨ ص ١٤٩.
(٣) المنتظم، ج٨ ص ١٧١.
(٤) انظر المنتظم، ج٦ ص ٨٨. ومسكويه، ج٣ ص ٤١٣. وياقوت، ج٢ ص ٣٣٤. وأحسن التقاسيم للمقدسي، ص ١٠٦، تحقيق دي خويه، ليدن، بريل، ١٩٠٦.
(٥) الخطيب، ج١ ص ١١١. والمنتظم ج٨ ص ١٧٩. ومناقب بغداد، ص ٢٢. وجامع براثا يهمل أحيانًا. انظر صورة الأرض لابن حوقل، ج١ ص ٢٤١، تحقيق كريمرز، ليدن، بريل، ١٩٣٨.
(٦) ابن الأثير، ج١٠، ص ١٥، ١٠٣. ورحلة ابن جبير، ص ٢٢٨، تحقيق رايت، سلسلة جبّ التذكارية، ١٩٠٧. ورحلة ابن بطوطة، ص ٢٢٦، دار صادر بيروت، ١٩٦٠. وياقوت، ج٤ ص ١٤١.
(٧) انظر أخبار الراضي للصولي، ص ٢٢٦، عني بنشره هيورث دن، القاهرة، مطبعة الصاوي، ١٩٣٥. والمنتظم، ج٨ ص ٢٤، وج٧ ص ٦٤.

رعاية الأيتام، ويختار الشهود ويفحص حالهم[١]، وقد يشهد على تنازل الخليفة[٢]، وكان للقاضي مكتب هو ديوان القضاء[٣]، حيث تحفظ الوثائق والسجلّات. وكان للقاضي في القرن الرابع زمن المطيع (٣٣٤هـ / ٩٤٦م) كاتب وحاجب، أو فارض على بابه (يقدّم الخصوم)، وخازن دار الحكم (يحفظ السجلات) و «أعوان»[٤]. وكان للقاضي خلفاء يساعدونه، وقد يخلفونه في القضاء في بعض الأماكن أو يقومون بأعمال أخرى بتكليف منه[٥].

وتبدو الصلة وثيقة في بغداد بين عدد القضاة وبين تطورها. فكان للمنصور قاض واحد في المدينة المدوّرة. وعيّن المهدي قاضيًا ثانيًا للرصافة[٦]. ثم صار للكرخ قاض في فترة لا تتأخر عن الرشيد[٧].

يلاحظ أن المدينة والرصافة كانت وحدات مدنية، ويفترض أن الكرخ كان وحدة ثالثة. ويذكر عن ابن حنبل (الذي عاصر الرشيد) أن بغداد تمتد من الصراة إلى باب التبن، وقد فهم الخطيب (القرن الخامس الهجري) من ذلك أن الحدّ الشمالي للمدينة هو الخندق[٨]. ويبدو المسعودي (القرن الرابع) أكثر دقة حين يحدد المدينة بين الصراة ودجيل شمالاً، ويبدو أن المقدسي يقر ذلك[٩]، وهذا التحديد يتمشى مع منطقة قاضي

---

(١) المنتظم، ج٦ ص ٤٠، ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٢) المنتظم، ج٧ ص ٢٣٣.

(٣) نشوار المحاضرة للتنوخي، ج١ ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣، جمع عبود الشالجي، بيروت، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣.

(٤) المنتظم، ج٨ ص ٦٤. وانظر رسائل الصابي ص ٢١٤ ـ ٢١٥، (المختار من رسائل الصابي، تحقيق شكيب أرسلان، بيروت، دار النهضة الحديثة.

(٥) نشوار المحاضرة، ج٢ ص ٣٧١، وج١ ص ٩٣، وج٣ ص ٨٧.

(٦) أخبار القضاة لوكيع محمد بن خلف، ج٣ ص ٢٥١، القاهرة، ١٣٦٦ ـ ١٣٦٩. وانظر أيضًا ص ٢٥٤. والخطيب ج٥ ص ٣٨٩، وج٨ ص ٤٧٩.

(٧) انظر مقالة صالح العلي في مجلة المجمع العلمي العراقي، ج١٢، ١٩٦٩، ص ٢١. وانظر الخطيب، ج٨ ص ١٤٦، والمنتظم ج٧ ص ٢٠٧، ومسكويه ج٣ ص ٣٧٣.

(٨) هذا يترك القطيعة خارجها، انظر الخطيب ج١ ص ٧١.

(٩) مروج الذهب للمسعودي، ج٦ ص ١٧١، تحقيق باربيه دي مينار وبافيه دي كورتنيه، باريس، =

المدينة تاركًا الكرخ وحدة أخرى. ولا تأتي الرصافة في نطاق أي من القاضيين، فهي وحدة مدنية أخرى[١].

وقد استمرت الوحدات المدنية الثلاث حتى القرن الثالث الهجري. وفي سنة ٣١٧هـ كان هناك قاض لكل من الشرقية - أو الكرخ - والمدينة، والجانب الشرقي[٢].

وتعرضت بغداد لتغييرات، إذ كثر الخراب في الجانب الغربي، وحصل توسع ونموّ في الجانب الشرقي خاصة حول دار الخلافة كما يتضح في أواسط القرن الرابع الهجري[٣]. وهذا يوضح تعيين قاضيين للجانب الشرقي، واحد منهم للأحياء حول دار الخلافة[٤]. ويلاحظ أن عضد الدولة قسم بغداد سنة ٣٦٨هـ إلى أربع وحدات (أرباع) اثنتان في الجانب الشرقي (المخرم جنوبًا، شمال المخرم)، واثنتان في الجانب الغربي، المدينة شمالاً والكرخ جنوبًا[٥]، ولكل وحدة ربع قاض. ويتحدث المقدسي - وهو معاصر - عن أربع وحدات كبيرة في بغداد: المدينة، وبادوريا - بين الصراة ونهر عيسى - أو الكرخ، والرصافة، ودار الخلافة[٦]، وعاد الربع التسمية المألوفة لكل وحدة.

ومنذ أواسط القرن السادس، وبعد تغييرات كبيرة في طوبغرافية بغداد، عدل تنظيم الأرباع فصارت ثلاثة منها في الجانب الشرقي: باب الأزج، باب الطاق، وحريم دار الخلافة، وربع في الجانب الغربي وهو الكرخ[٧].

ومن هذا يتبين أن تعيين قاض يشير إلى وجود وحدة مدنية أو مدينة صغيرة، وأن بغداد كانت مجموعة مدن (مدائن)[٨].

= ١٨٤١ - ١٨٧٧. والمقدسي، ص ١٢٠.

(١) انظر Lassner, Topography, p. 179.

(٢) المنتظم، ج٦ ص ٢٤٧، ٣٩٢.

(٣) المنتظم، ج٨ ص ٨٨، ومسكويه، ج٣ ص ٤١٣.

(٤) المنتظم، ج٧ ص ٣٨.

(٥) مسكويه، ج٢، ص ٣٩٩ - ٤٠٠.

(٦) المقدسي، ص ١٢٠.

(٧) المنتظم، ج٩ ص ٢٨٠، وصالح العلي، ص ٤١ وما بعدها.

(٨) انظر مقدمة ابن خلدون، ج٢ ص ٢٣٦، وابن جبير ص ٢٢٥. لاستعمال كلمة «مدينة» بالنسبة=

- ٢ -

١ - خططت بغداد لتكون عاصمة عهد إسلامي جديد، ولذا كانت فيها مؤسسات للخلافة إضافة إلى مؤسسات خاصة بالمدينة.

ومن جهة أخرى كان في بغداد كمدينة خطّان من المؤسسات، مؤسسات مدنية عامة ومؤسسات تتصل بالوحدات المدنية أو بأقسام المدينة.

فبغداد العاصمة، كانت مقر المؤسسة السياسية الأولى، الخلافة، مع تأكيد جديد على دورها الإسلامي، وفيها كان الإمام - الخليفة، الحامي، وأحيانًا الداعي إلى آراء دينية سياسية (المهدي والزندقة، المأمون والاعتزال، المتوكل والسنّة). ولما فقدت الخلافة سلطتها السياسية ازدادت تمسكًا بخطها الإسلامي. وصارت بغداد مركز الدعوة العباسية التي استمرت بعد قيام العباسيين، ولكن المعلومات عن هذه الناحية ضئيلة.

وعدت الدولة الجديدة بتوفير العدل للجميع، وهذا سبب إحداث مؤسسة النظر في المظالم، بدأ ذلك المنصور وطوره المهدي[١]. وعيّن صاحب المظالم ليتسلم وينظم العرائض والظلامات؛ يقول ابن الفقيه عن أبي الورد: «وكان يلي المظالم للمهدي وينظر في القصص التي تلقى في البيت الذي سماه بيت العدل في مسجد الرصافة». وكان النظر في المظالم للخليفة ولكنه قد يفوض ذلك لغيره. ويذكر ابن طيفور أن المأمون كان يجلس الجمعة، وبعد المأمون كان النظر يفوض بانتظام تقريبًا إلى الوزراء[٢] وخاصة أيام المقتدر[٣]، أو إلى القضاة[٤] وأحيانًا إلى مسؤولين آخرين

= للكرخ ولأقسام أخرى من بغداد.

(١) الخطيب، ج١٠ ص ٣٠٦. والأحكام السلطانية للماوردي، ص ٧٨، مصر، ١٩٦٠.

(٢) الوزراء والكتّاب للجهشياري، ص ٢٤، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة، ١٩٣٨. وكتاب تاريخ الوزراء للصابي، ص ٢٧، ١٢٢، ١٢٤ - ١٢٥، ١٦١. مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٠٤. وصبح الأعشى للقلقشندي، ج١٠ ص ١٥، نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية، القاهرة، ص ١٩٦٣.

(٣) الوزراء للصابي، ص ١٠٧، ١٠٩. وانظر أيضًا ص ١٢٢، ١٢٤، ١٢٥، ١٦١، عن ابن الفرات. وصلة تاريخ الطبري لعريب بن سعيد القرطبي ص ٢٤، ١٠٥، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة. القلقشندي، ج١٠، ص ١٥١.

(٤) الوزراء، للصابي، ص ١٠٧. ونشوار المحاضرة، ج٣ ص ١٢٨.

مثل طاهر بن الحسين[١]، وبدر المعتضدي[٢] أو إلى نقيب الطالبين[٣] بل وحتى إلى قهرمانه[٤].

وكانت المظالم عادة ضد رجال الحكومة المتنفذين (أمراء، عمّال)، وبعض الشخصيات المهمة. قال ابن الفرات عن المتظلمين: «فهذا من أمير، وهذا من عامل، وهذا من قاض وهذا من متعزِّز»[٥]. وكانت المظالم تتجاوز سلطة القاضي وتتركز على الغصوب»[٦].

وأحدث العباسيون الوزارة. وفي أثناء الدعوة كان هناك الإمام يساعده رئيس الدعوة الذي صار الوزير. ومع ذلك فإن خيطًا من الاستمرار يُرى بين آخر كاتب أموي وبين الوزير العباسي، ولكن العباسيين طوروا البدايات البسيطة إلى مؤسسة عامة، وصار مصيرها يرتبط بوضع الخلافة.

وأحدث منصب قاضي القضاة زمن الرشيد لينظر في شؤون القضاة في بلاد الخلافة وليكون مسؤولاً لحد ما عن تعيين القضاة. وقد حدد عهد الطائع (توفي ٣٨١هـ / ٩٩١م) مهماته وأولها: توفير العدالة للجميع بصرف النظر عن المنزلة أو النفوذ أو القرابة أو الدين: «لا يزيد شريفًا على مشروف وقويًا على ضعيف ولا قريبًا على أجنبي ولا مليًا على ذمّي»[٧]. ويفترض فيه أن يكون له كاتب درب في «المحاضر والسجلات» عارف بالفقه، وأن يكون له حاجب، كما أن لديه خلفاء «يرد إليهم ما بعد من العمل عن مقره وأعجزه أن يتولى النظر بنفسه»[٨]، كما أنه يتولى اختيار «الشهود الموسومين بالعدالة» بالفحص عن دينهم وأمانتهم وسيرتهم. ويكون له ديوان يشرف على «الوقوف الثابتة»، ويعنى بـ «حفظ أصولها وتوفير فروعها وتثمير أغلالها وارتفاعها وصرفها إلى

---

(١) طيفور، ص ١٢٨، ١٥٧.
(٢) الوزراء للصابي، ص ٢٥٦.
(٣) المنتظم، ج٧ ص ١٥٣.
(٤) المنتظم، ج٦ ص ١٤٨. والصابي، ص ١٢٢.
(٥) الوزراء للصابي، ص ١٠٧.
(٦) القلقشندي، ج١٠، ص ٢٤٣.
(٧) رسائل الصابي، ص ١٤١ ومابعدها.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

مستحقيها»، ويشرف على أموال اليتامى حتى يبلغوا سن الرشد[1]. وهو مسؤول عن حفظ السجلات والوصايا والحجج والبينات والإقرارات ويضعها بعهدة خُزان مأمونين[2].

٢ ـ وحين ننظر إلى مؤسسات المدينة، نلاحظ أن المحتسب حل محل العامل على السوق. ومع أن لفظة المحتسب استعملت في أواخر الفترة الأموية بالنسبة للمكاييل والموازين (كان ابن عاصم الأحول على الحسبة في المكاييل والموازين في الكوفة[3])، فإن المنصب يمثّل نتيجة منطقية لتأكيد العباسيين على المفاهيم الإسلامية. قرنت الحسبة بـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وينتظر من المحتسب أن يلاحظ المحافظة على الآداب العامة، ومراعاة الفرائض الإسلامية الظاهرة وأن يمنع الانحرافات.

ويرد ذكر أول محتسب في بغداد أيام المنصور[4]، وهو يشرف على المكاييل والموازين لتأكيد دقتها[5] ويعتبر مسؤولاً عن أية شكوى عنها[6]. ومن مهامه منع الغش في الصنعة والتدليس في البيع[7]. وينتظر منه أن يمنع الاحتكار وأحيانًا الخزن[8]، ويراقب التلاعب بالأسعار ويمنع التزييف في النقد[9]. وهو مسؤول عن الإشراف على النظافة والأمور الصحية في المدينة والأسواق، كما أنه يمنع التجاوز في بناء الدور أو الحوانيت بالنسبة للطرق.

وكان على المحتسب أن يدقق في مراقبة أهل السوق والعامة وخاصة بعد أواسط

---

(١) رسائل الصابي، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٠.
(٣) كتاب الطبقات الكبير لابن سعد، ج٧ / ٢ ص ٢٦٥، تحقيق إدورد سخو، ليدن، بريل، ١٩٠٤ ـ ١٩٤٠. ووكيع، ج١ ص ٣٥٣.
(٤) الطبقات الكبير لابن سعد، ج ٢ / ٢ ص ٦٥. والخطيب، ج١٠ ص ٧٩ ـ ٨٠.
(٥) انظر أحكام السوق ليحيى بن عمر، ص ٣٩، تحقيق فرحات الدشراوي، تونس، ١٩٧٥.
(٦) المنتظم، ج٥ ص ١٣٠.
(٧) كتاب الاحتساب للزيدي، ص ١٥.
(٨) أحكام السوق، ص ١١٣ ـ ١١٧.
(٩) الزيدي، ص ١٥.

القرن الثالث الهجري حين بدأ العامة يلعبون دورًا له أهمية في الحياة العامة.

جاء في عهد الطائع (٣٦٦هـ / ٩٧٦م): «وإلى ولاة الحسبة بتصفح أحوال العوامّ في حرفهم ومتاجرهم ومجتمع أسواقهم ومعاملاتهم وأن يعيروا موازينهم والمكاييل ويقرروها على التعديل والتكميل، ومن اطلعوا منه على حيلة أو تلبيس أو بخس فيما يوفيه أو استفضال فيما يستوفيه نالوه بغليظ العقوبة وعظيمها»[١].

ويفترض في المحتسب أن يكون عارفًا بالشريعة[٢] وأن يكون مطلعًا على أعراف أصحاب المهن.

وترد الإشارات إلى محتسب بغداد، ولكن احتمال وجود موظفين مماثلين في المدينة الكبيرة وارد. وكان يعين أحيانًا عمال على أسواق خاصة مثل العامل على سوق الغنم والعامل على دار البطيخ والقطن. وترد إشارات خاصة في عهود القرن الرابع الهجري إلى الوالي على سوق الرقيق: «وإلى ولاة أسواق الرقيق بالتحفظ فيما يطلقون بيعه والتحرّز من وقوع تجوّز فيه وإهمال له... ولا يمضوا بيعًا على شبهة ولا عقدًا على تهمة»[٣].

وفي زمن المعتضد (٢٧٩هـ / ٨٩٢م) كان كل من من هؤلاء العمال بمنزلة محتسب في المدن الأخرى، بينما كان محتسب بغداد (أو محتسب الحضرة كما يدعى) في منزلة فوقهم[٤].

وللمحتسب أعوان، لعل عمّال الأسواق منهم، وهذا يعطيه نفوذًا كبيرًا أحيانًا[٥]. ويساعد المحتسب عادة عرفاء، عريف من كل صنف أو مهنة خبير بشؤونها يشرف عليها[٦].

(١) رسائل الصابي، ص ١٦٥. وانظر أيضًا ص ٢٠٤.

(٢) مسكويه، ج١ ص ٢٠٩. وابن الأثير، ج٨ ص ١٦٥. وعريب، ص٤٧.

(٣) رسائل الصابي، ص ١٦٤ في عهد الطائع، و٢٠٣ في عهد المطيع. وانظر نشوار المحاضرة، ج٢ ص ٣٧.

(٤) الصابي، ص ١٧٦. وانظر المنتظم، ج٦ ص ٣١٨.

(٥) انظر مسكويه، ج١ ص ٢٠٩.

(٦) وكيع، ج١ ص ٣٤٧.

وكان لكل مهنة أو صنف شيخ أو رئيس تعينه الحكومة أو تعترف به، وهو الذي يمثّلها[١].

إن تنظيم أهل الصنايع والأصناف يتطلب دراسة خاصة، ولكن لا بد من إشارة إليه، وخاصة أن الباحثين يتباينون بين من ينسب ظهور تنظيماتهم إلى الدعوة الإسماعيلية ويجعل بداياتها في القرن الرابع الهجري[٢]، وبين من ينفي وجود أصناف حرفية[٣]، وبين من يرجئ ظهورها إلى أواخر العصور الوسطى[٤].

ويلاحظ فيما ذكر محاولة السلطة للإشراف على فعاليات أهل الصنايع والحرف واهتمامها بحماية المستهلك. ومن جهة أخرى فإن أهل الحرف والمهن انتظموا في أصناف، مع وجود درجات للتقدم في الحرفة. وكان لكل حرفة (صنعة) متقدموها (الأساتذة / المعلمون) وهو يلاحظون مستوى الصنعة وأحيانًا السعر. وكان لكل صنف عرف يلتزم به ويسير عليه في الصنعة، وتأتي أول إشارة إلى ذلك من أواسط القرن الأول في الكوفة[٥] ولعل جذوره قديمة[٦].

وكانت هناك رابطة مهنية بين أفراد الصنف حتى قيل: «الصناعةُ نَسَب». ولعل التطور الكبير في الحياة المدنية في بغداد وازدياد أهمية العامة، ثم اضطراب الأوضاع فيها في بعض الفترات مثل أواسط القرن الثالث، وفي فترات تالية في القرن الرابع، وما حصل من ارتفاع في الأسعار في القرن الثالث دون ارتفاع مواز في الأجور ـ أوجدت

---

(١) طيفور، ص ١٧٤. والبلدان لليعقوبي، ص ٢٢٨. ومروج الذهب، ج٨ ص ١٨٤.

(٢) Massignon,"Guilds" Moh, E,S,S. Lewis "Islamic Guilds" EHR, VII 1937. E.I. art "Sinf".

(٣) انظر Stern, in: The Islamic City pp 25ff (ed by A, H, Hourani and S, M, Stern, Oxford, B, Cassirer 1970.

(٤) Cl. Cahen, in: The Islamic City, pp 54ff.

(٥) وكيع، ج٢ ص ٣٥١، ٣٧٢.

(٦) يشير بعض الباحثين إلى وجود نقابات للتجار والصناع في بابل، وكذلك زمن الكيانيين في العراق. انظر: Mendelsohn, "Guilds in Babylonia and Assyria". JAPS, 1940, pp 68 - 72. Weisberg, Guilds Structure and Political Allegiance in Achaemenid Mosopotamia, Yale Univ. Press 1967, pp 86ff.

حالة دفعت الأصناف إلى التفكير بحماية وضعها وإلى تركيز تنظيمها.

ولدينا إشارات إلى مواقف مشتركة لأهل الحرفة أو الصنف. فهناك أكثر من إشارة إلى قتال بين أهل حرفتين في القرن الرابع (٣٠٧هـ الأساكفة ضد أصحاب الطعام بالموصل[١] ٣١٨هـ أصحاب الطعام ضد البزازين في الموصل[٢]، ٤٢٢هـ أهل سوق يحيى وأهل سوق السلاح والأساكفة ببغداد[٣])، وقد يكون بعضها لأسباب مذهبية ولكن البعض الآخر لم يكن كذلك. وفي ٤٢١هـ قاتل القلاؤون الجند التركي في الكرخ دفاعًا عن أنفسهم[٤]. ولما زاد البويهيون الرسوم على المنسوجات القطنية والحريرية ثار صناع هذه المنسوجات ٣٧٤هـ، واستمروا في تمردهم حتى ألغيت الزيادة، ثم ثاروا ثانية لنفس السبب سنة ٣٨٩هـ. ولعل الإشارة التالية لها دلالة خاصة؛ فقد اعتدى عيّار على بزاز ونهب أمواله، «فتعصب له سوقه» وقاتل البزازون العيارين حتى استردوا مال صاحبهم[٥]. كل هذا يشعر بوجود تنظيم داخلي (الشيخ، اختيارية الصنف) يمكن من هذا الموقف المشترك ضد التهديد الخارجي.

وأول إشارة إلى تنظيم للعيّارين، وهم من العامة وأهل الحرف، ترد من القرن الثالث وتشعر بتماسك أصحاب التنظيم وبأنهم لديهم ملابس خاصة، فهم يتّشحون بالإزار ويتزرون بالمئزر، ويتبع الدخول في التنظيم عندهم مراسيم، إضافة إلى ارتداء اللباس الخاص، منها الشد وشرب كأس من النبيذ، وأنهم يتسمون بالفتوة[٦]، وكانت لهم قيم أخلاقية ومهنية خاصة، وإن كان كانت المصادر تتهمهم[٧]. وقد اتصلوا

---

(١) ابن الأثير، ج٨ ص ٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ج٨ ص ٥٨.

(٣) المنتظم، ج٨ ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٤) المنتظم، ج٧ ص ٤٧.

(٥) ابن الأثير، ج٨ ص ٦٢ ـ ٦٣، وج٩ ص ٣٣.

(٦) انظر الفرج بعد الشدة للتنوخي، ج٢ ص ١١٢ ـ ١١٤، القاهرة، ١٩٠٣ ـ ١٩٠٤.

(٧) انظر تلبيس إبليس لابن الجوزي، ص ٣٩٢، دار الطباعة المنيرية، القاهرة، ١٩٢٨. والإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي، ج٣ ص ١٦٠ ـ ١٦١، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٤. والمنتظم ج٨، ص ٧٨.

بالصوفية في القرن الرابع ولعلهم تأثروا بهم. ثم تخلوا عن النبيذ ليحل الماء بالملح محله، ثم حلت السراويل محل المآزر. ويلاحظ أن تنظيم الفتوة زمن الناصر لدين الله (سنة ٦٠٤هـ) اتبع نفس هذا الخط في الشعارات والدخول في التنظيم.

ويبدو أن الأصناف تأثرت في التنظيم بمنظمات الفتيان، فالتدرج في الصنف والشعارات ومراسيم الدخول متماثلة. وكما ربط أهل الفتوة أنفسهم بسلسلة ترجع إلى صحابي (منذ القرن الرابع) فكذلك فعلت الأصناف[١]. كل هذا يشعر بأن تنظيم الأصناف أو النقابات ظهر في بغداد في القرن الثالث الهجري نتيجة التطورات والأوضاع العامة.

وكان لبغداد صاحب الشرطة، وله مجلس خاص[٢] ويسمى أحيانًا صاحب البلد[٣].

وكان في بغداد في بعض الفترات اثنان من أصحاب الشرطة، كما حصل عندما بنيت الرصافة. ويذكر أن الأمير أبا العباس (المعتضد بعدئذ) عيّن بدرًا على الشرطة في شرق بغداد والنوشري على الشرطة في الجانب الغربي ١٧٩هـ[٤].

وقد يعين صاحب الشرطة خليفة له أو خليفتين، واحدًا لكل جانب[٥]. ويمكن أن يكون له مساعدون (أو خلفاء) في الأرباع[٦] ويسمّون أصحاب الشرطة في الأرباع، وهؤلاء يرسلون تقارير إلى صاحب الشرطة[٧]. وقد يلعب صاحب الشرطة دورًا مهمًا

---

(١) انظر مقالة عبد العزيز الدوري، نشوء الأصناف والحرف في الإسلام، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٦٥، الجزء الأول.

(٢) مسكويه، ج١ ص ٤، ١٨، ٢٠. والمنتظم، ج٦ ص ١٨٩. وطيفور ص ١٣.

(٣) المنتظم، ج٦ ص ٢٤٥.

(٤) العيون والحدائق، ج٤ / ١، ص ٦٧، تحقيق عمر السعيدي، دمشق، منشورات المعهد الفرنسي، ١٩٧٢.

(٥) طيفور، ص ١٩. ومسكويه، ج١ ص ٢٦٦. والطبري، س٣ ص ١٣٤٥. ويرد ذكرهم في قائمة المعتضد، الوزراء للصابي، ص ٢٠. والمنتظم ج٦ ص ١٥٣.

(٦) الوزراء للصابي، ص ٢٠، والمنتظم، ج٦ ص ١٥٣.

(٧) في نشوار المحاضرة، ج٣ ص ١٠٢، عن لسان صديق صاحب الشرطة: «فرمى إليّ ٢٣٥هـ قصصًا فإذا هي رقاع أصحاب الشرطة في الأرباع يخبر كل واحد منهم بخبر لديه».

كما حصل في أواخر القرن الثالث[1]. وفي سنة ٢٨٩هـ كان عدد شرطة مؤنس صاحب الشرطة ٩٠٠٠ بعضهم خيالة[2].

وكان صاحب الشرطة مسؤولاً عن حفظ الأمن والهدوء، وعن مواجهة أية فعاليات مخلة بالأمن[3]، وعن قمع أعمال الشغب[4]، وعن كشف ومتابعة الأشخاص والجماعات المشبوهة[5]، كما أن التصرفات غير الأخلاقية تدخل ضمن سلطاته[6].

ومن صلاحياته فرض العقوبات، وقد تحصل العقوبة الكبرى بموافقة عليا[7].

وتقوم الشرطة بدوريات في الليل للحفاظ على الأمن ولمنع الجرائم[8] وكانت البيانات في أوقات الاضطرابات أو في بعض المشاكل المهمة تصدر أحيانًا عن صاحب الشرطة[9].

وكان لصاحب الشرطة، جماعة سريّة من مهامها، جنب التجسس على الناس، بثّ الإشاعات لتخويف العامة ولضمان السلام[10].

وهناك صاحب المعونة، يذكر الصابي أن المقتدر قلد مؤنسًا الخادم الشرطة بالحضرة، ثم استوزر ابن الفرات، فرتب هذا مؤنسًا في المعونة[11]. ويرد ذكر صاحب المعونة مقترنًا بطلب من قاض لجلب المتهمين أو لتنفيذ الحكم[12]. وهناك أكثر من

---

(١) انظر مسكويه، ج١ ص ٤، ٢٠، ٢٠٩. والمنتظم، ج٦ ص ٢٧٦.

(٢) مسكويه، ج١ ص ٢٢.

(٣) انظر المنتظم، ج٦ ص ١٩٥.

(٤) مسكويه، ج١ ص ٢٠، والمنتظم، ج٦ ص ١٥٣.

(٥) المنتظم، ج٦ ص ٢٧٦.

(٦) نشوار المحاضرة للتنوخي، ج٣ ص ١٠٢، وج١ ص ٩٧.

(٧) المنتظم، ج٦ ص ١٨٩. وأعدم نازوك سنة ٣١٢هـ ثلاثة من أصحاب الحلاّج.

(٨) الوزراء للصابي، ٢٣.

(٩) المنتظم، ج٦ ص ٢٧٦.

(١٠) المنتظم، ج٧ ص ٢٨. وانظر، Tyan, E, L'Organisation Judiciaire en Pays d'Islam, II, pp 380 ff (Lyon, 1943).

(١١) الوزراء للصابي، ص ٢٨.

(١٢) نشوار المحاضرة للتنوخي، ج١ ص ٢١٨ ـ ٢١٩. والوزراء للصابي، ص ٢٨.

صاحب معونة في بغداد[١]. وقد يكون صاحب المعونة هو صاحب الشرطة أو غيره، وهو يتولى أخذ الغرامات وربما بعض الرسوم[٢]. ويبدو أن أصحاب المعونة لهم خلفية فقهية في الجنايات، جاء في عهد المطيع «وأمره أن يوعز إلى أصحاب المعاون في إقامة الأحكام وأن يحضر مجالسهم العامة ويطيعوهم الطاعة التامة ويشخصوا من امتنع من المحاكمة إليهم ويحبسوا ويطلقوا بأقوالهم، ويثبتوا الأيدي في الأملاك وينتزعوها بأحكامهم ولا يعصوا لهم أمرًا ولا يخالفوا لهم حكمًا»[٣].

وكان على صاحب البريد أو صاحب الخبر نقل الأخبار عما يجري أو يدور في بغداد للخليفة وللوزير[٤]، وكان له أعوان ووكلاء وهم أصحاب الأخبار مبثوثين في أرباع بغداد[٥].

٣ ـ وكانت بغداد وحدة إدارية كبرى، ومع ذلك كان لكل جانب والٍ أحيانًا. ففي ٢٠١هـ عين إبراهيم بن المهدي (نصبه البغداديون خليفة) واليًا لكل جانب[٦]، وفي ٢٠١هـ عين الحسن بن سهل ـ أمير العراق للمأمون ـ واليًا على كل جانب من بغداد[٧]. وفي فترة سامراء ترد أكثر من إشارة إلى ولاة على الجانبين[٨].

وقد لاحظنا أن بغداد (الغربية) كانت ابتداء مقسمة إلى أرباع وفي كل منها قطائع وأرباض ودروب ومحلات[٩] وكان لكل ربع صاحب أو رئيس يشرف عليه[١٠]. وبدأ

---

(١) المنتظم، ج٧ ص ٦١. وفيه ذكر صاحب المعونة في الكرخ.

(٢) انظر الوزراء للصابي، ص ٥٣، وانظر أيضًا ص ٣٣.

(٣) رسائل الصابي، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٤) الوزراء للصابي، ص ٩٥. وطيفور، ص ٣٠، ٣٧.

(٥) طيفور، ص ٣٥.

(٦) الطبري، س٣، ص ١٠١٦.

(٧) الطبري، س٣، ص ١٠٠١.

(٨) الطبري، س٣، ص ١٣٤٦، ١٥١١.

(٩) البلدان لليعقوبي، ص ١٤١. وابن رسته، ص ٣٢.

(١٠) انظر ذم الهوى لابن الجوزي، ص ٤٦٥. تحقيق مصطفى عبد الواحد، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٢. وقارن كلامه بأقوال Lapidus عن الفسطاط في كتاب، Muslim Cities, p .91

هذا زمن المنصور[١] واستمر كما يظهر حتى بعد تطورها، إذ يرد صاحب الربع في القرن الثالث[٢] وكان لصاحب الربع سلطة مدنية، فقد عاقب صحاب ربع رجلاً لتصرفه المنافي للأخلاق، واعتبره المأمون أحد عماله[٣]. ويرد ذكر أصحاب الأرباع على قائمة النفقات للمعتضد ولهم رواتبهم[٤]، وتستمر الإشارات للأرباع في الفترة البويهية (٣٥٠هـ) وإن اختلف التحديد[٥] ليوافق الوحدات المدنية (أو القضائية).

وفي نطاق الربع كان لكل ربض وقطيعة رئيس أو شيخ. وفي محلة الحربية كان لكل مجموعة بشرية قائد ورئيس[٦] ولعل هذا يشير أيضًا إلى مجموعات من الجند يقيمون هناك[٧].

وكان شيخ الربض أو المحلة يمثل أهله أمام الحكومة. وفي الغالب كان يعترف به من قبل السلطة ولا تعينه هي[٨]. وكانت الحكومة تستطيع عن طريقه أن تتعرف على شؤون الربض / المحلة وأن توزع المعونات على الفقراء في أوقات الشدة أو الضيق، وأن تتعرف على الأشخاص المشبوهين[٩]. وفي أوقات الاضطراب يمكن اعتبار الشيخ مسؤولاً عن سلوك محلته، وهو بدوره يستطيع أن يضمن حسن سلوكهم[١٠]، ففي فترة حصار بغداد سنة ١٩٨هـ ضمن شيوخ الأرباض لطاهر بن الحسين سلوك أرباضهم[١١]

---

(١) البلدان لليعقوبي، ص ٢٤١.

(٢) نشوار المحاضرة، للتنوخي، ج١ ص ٢٣١.

(٣) المحاسن والمساوىء للبيهقي، ص ١٦٦، بيروت، ١٩٦٠. وانظر أيضًا الطبري، س٣ ص ٩٢٩ ـ ٩٣٠.

(٤) الوزراء للصابي، ص ٢٠.

(٥) مسكويه، ج١ ص ٣٥٧. ونشوار المحاضرة للتنوخي، ج١ ص ٨٦. والوزراء للصابي، ص ٣٥٨.

(٦) البلدان لليعقوبي، ص ٢٤٨.

(٧) انظر الطبري، س٣ ص ٩٩٩.

(٨) الإمتاع والمؤانسة، ج٢ ص ٦٦. والطبري، س٣ ص ٩٣٥.

(٩) الإمتاع، ج٢ ص ٢٦.

(١٠) الطبري، س٣ ص ٩٣٥، ١٦٧٤ ـ ١٦٧٥.

(١١) الطبري، س٣ ص ٩٣٥.

وكذلك فعل شيوخ الأبناء. وقام شيوخ الحربية والأرباض بنفس التعهد أثناء حصار بغداد سنة ٢٥١هـ أمام ابن طاهر[١]. وقد ينظم أهل الربض أنفسهم أثناء الاضطراب (كما حدث سنة ٢٠١هـ) لحفظ ممتلكاتهم وأنفسهم[٢].

وهكذا كان في بغداد خط أدنى من الإدارة على مستوى الأرباع[٣]. وإذا كان هذا يرتبط في الأساس بمجموعات قبلية أو بشرية، فإنه استمر مع جماعات ترتبط بالمهنة أو المذهب أو بروابط اجتماعية في الأرباض والأرباع. ويظهر هذا حتى في حركة العيارين الشعبية إذ نظمت حسب المحلات، ولعياري كل محلة مقدم وقائد[٤]. وفي المراسلات الرسمية ذاتها تظهر الأرباض والأرباع كوحدات في بغداد[٥]. ورغم ضآلة المعلومات، فإن يمكن الافتراض بأن مثل هذا التنظيم أعطى الناس الفرصة للتعبير عن أنفسهم، وجعل لهم شيئًا من الكيان الذاتي وخاصة في فترات الاضطراب السياسي وحاجتهم إلى حماية أنفسهم ورعاية أمورهم.

٤ ـ وكان للأشراف وخاصة العباسيين والعلويين مؤسسة هي النقابة. ففي عهد المعتضد كان الهاشميون يتسلمون راتبًا شهريًا قدره دينار لكل منهم، كما قرر والده الموفق، وكان عددهم ٤٠٠٠ في بغداد[٦]. ولكن الإشارات إلى نقابة (أو نقابات) تأتي من مطلع القرن الرابع[٧]. ولعل استبداد المماليك الأتراك وضعف سلطة الخلافة كانت من أسباب إيجاد المؤسسة.

كانت للطالبيين نقابة في بغداد[٨]، وإن جاز إبقاء البعض خارجها[٩]. ولدينا عهد

---

(١) الطبري، س٣ ص ١٦٣٤ ـ ١٦٣٥.
(٢) الطبري، س٣ ص ١٣٤٤. وانظر أيضًا ص ١٠٠٩ ـ ١٠١٠.
(٣) قارن بقول Lapidus في مقاله في Muslim Cities p. 189.
(٤) المنتظم، ج٨ ص ١٥٣.
(٥) انظر الطبري، س٣ ص ٩٢٩ ـ ٩٣٠.
(٦) الوزراء للصابي، ص ٢٥.
(٧) أولها من سنة ٣٠٢. تكملة تاريخ الطبري للهمذاني، محمد بن عبد الملك، ص ١٦، تحقيق ألبرت يوسف كنعان، بيروت، ١٩٦١.
(٨) المنتظم، ج٧ ص ٢١.
(٩) المصدر نفسه، ج٧ ص ٢٣ سنة ٣٥٤هـ.

من المطيع (٣٦٣هـ / ٩٧٤م) بتولية أبي أحمد الحسن بن موسى نقيبًا على الطالبيين جميعًا جاء فيه: «أن يقلدك النقابة على الطالبيين أجمعين من كان منهم بمدينة السلام وفي غيرها من النواحي والأمصار»، ويذكر العهد أن هذا كان شأن سلفه محمد بن الحسن العلوي وشأن من سبق هذا، وقد يعين النقيب بدوره نقيبًا على بعض الأمصار[١]، وكان له أن يعين خلفاء في أماكن أخرى. ولكن يبدو أنه كان هناك نقباء للعلويين في مدن أخرى مهمة مثل البصرة والكوفة وواسط. كما أن نقيب العلويين ببغداد كان يعطى أحيانًا السلطة على النقباء الآخرين ويسمى نقيب النقباء. ففي سنة ٤٠٣هـ ولي أبو الحسن الموسوي «نقابة نقباء الطالبيين» في كافة بلاد الخلافة وصدر الأمر من قبل بهاء الدولة البويهي[٢]. وفي سنة ٤٠٦هـ عين أبو القاسم الموسوي نقيبًا على نقباء الطالبيين[٣].

وكان للعباسيين «نقابة العباسيين»[٤]. وفي ٣٨٤هـ تلي عهد التولية بحضور الخليفة والقضاة والأشراف والأكابر[٥]. وكان للعباسيين نقباء في مدن أخرى[٦]، وفي ٣٨٩هـ شرف النقيب المذكور بلقب نقيب النقباء. ويشير ابن قدامة في القرن الخامس إلى نقيب الهاشميين ويدعى أيضًا نقيب النقباء[٧].

ويظهر أنه كان هناك نقباء لمجموعات أخرى من الأشراف. ففي ٣٦٦هـ توفي محمد بن إبراهيم وكان نقيب الأنصار في بغداد[٨].

وينتظر من النقيب أن يشرف على سيرة الأشراف وأن يتأكد من حسن سيرتهم وسمعتهم، وله عيون منهم لنقل أخبارهم، وعليه أن يحرص على حماية أنسابهم وأن

---

(١) رسائل الصابي، ص ٢٠٨. والمنتظم، ج٧ ص ٩٨. وانظر نشوار المحاضرة، للتنوخي، ج٣ ص ١٦٨.
(٢) المنتظم، ج٦ ص ١٦٠.
(٣) المصدر نفسه، ج٦ ص ٢٧٦.
(٤) تكملة الهمذاني، ص ١٦ سنة ٣٠٣هـ. المنتظم، ج٧ ص ٦٥ ـ ٦٦.
(٥) المنتظم، ج٧ ص ١٧٤.
(٦) المصدر نفسه، ج٧ ص ٦٠.
(٧) BSOAS, XIX, 1957 pp 24 - 26.
(٨) المنتظم، ج٧ ص ٨٥.

يحفظ سجلات بها ليمنع أي تدخل. كما أنه يشرف على الصغار والقصّر والإناث ممن لا ولي لهم، وعليه أن يلاحظ أن تكون الزيجات مناسبة لئلا تختلط الأمور. وللنقيب بعض الصلاحيات في التوبيخ أو فرض العقوبة(١).

وقد يعطى النقيب مهمات أخرى كالنظر في المظالم وإمرة الحج(٢). ولما أعطي أبو أحمد الموسوي المهام صار ابناه المرتضى والرضي يخلفانه في النقابة(٣).

٥ ـ وهناك مؤسسات اجتماعية. كان التعليم حتى القرن الخامس خارج إشراف الحكومة أو سيطرتها. ويمكن الإشارة إلى دار العلم التي أنشأها سابور بن أردشير أو إلى أوقاف للطلبة والمدرسين، ولكن التعليم كان حرًا.

وحين أنشأ نظام الملك النظامية (سنة ٤٥٨هـ) ببغداد كمدرسة تعيلها السلطة وتوجهها بدأ خط جديد. ومع أن المدرسة كانت معروفة قبل النظامية (مثل مدرسة أبي حنيفة)، ومع أنها كانت نتاج عوامل عدة، فإن دور نظام الملك كان هامًا في جعلها مؤسسة حكومية. وقد بدأت المدرسة للشافعية، ولكن سرعان ما أنشئت مدارس للمذاهب الأخرى.

وخلال قرنين أنشئت مدارس عديدة من قبل خلفاء ووزراء ووجهاء. فبالإضافة إلى النظامية(٤) يرد ذكر مدارس أخرى مشهورة مثل التاجية(٥) والتتشية(٦) والمجاهدية(٧) والشاطئية(٨) والبشيرية(٩) والشرفية(١٠) والمستنصرية(١١). ويثني انب جبير الذي زار

---

(١) رسائل الصابي، ص ٢٢١. والقلقشندي، ج١٠ ص ٣٤٠. وTyan, op, Cit, II, pp 329 ff.

(٢) المنتظم، ج٧ ص ١٥٣، سنة ٣٨٠هـ، وص ٢٧٦ سنة ٤٠٦هـ.

(٣) المنتظم، ج٧ ص ١٥.

(٤) المنتظم، ج٧ ص ٢٥٦، وج٩ ص ١٨٤.

(٥) الحوادث الجامعة لابن الفوطي، ص ٢٦ بغداد، ١٣٥١هـ. وابن الأثير، ج١٠ ص ١٣٠.

(٦) ابن الفوطي، ص ٢٦٣.

(٧) سنة ٦٣٧هـ للحنابلة. ابن الفوطي، ص ١٢٨.

(٨) ابن الفوطي، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٩) ابن الفوطي، ص ٣٠٨.

(١٠) سنة ٦٢٨هـ، ابن الفوطي، ص ٢٤ ـ ٢٥، ٣٠٨.

(١١) السنوات ٦٢٥ ـ ٦٣١هـ، ابن الفوطي، ص ٥٨ ـ ٥٩، ١٥٤.

بغداد سنة (٥٨١هـ / ١١٢٥م) على مدارسها ببناياتها الجميلة الواسعة وأوقافها الكثيرة ويذكر عشرين مدرسة كلها في الجانب الشرقي[١].

٦ ـ وكانت المستشفيات مؤسسات مهمة. ففي (٢٧٩ / ٨٩٢)، كان في بغداد مستشفى واحد، المستشفى الصاعدي الذي خصص له المعتضد ٤٥٠ دينارًا في الشهر[٢].

وسرعان ما تعددت المستشفيات. ففي ٣٠٦هـ فتح مستشفى سوق يحيى من قبل والدة المقتدر بمخصصات ٦٠٠٠ دينار في الشهر[٣]. وفي نفس السنة فتح المقتدر المستشفى المقتدري في باب الشام وخصص له ميزانية كبيرة[٤]. وفي ٣٢٩هـ فتح بجكم أمير الأمراء مستشفى جديدًا في باب البصرة بمشورة سنان بن ثابت بن قرة المشرف على المستشفيات، ثم وسع من قبل عضد الدولة سنة (٣٧٢هـ / ٩٨٢م) وخصصت له أوقاف كثيرة[٥]، وكان فيه ٢٤ طبيبًا وميزانية سنوية قدرها ١٠٠،٠٠٠ دينار[٦]. وصار المستشفى العضدي المستشفى الكبير ويشير إليه الرحالون[٧]. ويرد ذكر مستشفيات أخرى. فقد أنشأ علي بن عيسى وزير المقتدر مستشفى في الحربية من ماله الخاص[٨]. وبدأ معز الدولة، أو البويهيون، ببناء مستشفى في الجانب الشرقي

---

(١) ابن جبير، ص ٢٢٩. وانظر الجامع المختصر لابن الساعي، ص ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ٦٤ ـ ٦٥، ١٨٧، ٢١٧، ٢١٩، ٢٦٢، ٢٧٦، ٢٩٧. بغداد، ١٩٣٤.

(٢) الوزراء للصابي، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٣) تاريخ الحكماء للقفطي، ص ١٩٤ ـ ١٩٥، تحقيق جوليوس ليبرت، ليبسك، ١٩٠٣. والمنتظم، ج٦ ص ١٤٦.

(٤) ابن الأثير، ج٨ ص ٨٥.

(٥) ذيل تجارب الأمم لأبي شجاع الروذراوري، ص ٦٦. بعناية هـ ف آمدوز، القاهرة، ١٩١٤. وابن الأثير، ج٩ ص ١٢.

(٦) أبو شجاع، ص ٦٦.

(٧) ابن جبير، ص ٢٢٥. وابن بطوطة، ص ٢٢٤. ورحلة بنيامين، ص ١٣٤ ـ ١٣٥. ترجمة عزرا حداد، بغداد، ١٩٤٥.

(٨) المنتظم، ج٦ ص ١٢٨.

وأتم بعده[1]. وفي سنة ٤٠٨هـ بنى فخر الملك مستشفى في أعلى الحريم الطاهري.

ولعل المستشفيات تنوعت، إذ ترد إشارة إلى مستشفى للمصابين بالأمراض العقلية[2].

ويبدو أن تعدد المستشفيات أدى زمن المقتدر إلى تعيين رئيس يشرف عليها ويختبر الأطباء الممارسين، هو سنان بن ثابت، ولكننا لا ندري هل استمر ذلك.

هذه خطوط عامة تشير إلى وجود أكثر من مستوى للتنظيم. ولم نتناول مؤسسات أخرى مثل الزوايا والربط والكتاتيب، ولم نتعرض إلى الأصناف والمدرسة من حيث التنظيم الداخلي. وتلاحظ عناصر الاستمرار والنمو بين دور الهجرة وبين بغداد، كما أن القلعة الداخلية (المدينة المدورة) تذكر بتخطيط المدن البابلية.

وبعد هذا تبدو الصلة وثيقة بين خطط المدينة ومركزها وبين مؤسساتها.

* * *

---

(١) المنتظم، ج٧ ص ٧٣.

(٢) بنيامين، ص ١٢٥. وعقلاء المجانين للنيسابوري، ص ١٣٩ ـ ١٤٠. تحقيق محمد بحر العلوم، النجف، ١٩٦٨.

في التنظيم الاقتصادي في صدر الإسلام(١)

لقد بدأ الاهتمام بدراسة التاريخ الاقتصادي للمجتمعات الإسلامية في التزايد، وظهرت دراسات تتناول بعض جوانبه، وخاصة الضرائب. ولكنها تأثرت بفهم الباحثين للمصادر الأولية، وبخلفياتهم الثقافية. كما بقيت جوانب أساسية لم تدرس إلا عرضًا وبصورة مبعثرة.

ولا يراد بهذا المقال الإحاطة بالتاريخ الاقتصادي في صدر الإسلام، وهي فترة تكوين أساسية، بل أريد به تناول بعض الخطوط العريضة المتصلة بالأرض في إطار تاريخي. ولا بد لدراسة كهذه أن تبدأ بفترة الرسالة، ثم تتدرج إلى الفترة التالية إن أريد لها الوضوح والتماسك.

اتخذ الرسول ﷺ بعض التدابير بالنسبة للأراضي التي دخلت في نطاق الإسلام في الجزيرة العربية، وكانت عادة تدابير عملية تناسب وضع الأمة الجديدة ووجهتها وظروف الحصول على الأرض وتوفر الأيدي العاملة. وصار بعض هذه التدابير سوابق لمواقف تالية في معاملة الأرض أو استغلالها حسب المفاهيم الإسلامية وبضوء ظروف الفتح.

ويلاحظ ابتداء أن عامة أراضي الجزيرة العربية التي دخلها الإسلام في حياة الرسول اعتبرت عشرية، أي أنها فرض عليها العشر أن كانت تروى بصورة طبيعية ونصف العشر إن كانت تروى بآلات الري. وصار هذا الإجراء سابقة اتبعت زمن الراشدين في معاملة الأرض في بقية أنحاء الجزيرة التي شملها الإسلام بعد الردة.

ومن جهة ثانية قرر الرسول أن الناس سواسية في ثلاث: الماء والكلأ والنار (حطب الوقود)، أي إباحة الماء والمرعى. وقد كانت هذه مصدر نزاع وحروب مستمرة بين القبائل. لذا رأى الرسول إباحتها، وهو اتجاه سار عليه المسلمون بعدئذ.

وتعزز هذا التوجيه بالموقف من الأحماء (المفرد حمى). فقد كان لبعض القبائل أراضٍ مشتركة للرعي، حمتها لنفسها ولم تسمح لغيرها بدخولها. فقد جاء في

---

(١) مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، عدد خاص، ١٩٨١م.

الحديث: «لا حمى إلّا لله ولرسوله»، أي إقرار اتجاه بأن للدولة وحدها أن تحمي أراض لأغراض الأمة، لإبل الصدقة ولخيل الدولة. كما ساهمت حروب الردة في تقليص الأحماء السابقة. وترد الإشارة إلى أحماء زمن الرسول (حمى النقيع في صدر وادي العقيق)، وزمن الراشدين ـ حمى الربذة (شمال شرق المدينة) وحمى ضرية وحمى فيد (في نجد). وقد أبيحت هذه الأحماء مؤقتًا زمن عمر بن عبد العزيز للمسلمين، واستمرت إلى أيام العباسيين حتى أبيحت أيام المهدي[1].

وهناك أراضٍ كانت بأيدي جماعات يهودية في الحجاز، فتحها المسلمون بقتال أو بدون قتال، واتخذ الرسول بشأنها تدابير عملية. فكانت دلالات هذه التدابير موضع اجتهاد في الفترات التالية.

فتحت خيبر، وتشير الروايات التاريخية إلى أنها فتحت عنوة واعتبرت غنيمة، فقسمت: خمسها للرسول وأربعة أخماسها للفاتحين، ولكن الضرورة العملية ـ انصراف المسلمين للدفاع عن الأمة، وعدم توفر الأيدي العاملة ـ جعلت الرسول ﷺ يتركها بيد اليهود يزرعونها مقابل نصف الحاصل، وأما النصف الآخر فيوزع على أصحابه من المسلمين بعد عزل خمسه للرسول. فلم يكن اليهود إلا مزارعين يتولون استغلال الأرض[2]. وقد اتخذت معاملة خيبر سندًا للمزارعة عند الفقهاء، ولكنها أهملت في معاملة البلاد المفتوحة.

وخضعت فَدَكَ صلحًا ودون قتال، فاعتبرت صافية للرسول. ولا تعنينا هنا الاجتهادات التالية فيما إذا كانت ترجع للخليفة أو تورث لآل الرسول، ولكن مفهوم أراضي الصوافي اتخذ دلالات أخرى بعد الفتوح كما سنرى، لأن الصوافي التالية كانت في بلاد فتحت بعد القتال.

واستولى المسلمون على أراضي بني النضير من «دون إيجاف خيل ولا ركاب» (دون قتال)، واعتبرت «فيئًا»، وفي الآية ٦ من سورة الحشر إشارة

---

(١) انظر أبو علي الهجري ـ تحديد المواضع، ص ٢٣٩، ٢٨٥ ـ ٦، ٢٥٨ ـ ٩، ٢٧٩ ـ ٨٠. وابن عبد الحكم ـ سيرة عمر بن عبد العزيز، ص ٩٧.

(٢) انظر البلاذري ـ فتوح البلدان، ط دي خويه، ص ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧. الواقدي ـ مغازي، ط جونز، ص ٦٨٩ ـ ٦٩٠، ٦٩٢ ـ ٣، ٧١٥. ابن هشام ـ السيرة، ط السقا، ج٣ ص ٣٥٢.

لذلك[١]. صارت هذه الأراضي فيئًا للرسول، فلم تقسم كخيبر، بل أعطى الرسول منها - بعد المشاورة - إلى المهاجرين وإلى اثنين من الأنصار لسد خلتهما، وخصص باقي الأراضي لنفقات الرسول أو النفقات العامة، ولحاجة أهله[٢].

ثم صارت لكلمة «فيء» أكثر من دلالة في الاستعمال بعد الفتوح.

ففي السواد أطلقت كلمة «الفيء» كما يظهر ابتداء على الجزية المشتركة التي فرضها المسلمون «خالد بن الوليد» على الحيرة وعلى قريتي بانقيا وأُلبّس[٣]. وأما بعد القادسية واليرموك، فإن المقاتلة طالبوا بأن يكون كل ما غلبوا عليه من الأراضي فيئًا (أي غنيمة) لهم. ودعوا إلى أن تقسم الأرض بينهم كما فعل الرسول بخيبر[٤].

ويلاحظ أن فكرة تقسيم الأراضي المفتوحة بين المقاتلة لم تستبعد ابتداء. ويبدو أن بعض القبائل اشتغلت أراضٍ زراعية خالية بعد الفتح في الأهواز[٥]. ودستبىٰ (في همدان)[٦]، وكرمان[٧]، وفي السواد[٨]، في حين تتكرر الروايات عن أشغال بجيلة لأراض واسعة. ولكن هذه الأراضي استرجعت من قبل الخليفة عمر بن الخطاب حين بدأ تنظيمه للبلاد المفتوحة سنة ٢١هـ[٩].

استقر رأي عمر بن الخطاب، حوالي عام ١٧هـ / ٦٣٨م على عدم تقسيم الأراضي المفتوحة، وذلك بعد مشاورة الصحابة وتباين في الاجتهاد، وفي وقت ألحّ

---

(١) قال تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾.

(٢) يشار إلى آيات الفيء، سورة الحشر، الآيات ٧ - ١٠. انظر الواقدي - المغازي، ص ٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨٠ - ١.

(٣) انظر مثلاً: الطبري - تاريخ، ط دي خويه، س١ ص ٢٠٢٨ وص ٢٠٣٦.

(٤) ن. م. س١ ص ٢٥٨١ - ٢. محمد حميد الله الحيدرآبادي، الوثائق السياسية، ص ٣٤٠.

(٥) الطبري س١ ص ٢٥٤٣. خليفة بن خياط - تاريخ، ج١ ص ١١٣.

(٦) الطبري، س١ ص ٢٦٥٠ - ١.

(٧) البلاذري - فتوح، ص ٣٩١.

(٨) ن. م. ص ٢٧٥. ياقوت - معجم البلدان، ط وستنفلد، ج٤ ص ٣٩٣.

(٩) البلاذري - فتوح، ص ٣٧٧، ٢٧٥، خليفة بن خياط - تاريخ ج١ ص ١١٣، ١٢٣. عن بجيلة، انظر البلاذري - فتوح ص ٢٥٣، ٢٦٧ - ٨، قارن بالطبري، س١ ص ٢١٨٦، و٢١٩٧.

جل القماتلة على القسمة. وعزز عمر موقفه بأن استشهد بآيات الفيء [سورة الحشر الآيات ٧ ـ ١٠] لدعم القرار[١] وقد استعمل تعبير «الفيء» آنئذ إشارة إلى الأراضي المفتوحة، واستقر على أنها فيء الأمة الإسلامية[٢].

شمل هذا الإجراء عامة الأراضي المفتوحة، وصارت تدعى الأرض الخراجية، ولكن هناك صنفين آخرين من الأراضي لهما وضع آخر. فهناك أرض (الصوافي) وهي الأراضي التي كانت للأسر المالكة وللنبلاء، وأراضي من قتل أو هرب أثناء الفتح، وأراضي بيوت النار والبريد، وكل أرض لا مالك لها، والبطائح. وهناك الأرض الموات (والأراضي المتروكة)، وهي التي تحتاج إلى جهد ونفقة لإحيائها واستغلالها.

وقد اعتبرت أراضي الصوافي في السواد، ابتداء، فيئًا للمقاتلة من أهل القادسية[٣]، ولكنها لم تقسم بينهم لانتشارها في جهات مختلفة، لذا تركت ملكًا مشتركًا بينهم ويوزع واردها عليهم.

وكان من أسباب الشكوى لدى الكوفيين أيام عثمان الخوف من تدخل الإدارة بأمر الصوافي، فيذكر الطبري (عن سيف) أن سبب هياج الكوفيين المباشر ضد سعيد بن العاص أمير الكوفة يتصل بالموقف من الصوافي[٤].

ولما بدأ عمر بن الخطاب بتنظيم الضرائب في السواد، أمر بمسح الأراضي وبإحصاء الناس، وصارت كلمة الفيء تطلق على وارد البلاد المفتوحة أي الخراج والجزية وضرائب التجارة[٥]، ولكن التركيز كان على الخراج، لأهمية وارد الأرض.

وذكر عمر بن عبد العزيز في منشور إلى عماله: إن الفيء ـ ويقصد الأراضي المفتوحة ـ أجري وفق آيات الفيء، لتكون الأرض موردًا للمسلمين إلى آخر الزمن،

---

(١) أبو يوسف ـ الخراج، ص ٨١ ـ ٢، وانظر ص ١٥، ط بولاق.

(٢) أبو يوسف، ص ٨٢. الطبري، س١ ص ٢٥٨٢.

(٣) الطبري س١ ص ٢٣٧٥، ٢٤٦٧ـ٨، ٢٤٦٩، ٢٤٧٠.

(٤) الطبري س١ ص ٢٣٧٥.

(٥) انظر الطبري س١ ص ٢٩٤٠، ٢٧٤٠. ابن أعثم الكوفي ـ فتوح، ج٢ ص ١٨٠ ـ ١٨٢. البلاذري ـ أنساب، خط، ق١ ص ٥٠٥، ق٢ ص١٢٠، ٦٠٥، ٦٣٣. الزبير بن بكار ـ الموفقيات، ص ١٧٥.

وفسر آيات الفيء وفق ذلك[1]. ثم ذكر أن عمر بن الخطاب اتخذ قرارًا في الفيء بأن فرض الأعطيات والأرزاق للمسلمين، وأنه ضم الخمس (من الغنيمة) إلى الفيء وبذلك جعلهما فيئًا للمسلمين. كما أوضح للعمال أن خراج الأرض، أو واردها، هو فيء دائم للمسلمين، بينما تسقط الجزية عن الشخص بالإسلام[2].

واستعمل لفظ الفيء إذن للدلالة على أرض الخراج أو على واردها، مع أنه قد يستعمل للدلالة على وارد البلاد المفتوحة عمومًا. وهكذا نجد أبا يوسف يقول ـ بتحفظ ـ أن الفي هو الخراج[3].

إن الأراضي المفتوحة لم توزع على المقاتلة قبل سنة ٢١هـ أو بعدها. وفي حين اعتبر عمر بن الخطاب أرض الخراج فيئًا (أو وقفًا) للأمة، فإن الصوافي في السواد جعلت فيئًا ـ أو غنيمة ـ لأهل القادسية وجلولاء، إلا أنها تركت دون توزيع لاعتبارات استراتيجية فاكتفي بتوزيع واردها ـ بعد عزل الخمس لبيت المال ـ على المقاتلة الأولين.

والنظرة إلى أرض الخراج والصوافي كانت مهمة في تحديد وضع الأرض وفي قيام الملكيات.

كانت عامة الصوافي أراض مزروعة، وقد منع عمر بن الخطاب بيعها ما دامت ملكًا مشتركًا لفئة محدودة هم الفاتحون الأولون[4]. ولكن مثل هذا المنع لم يصدر بشأن أرض الخراج، ولم يكن هناك ما يدعو لذلك آنئذ. وهناك إشارات إلى أراض خراجية امتلكها عرب أيام الراشدين وبعدهم، وتحولت بالتالي إلى أراضي عشرية[5].

---

(١) فسر عمر بن عبد العزيز آية ٨ من سورة الحشر لتعني المهاجرين، وآية ٩ لتعني الأنصار، وقال عن الآية ١٠: وهي التي جمعت حظ من بقي من المسلمين بعد هذين الصنفين (أي المهاجرين والأنصار) في الإسلام.

(٢) ابن عبدالحكم ـ سيرة عمر بن عبدالعزيز، ص ٧٢ ـ ٧٤، ٩٦ ـ ٩٧، ٤٦، ١٤٦.

(٣) يقول أبو يوسف: «فأما الفيء يا أمير المؤمنين، فهو الخراج عندنا، خراج الأرض والله أعلم». الخراج، ص ١٣.

(٤) انظر الطبري، س١ ص ٢٤٦٩، ٢٤٧٦ ـ ٨، ٢٣٧١ ـ ٢٣٧٣، ٢٤٧١.

(٥) انظر يحيى بن آدم ـ الخراج، ص ٥٢، ٥٤، ٥٥. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٧٨، ٨٣، ٨٤. انظر=

وكان الاتجاه إلى تملك الأراضي الخراجية قويًا بصورة خاصة في الشام خلال الفترة أيام عبد الملك بن مروان إلى أيام عمر بن عبد العزيز[1].

وهناك من يرى أن عثمان بن عفان أحدث اتجاهًا جديدًا في الفيء والعطاء، وأنه غير مفهوم الفيء من كونه فيء المسلمين إلى أن يصبح فيء الدولة. ومع أن سياسة عثمان كان لها بعض الأثر في قيام الفتنة، فإنها لم تمس أرض الخراج ولم تغير في نظام العطاء الذي وضعه عمر بن الخطاب، فالعطاء كان على التسوية، أي كان واحدًا حتى سنة ٢٠هـ حين نظم عمر الديوان[2]. وكانت سياسة عمر الاعتماد على المسلمين الأولين في إدارة شؤون الأمة وتقديمهم لتولي المهام العامة، وقد قال: لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه». ويبدو أن سيل الروادف، أو المهاجرة إلى الأمصار بعد القادسية واليرموك اتسع، وإن إعطاء القادمين الجدد نفس العطاء الذي يعطى للمسلمين الأولين أدى إلى شكوى من أهل الأيام وأهل القادسية واليرموك، وإلى الشعور بضرورة التفاضل في العطاء.

ألغى عمر التسوية في العطاء وجعله على التفضيل على درجات حسب السابقة في الإسلام والقدم والغناء للإسلام والحاجة. أما تنظيم السجل (الديوان) فكان على القبائل (ومعها مواليها)، إذ بدأ بآل النبي ثم الأقرب فالأقرب[3].

وإذا تركنا جانبًا البدريين (٥٠٠٠ درهم)، ومن يليهم إلى الحديبية (٤٠٠٠ درهم)، ثم أهل الأيام بعد الحديبية إلى نهاية الردة (٣٠٠٠ درهم)، فإن عطاء المقاتلة الأولين في الأمصار من أهل القادسية واليرموك كان (٢٠٠٠ درهم، أو ٢٠٠ دينار). وأما الروادف أو القادمين بعد الفتح إلى الأمصار، فيتراوح عطاؤهم بين (١٠٠٠ درهم)

= أبو يوسف، ص ٣٥. وقد سمع عمر بن عبدالعزيز أن الولاة قبله لم يمنعوا بيع أرض الخراج. انظر ابن عساكر ـ تاريخ دمشق، ج١ ص ٥٨٧.

(١) ابن عساكر ـ تهذيب التاريخ الكبير، ج٣ ص ١٨٣ ـ ١٨٥.

(٢) انظر خليفة بن خياط ـ التاريخ، ج١ ص ١٨٥. الأغاني، دار الكتب، ج١٥ ص ٢٢٠.

(٣) انظر الطبري، س١ ص ٢٣٦٦، ٤١٢ ـ ٤١٤. البلاذري ـ فتوح، ص ٤٨٨ وما بعدها. ابن سعد ـ الطبقات، ج٣ ق١ ص ١٥١، ٢١٣ وما بعدها. أبو يوسف ص ٢٤ وما بعدها. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٣٦٣. أبو هلال العسكري ـ الأوائل، ص ١٣٤ ـ ٥.

و(٣٠٠ درهم)، وربما هبط دون ذلك إلى (٢٥٠ أو ٢٠٠ درهم) حسب فترة مجيئهم[1]. وأما الأرزاق (من قمح وزيت وخل) فبقيت متساوية وتوزع على المقاتلة وأفراد عوائلهم. وهذا يعني أن العطاء في الأمصار صار يترواح بين ٢٠٠٠ درهم وعشر ذلك.

وقد سار عثمان على نفس السياسة في العطاء، ولكن الهجرة إلى الأمصار توسعت في أيامه لدرجة كبيرة حتى غلب الروادف في العدد في الكوفة مثلاً. وكان عطاء القادمين الجدد يتناقص باطراد وفق فترة وصولهم. ولما كانت القبائل في الأمصار منظمة لغرض التعبئة والعطاء إلى عرافات وإلى وحدات كبيرة (الأسباع في الكوفة والأخماس في البصرة مثلاً) لكل منها مجموع محدد من العطاء فمن المحتمل أن الزيادات الكبيرة في الروادف تؤثر على أعطيات المجموعة وتخفضها. وهذا الوضع، مع ركود حركة الفتح، أدى إلى تذمر مكبوت بين الرواداف[2]. لذا فلا غرابة أن نرى أن أكثر القبائل الكوفية مشاركة في الفتنية هي القبائل التي كانت فيها المجموعات الأوسع من الروادف[3].

وبعد الفتوح نظم سكن المقاتلة في «دور هجرة» مثل الكوفة والبصرة والفسطاط، أو في مراكز خاصة بجوار بعض المدن الرئيسية كما حصل في الأجناد في الشام، وأعطيت لهم أراضي للسكن وللرعي أحياناً.

وهناك أراضي خالية أقطعت إلى عشائر أو قبائل لتوطينها أو لتكون مرعى لها.

---

(١) الطبري، س١ ص ٢٣٨٥، ٢٤١٤. البلاذري ـ فتوح، ص ٤٥٠ ـ ١، ٤٥٩. أبو يوسف، ص ٤٥. ابن عساكر ـ تهذيب، ج١ ص ١٧٥. اليعقوبي، ج٢ ص ١٣٠. المقريزي، ط فييت، ج٢، ص ٣٨٩. ابن سعد، ج٣ ق١ ص ٢١١.

وقال عمر: الفيء لأهل هؤلاء الأمصار ولمن لحق بهم وأعانهم. الطبري، سيف، س١ ص ٢٤١٤.

(٢) البلاذري ـ فتوح، ص ٢٤٧. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٢٦٤. الطبري، س١ ص ١٨٥٥. الأغاني، ج١ ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٣) في الكوفة، كان ذلك في سبع مذحج وهمدان، وسبع بكر بن وائل. انظر الطبري، س١ ص ٢٩١٥ ـ ٧. ٢٩٢١، ٣٣١٢. خليفة ابن خياط ج١ ص ١٨٥. نصر بن مزاحم ـ صفين، ص ١٨٤، ٢٩٠.

وترد إشارات إلى أراضي أعطيت لقبائل عربية لأسباب عسكرية واستراتيجية في الجزيرة الفراتية وفي بعض المدن الساحلية السورية وفي جهات من العراق والشام، ويحتمل أن البعض أعطي الأراضي كجزء من سياسة تشجيع الهجرة[١].

ومن جهة أخرى أبدى إشراف القبائل وعرب مدن الجزيرة العربية اهتمامًا واضحًا بامتلاك الأرض كمصدر للوارد ولتكوين الثروة. وكان المجال لذلك مفتوحًا عن طريق إحياء الموات للقادرين عليه، كما أن إقطاع الأراضي من الصوافي كان سبيلاً مرغوبًا للحصول على الأرض، هذا إضافة إلى مجال الشراء وغيره.

ويجدر هنا أن ننظر إلى موضوع الإقطاعات لصلتها بإقبال العرب على الأرض وتكوين الملكيات. وقد بدأ منح إقطاعات من الأرض في وقت مبكر في الجزيرة أيام الرسول وأبي بكر، واستمر أيام عمر. ولكن نطاق المنح اتسع زمن عثمان وخاصة في الأمصار (السواد والشام). وكانت القطائع (المفرد قطيعة) تمنح للصحابة من الأراضي الخالية، وبخاصة من الصوافي في السواد[٢]. ولكن عثمان التفت إلى حقوق المقاتلة الأولين الذين شاركوا في فتح السواد وعادوا إلى مواطنهم في الحجاز والجزيرة ولم ينزلوا الكوفة، وقرر تحديد حصصهم من أرض الصوافي في السواد والسماح لهم ببيعها، أو مبادلتها ممن يريد التملك في السواد ولهم أراض في الجزيرة يبادلونهم بها[٣] وهذا القرار مكّن بعض المدنيين (مثل طلحة بن عبيدالله التيمي) والكوفيين (مثل الأشعث بن قيس الكندي) من امتلاك ضياع واسعة من الصوافي. ولا يخفى أن القرار يخالف الاتجاه الذي أقر زمن عمر بن الخطاب بعدم بيع أرض الصوافي باعتبارها

---

(١) انظر مثلاً: البلاذري ـ فتوح، ص ٢٤٣، ٢٤٨، ٣٠٧، ٣٧٨.

(٢) انظر عن إقطاعات عمر بن الخطاب، ابن سعد ـ طبقات، ج٧ ق١ ص ٣. البلاذري ـ فتوح، ص ٣٥١. الطبري، س١ ص ٢٣٧٦. ياقوت ـ معجم البلدان، ج٤ ص ٤٤١. أبو يوسف، ص٣٢. وعن إقطاعات عثمان البلاذري، فتوح، ص ٢٧٣ ـ ٤. أبو يوسف، ص ٣٥. ابن سعد، ج٦ ص ١٤٥. الصولي، أدب الكتاب، ص ٢١٢. ياقوت، معجم البلدان، ج٣ ص ٢٩٠ ـ ١. ١٧١، ج٦ ص ٧٨٣. وعن إقطاعات علي، الطبري س١ ص ٢٣٧٦. وانظر ص ٢٥٩٢ ـ ٤.

(٣) انظر الطبري، س١ ص ٢٨٥٥ ـ ٦.

ملكية مشتركة للمقاتلة. ولم يعترض الكوفيون في البدء على هذا الإجراء، ولكنهم سرعان ما بدؤوا يتذمرون منه لأنه أنقص موارد بقية أهل القادسية، فكانت أول صيحة من سعيد بن العاص تنطوي على احتجاج ضد تدخل الإدارة في شؤون الصوافي، وكان الاحتجاج في الأساس صادرًا عن مقاتلة الفتوح[1].

* * *

بقيت الصوافي فيئًا للمقاتلين الأولين حتى مجيء الأمويين. ولعل موقف عثمان فتح المجال لربط الصوافي ببيت المال أيام الأمويين. ويعود القرار في ذلك إلى معاوية الذي أعاد مسح الصوافي وأضاف إليها أراضي واسعة بعد العثور على سجل الضياع الساسانية، مما زاد الكثير في واردها[2].

ولكن الكوفيين لم يتخلوا عن مطالبتهم بها، وقد استحوذوا على الكثير من أرض الصوافي أثناء ثورة ابن الأشعث (٨٢هـ / ٧٠١م) بعد أن أحرقوا ديوان الخراج[3]. وهكذا أصبحت الصوافي أراضي حكومية، وأعطى الأمويون قطائع منها لأفراد أسرتهم ولأشراف القبائل وللموالين لهم.

وتبدو نظرة الفقهاء للصوافي متمشية مع الاتجاه الجديد. فهم يرون الصوافي تابعة لبيت المال، وللخليفة أن يتصرف بها كما يرى مناسبًا، بالإقطاع أو بإعطائها بالمزارعة أو الإيجار أو الأمر باستغلالها مباشرة.

أما المفهوم العام بأن الأرض الخراجية هي فيء المسلمين فقد استمر خلال العصر الأموي. وكانت الإدارة مسؤولة عن الإشراف على جباية الضرائب وجمعها. وكانت القبائل ترى الآن، كما هو الحال في السابق، بأن وارد المصر كله (أو الفيء) يعود إليهم. وأن ما يبقى من الوارد ، بعد دفع الأعطيات والأرزاق للمقاتلة وبقية النفقات المحلية (وهو الفضل) حقهم أيضًا، وإن الخليفة أو ممثله (الأمير) لا يحق له أن يتصرف بالفضل، وظهر الخلاف بين نظرة القبائل في هذا الأمر وبين نظرة الخلافة

---

(١) الطبري س١ ص ٢٩٠٧ ـ ٩. البلاذري ـ أنساب، ج٥ ص ٤٠.

(٢) اليعقوبي ـ تاريخ، ج٢ ص ٢٥٨، ٢٧٨. الصولي، أدب الكتاب، ص ٢١٩. ابن عساكر ـ تهذيب، ج٣ ص ١٨٤.

(٣) البلاذري ـ فتوح، ص ٢٧٣. يحيى بن آدم ـ الخراج ص ٦٠. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٢٨٣.

من أيام عثمان. فقد كان عثمان يرى أن من حقه التصرف بالفضل، فاصطدم بمعارضة الكوفيين والمدنيين[١]. وأما علي بن أبي طالب فإنه وافق الكوفيين في نظرته[٢].

وأخذ الأمويون بخطة عثمان بالنسبة للفضل، فكان خلاف الكوفيين قويًا معهم، ومن هنا تكرار الشكوى والتذمر في الكوفة بأن فيئهم (وارد البلاد) اغتصب من قبل الأمويين.

ولما عين ابن الزبير إياس بن مطيع أميرًا على الكوفة، ذكر إياس في أول خطاب له أن ابن الزبير أوصاه أن لا يأخذ الفضل من فيئهم دون موافقتهم، فرد عليه أحدهم بأنهم لا يوافقون على أخذ فضل الفيء وأنه يجب أن يقسم بينهم[٣].

ويظهر أثر هذه الشكوى بشأن الفيء في برامج بعض الثورات، إذ وعدت بتوزيع الفيء على أهله أو مستحقيه. كما فعل زيد بن علي[٤] وكما جاء في خطاب داود بن علي بالكوفة عند بيعة أبي العباس[٥].

زادت الضياع والملكيات الكبيرة أيام الأمويين، ولكنها كانت بالدرجة الأولى من الإقطاعات ومن إحياء الأرض الموات.

وكانت إقطاعات الرسول عادة من أراض غير مزروعة[٦]. أما زمن الراشدين فكانت الإقطاعات من الموات، ومن الصوافي وكانت هذه عادة أراض خصبة خضراء،

---

(١) انظر الطبري، س١ ص ٢٩٤٠. الإمامة والسياسة، ج١ ص ٢٨.

(٢) البلاذري ـ أنساب، خط، ق١ ص ٣٩٩، ٣٢١. ابن أبي الحديد ـ شرح نهج البلاغة، ج٧ ص ٣٧، ٤٠.

(٣) في البلاذري ـ أنساب، ج٥ ص ٢٢٠ ـ ١. قال إياس: «إن أمير المؤمنين... أمرني بجباية فيئكم ولا أحمل شيئًا مما يفضل عنكم، إلا أن ترضوا بحمل ذلك.. ولأتبعن سيرة عمر وعثمان، فقال له السائب بن مالك: أما سيرة عثمان فكانت هوى وأثرة فلا حاجة لنا فيها... ولكن عليك بسيرة علي بن أبي طالب فإنا لا نرضى بما دونها».

(٤) قال زيد: أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين وإعطاء المحرومين. وقسم هذا الفيء في أهله. البلاذري ـ أنساب، خط، ق١ ص ٥٠٥.

(٥) قال داود بن علي: «ولقد كانت أموركم ترمضنا... ويشتد علينا سوء سيرة بني أمية فيكم... واستئثارهم بفيئكم وصدقاتكم ومغانمكم عليكم..» الطبري س٣ ص ٣١.

(٦) يحيى بن آدم، ص ٧٣ ـ ٧٤. أبو عبيد، ص ٢٧٢ وما بعدها. وكيع ـ قضاة ج١ ص ١٠٨.

ولكن جل الإقطاعات كان من الأرض الموات والخالية.

واستمر إقطاع أراض من الصوافي في زمن الأمويين، ولكن الإقطاعات كانت في الغالب من الأرض الموات أو من أراضي متروكة[1]. وهذا واضح في منطقة البصرة حيث حفرت القنوات لري الأرض المستصلحة وكونت ضياع واسعة. وقد بدأ هذه السياسة معاوية، وتابعها زياد بن أبيه بنشاط في السواد وأعطى إقطاعات واسعة من الأرض للأشراف (من مئة جريب فأكثر)[2]. واستمر هذا الاتجاه طيلة العصر الأموي.

وكان استخلاص الأرض من البطائح في السواد، بتجفيف المياه الضحلة سبيلاً مغريًا للحصول على أراضٍ زراعية خصبة، وكونت ضياع واسعة للدولة وللأمراء بهذا الأسلوب وخاصة أيام معاوية وعبد الملك (ولاية الحجاج) وهشام بن عبد الملك (ولاية خالد القسري)[3].

ويبدو أن إحياء الأرض الموات كان مباحًا في البداية، وخاصة حين لا توجد حقوق فيها أو طلب زائد عليها[4]. ولكن إشراف الدولة على منح الموات بدأ مبكرًا في المدينة، بدليل أن عمر بن الخطاب وضع حدًا زمنيًا أمده ثلاث سنوات للإحياء، وإلا استرجعت الأرض[5].

وقد أدى الطلب المتزايد على الأرض زمن الأمويين إلى طلب الإذن قبل إحياء

---

(١) اليعقوبي ـ تاريخ، ج٢ ص ٢٧٧، و٢٧٨. الصولي ـ أدب الكتاب، ص ٢١٩. البلاذري ـ فتوح، ص ٣٥٠ ـ ١، ص ٣٥٥. ياقوت ـ معجم البلدان، ج٣، ص ٢٩١. ابن سعد ـ طبقات، ج٧ ق١ ص ٣.

(٢) البلاذري ـ فتوح، ص ٣٦٠ ـ ١، ٣٦٣، ٣٦٦. ابن سعد ـ طبقات، ج٧ ق١ ص٩.

(٣) عن عبد الملك، انظر: البلاذري ـ أنساب، ج٥ ص ٢٨١. ابن عساكر ـ تاريخ دمشق، ج١ ص ٥٩٥. ياقوت ـ معجم البلدان، ج٤ ص ٨٤١. البلاذري ـ فتوح، ص ٣٦٢. وعن الحجاج، انظر: البلاذري ـ فتوح، ص ٣٦١، ٣٦٩، ٣٦٤. أنساب الأشراف، خط، ق٢ ص ١٥ ـ ٦. ياقوت ـ معجم البلدان، ج٣ ص ٥٩٧، ج٦ ص ٨٣٥.
وعن يزيد بن عبد الملك، البلاذري ـ فتوح، ص ٣٦٤، ٣٦٦.

(٤) أبو عبيد ـ الأموال، ص ٢٨٥ وما بعدها، يحيى بن آدم، ص ٨٠ وما بعدها.

(٥) انظر أبو يوسف ـ الخراج، ص ٣٤. يحيى بن آدم ـ الخراج، ص ٨٦ وما بعدها. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٢٩٠ ـ ١.

الموات. وقد عين زياد بن أبيه موظفًا ليشرف على إحياء القطائع من الأرض الموات في البصرة، كما حدد فترة الإحياء بسنتين فقط[١]. وترد إشارات إلى إقطاعات من الموات استرجعت لأن المقطعين لم يحيوها في الوقت المحدد[٢]، كما ترد إشارات إلى إقطاعات جرى إحياؤها[٣] مما يشعر بوجود الإشراف على الأرض وبالطلب عليها.

لقد كان أثر تجفيف المستنقعات وإحياء الموات كبيرًا أيام المروانيين، وأدى إلى استغلال مساحات كبيرة من الأراضي. فالأراضي المزروعة حول البصرة كانت إحياء موات، كما أن القنوات الكثيرة التي حفرت لهذا الغرض كانت تحمل في الغالب أسماء الذين شقوها[٤].

ويمكن تكوين فكرة عن نطاق إحياء الأراضي من بعض الإشارات في المصادر. بلغ وارد الأراضي الزراعية التي تم استخلاصها من البطيحة وإحياؤها زمن معاوية خمسة ملايين درهم سنويًا[٥]. وحفر الحجاج القنوات لري الأراضي الواسعة التي استخلصها من البطائح[٦]. وكذلك فعل مسلمة بن عبد الملك بعد أن أنفق ثلاثة ملايين درهم في استخلاص الأراضي من البطيحة بأن حفر لها السيبين لإروائها[٧]. وجفف خالد القسري مساحات كبيرة من البطيحة وحفر قنوات لري الأراضي المستخلصة حتى بلغ واردها ثلاثة عشر مليون درهم. وأحيا حسان النبطي ضياعًا واسعة لهشام بن عبد الملك[٨].

---

(١) البلاذري ـ فتوح، ص ٣٦٢. أنساب، ج٤ ق١ ص ١١١.
(٢) يحيى بن آدم ـ الخراج، ص ٨٧. قدامة بن جعفر ـ الخراج، خط، ص ٨٤ب.
(٣) يحيى بن آدم، ص ٨٨. البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٣٩. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٢٩١.
(٤) انظر البلاذري ـ فتوح، ص ٣٥٨ وما بعدها.
(٥) البلاذري ـ فتوح، ص ٢٩٣. اليعقوبي ـ تاريخ، ج٢ ص ٢٥٨.
(٦) البلاذري ـ فتوح، ص ٢٩٠. أنساب الأشراف، خط، ق٢ ص ١٢٢٨. ياقوت ـ معجم البلدان، ج٢ ص ٨٨٧.
(٧) البلاذري ـ فتوح، ص ٢٩٤، قدامة (دي خويه) ص ٢٤٦.
(٨) البلاذري ـ فتوح، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠، ٢٩٣. أنساب الأشراف، خط، ق٢ ص ٢٥٦، ٢٨١، ٢٩٦. قدامة ـ الخراج، خط، ص ٢٤٠ب، ٢٤١. الطبري، س٢ ص ١٥٥.

هذه الفعاليات في السواد، إضافة إلى استغلال الأراضي في الشام والجزيرة وجهات أخرى، تشير إلى أن الاتجاه لتكوين الضياع نشأ بالدرجة الأولى من إحياء الموات وتجفيف البطائح. وهو بما يتطلب من أموال لاستصلاح الأرض، مكّن الإشراف والمتنفذين وحدهم من تكوين ملكيات كبيرة. وهناك تطور آخر، بدأ الآن وتوسع فيما بعد وهو الإلجاء، يعني وضع الزراع أراضيهم بحماية أمير أو شخصية متنفذة للتهرب من الضرائب أو لتحاشي التعدي أو الإرهاق فيها، أو للحصول على خدمات خاصة (تتعلق بالري أو بالأمن)، ولكن سرعان ما يؤدي ذل إلى انتقال ملكية الأرض إلى الحامي الجديد[١]. هذا الاتجاه أدى إلى توسيع الملكيات الكبيرة وإلى الإضرار بأصحاب الملكيات الصغيرة. ولا يخفى أن واقع تنظيم الضرائب كان يساعد على التوسع في الملكية، ذلك أنه كان بإمكانُ الملاكين العرب، الذين لا يدفعون إلا العشر، أن يدفعوا للفلاحين والمزارعين حصتهم من الحاصل ويبقى نصيبهم من بعد ذلك كبيرًا أو مجزيًا.

ومن ناحية أخرى، فإن شراء الأرض الخراجية من قبل الإشراف والمتمولين العرب، وهو أمر لم يصدر شيء بمنعه ابتداء، أصبح بمرور الزمن وبالتوسع فيه، مصدر تهديد لوارد بيت المال بتحويله الأرض الخراجية إلى عشرية، وكان منتظرًا أن تتخذ إجراءات بصدده. ففي أيام عبد الملك بن مروان ـ الذي واجه أزمة مالية لأكثر من سبب ـ اتخذ إجراء لإعادة أراضي خراجية، تحولت إلى عشرية بتملك العرب لها، إلى الخراج ثانية (وهي أراض على الفرات، وربما في أماكن أخرى مثل خراسان)[٢]. وكان هذا الإجراء جديدًا فولد مقاومة من العرب وتذمرًا. ويبدو أن عبد الملك منه بيع الأرض الخراجية، ولكنه وبعد ضغط كبير من الأشراف رفع المنع وسمح ـ كما سمح ابنه الوليد بعده ـ بشراء الأرض الخراجية في الشام[٣]. ويمكن الإشارة هنا إلى أراضي واسعة، في مناطق دمشق وحمص وأنطاكية خاصة، تحولت إلى ملكيات، بعضها

---

(١) انظر الدوري ـ نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية، مجلة المجمع العلمي العراقي، م ٢٠، سنة ١٩٧٠.

(٢) انظر الطبري، س٢ ص ١٠٢٩.

(٣) ابن عساكر ـ تاريخ دمشق، ج١ ص ٥٩٥ ـ ٦. تهذيب، ج٣، ص ١٨٤.

ملكيات كبيرة، وبعضها ملكيات مشتركة للعشائر. ويلاحظ أن نطاق الأراضي المزروعة توسع في بلاد الشام وخاصة باتجاه البادية، إضافة إلى استغلال الخالي والموات من الأرض. وهذا يصدق على الجزيرة الفراتية والسواد.

وحاول عمر بن عبد العزيز مواجهة المشكلة بأن منع بيع الأرض الخراجية لإنقاذ فيء المسلمين ولعله أراد حماية الزراع والملاكين الصغار[١]. وقد التزم أحلافه بقراره هذا، إلا أنه تبين لهم صعوبة تنفيذ هذا القرار بدقة أمام مقاومة الإشراف والمتنفذين فأدى ذلك ـ زمن هشام بن عبد الملك كما يبدو ـ إلى القرار بفرض الخراج على الأرض الخراجية بصرف النظر عن دين المالك أو هويته، وبالتالي اعتبار الخراج إيجار الأرض[٢]. وكان عمر أشار إلى هذا الاتجاه من حيث المبدأ إذ أعلن أن الصغار يصدق على الجزية لا على ضريبة الأرض. وواجه التطبيق بعض الصعوبات والمشاكل حتى زمن المنصور العباسي الذي رسخ الاتجاه.

وهكذا بقيت الأرض الخراجية في الأساس فيء الأمة، لا تمتلك رقبتها بل ينتفع باستغلالها، واستمرت كذلك من حيث المبدأ رغم التجاوزات وتبدل الأنظمة ورغم تسلط العسكريين في فترات تالية، لتتمثل بعدئذ في الأراضي الأميرية الواسعة في أواخر العصر العثماني وحتى الفترة الحدثة.

وأمر عمر بن عبد العزيز عماله أن لا يتركوا أرض الصوافي مهملة، وطلب إليهم أن يعطوها بالمزارعة، بنسب تتناسب وجودتها، بين نصف الحاصل وعشره، أو أن يقطعوها، أو أن يستغلوها مباشرة إن لم يجدوا من يقوم بذلك[٣]. وهذا إجراء يشعر بشيوع المزارعة في الشام والعراق في عصره، كما يشعر بأن الخليفة وجد في المزارعة سبيلاً حسنًا لاستغلال الصوافي.

أما اعتبار الخراج إيجارًا للأرض، فقد يكون متأثرًا بمفهوم آخر وهو حق صاحب

---

(١) ابن عساكر ـ تاريخ دمشق، ج١ ص ٥٩٦. ابن عبد الحكم ـ سيرة عمر، ص ٩٩. ابن سعد ـ طبقات، ج٥ ص ٢٧٧. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٩٣ ـ ٩٤.

(٢) انظر ابن عساكر ـ تاريخ دمشق، ج١ ص ٥٨٧، و٥٩٦. وتهذيبه ج٣ ص ١٨٢ ـ ١٨٥.

(٣) انظر يحيى بن آدم، ص ٥٩. ابن سعد، طبقات، ج٥ ص ٢٨٦ ـ ٧، ٢٩٥. ابن عبد الحكم ـ سيرة، ص ٩٩.

الأرض بإعطاء أرضه بالكراء، وخاصة وإن الخراج هو فيء الأمة الإسلامية عامة. وكان يؤخذ على مساحة الأرض بالنقد والنوع ابتداء، ثم ساد الاتجاه بأخذه نقدًا (أكثر من جبايته بالنوع) وذلك حماية للفيء من تغير الأسعار.

وكان من يدخل الإسلام يعفى من الجزية، ولكنه يستمر على دفع الخراج. ثم إن عمر بن عبد العزيز قرر أن الفلاحين المسلمين أحرارٌ في ترك قراهم والهجرة إلى المدن، وعندئذ لا يسألون عن الخراج ولكن أرضهم تؤول إلى جماعة القرية أو إلى بيت المال عند الضرورة[1]. ويبدو قرار عمر هذا متمشيًا مع المفاهيم الإسلامية وإجراءات الراشدين، وهي أن الفلاحين أحرار (لأن الجزية لا يمكن أن تفرض على العبيد). وقد حاول بعض المروانيين قبله أن يمنعوا هجرة الفلاحين إلى المدن خوفًا على الريف أن يخرب، وذلك بإجبار الفلاحين على الرجوع إلى القرى وبإحداث الجوازات[2]. وكان القرار ضد هذا النوع من الإكراه.

ويبدو أن الدولة أحيانًا، وربما بعض الملاكين الكبار، حاولوا إبقاء الفلاحين على الأرض وربطهم بها زمن الأمويين والعباسيين الأولين، ولكن الفلاحين لم يكونوا أقنانًا ولم تظهر مثل هذه الظاهرة إلا في عصور متأخرة وفي ظل الإقطاع العسكري[3].

ويظهر أن بعض الأمويين مثل الوليد بن عبدالملك، وآحاد من الفقهاء (مثل شريك) كانوا يرون أن السواد، وربما مصر، يجب أن تعتبر غنيمة، لأنها فتحت عنوة، وأن أهلها بحكم الفتح يمكن أن يعتبروا أرقاء[4]. ومثل هذا التفكير بالإضافة إلى بعض التدابير ـ المتصلة بفرض الجزية على المسلمين الجدد، وبفرض زيادات على الخراج ـ أثارت مشكلة الصلح والعنوة في الفتوح.

---

(١) البلاذري ـ أنساب، خط، ق ٢، ص ١٤١.

(٢) انظر الطبري، س٢ ص ١١٢٢ ـ ٣، ١٤٥٣. البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ٢٠، ١٢٣٢. ساويروس ابن المقفع ـ تاريخ، ص ٦٨ ـ ٧٠.

(٣) انظر المقريزي ـ الخطط، بولاق، ج١ ص ٩٧.

(٤) انظر الطبري ـ اختلاف الفقهاء، تحقيق شاخت، ص ٢٢٢. الطبري، س١ ص ٢٨٥٣ ـ ٤. البلاذري ـ فتوح، ص ٢٦٦. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٤٨ ـ ٩. ابن رجب الحنبلي ـ الاستخراج لأحكام الخراج، خط، ص ١٤٢.

فالفقهاء يرون أرض الصلح بأنها البلاد التي عقد أهلوها اتفاقًا مع المسلمين لدفع جزية عامة، لا يمكن الزيادة فيها، وأما الأراضي فلا شيء عليها[١]. وعند دخول الناس الإسلام تسقط الجزية عن رؤوسهم وتصبح أرضهم أرض عشر. ويجوز شراء أرض الصلح وبيعها دون قيد، لأنها تبقى لأهلها بملكية تامة[٢]. أما أرض العنوة فهي التي وضع عليها الخراج، ولا يمكن بيعها لأنها فيء المسلمين[٣] وللإمام أن يعامل هذه الأرض كما يرى ـ فله أن يعتبرها غنيمة أو أن يتركها لزراعها ويضع عليها الخراج (كما حصل في السواد) لتصبح أرض عهد، وله بعد ذلك أن يزيد الخراج أو ينقصه[٤].

هذه الآراء تنطوي على فحص التدابير العملية المختلفة التي اتخذت مع البلاد المفتوحة منذ الفتح. فحيث فرضت الجزية المشتركة فقط اعتبر فتح البلد صلحًا، وكان العشر يؤخذ من صاحب الأرض حين يسلم. ثم إن القرى الثلاثة على الفرات (الحيرة، بانقيا، أليس)، التي فرض عليها خالد بن الوليد جزية مشتركة فقط اعتبرت صلحًا وفسر الفقهاء ذلك بأنها قرى عربية، إشارة إلى مثل الرسول في الجزيرة[٥].

وفي الشام دفعت الجزية في المدن ابتداء بالنقد والنوع (دينار وجريب حنطة وقسطي زيت وقسطي خل) وفرض مثل ذلك في الريف. وبعد سنة ٢١هـ أعيد النظر وجعلت الجزية نقدية في المدن وصنف الناس على ثلاث مراتب حسب أوضاعهم المادية، أما أهل الريف فاستمروا يدفعون الجزية بالنقد والنوع كالسابق. وطبق ذلك في بعض الجزيرة الفراتية.

---

(١) يحيى بن آدم ـ الخراج، ص ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٥. أبو يوسف، ص ٣٣. أبو عبيد ـ الأموال، ص ١٤٣ ـ ٤، ٨١ ـ ٢. ابن رجب الحنبلي ـ الاستخراج، خط، ص ٣٣أ ـ ب، ٤٠أ، ٤١ب، ٤٥أ.

(٢) يحيى بن آدم، ص ٤٨ ـ ٩، ٢٢. أبو عبيد، ص ٨١ ـ ٢. البلاذري ـ فتوح، ص ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥.

(٣) أبو يوسف، ص ٣٣، ١٦. أبو عبيد، ص ٧١ ـ ٣، ٧٧ وبعدها. يحيى بن آدم، ص ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٦، ١٥٧.

(٤) أبو يوسف، ص ٣٣ ـ ٤. ابن رجب ـ الاستخراج، ٢٧أ. وانظر ٢٧ب ـ ٢٨أ.

(٥) الدوري ـ نظام الضرائب في صدر الإسلام. مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، م٤٩ ج٢ سنة ١٩٧٤.

وجاء عبدالملك بن مروان وأعاذ النظر في الجزية في الريف، في الشام والجزيرة، وجعلها نقدية وموحدة (أربعة دنانير). واستمر ذلك إلى أن جاء عمر بن عبد العزيز فقرر تصنيف الناس في الريف إلى ثلاث مراتب حسب إمكانياتهم (٤ ـ ٢ ـ ١ دينار أو ٤٨ ـ ٢٤ ـ ١٢ درهم). وأما الخراج في الشام فكان يعتمد على حالة المطر، ولذا لم يكن محددًا بشكل ثابت. وهكذا اعتبرت المدن المفتوحة صلحًا، والريف مفتوحًا عنوة[١]. وهو رأي يعبر عن واقع الإجراءات.

وفي السواد ليس لدينا ما يدل على أن القرى الثلاثة على الفرات أعفيت من الخراج بعد تنظيم الضرائب سنة ٢١هـ، بل العكس هو الأرجح[٢]. ولكن تملك العرب للأرض في الفرات الأوسط بدأ مبكرًا وتوسع بسرعة. ثم إن بعض الملاكين أسلموا قبل سنة ٢١هـ وصارت أراضيهم عشرية تبعًا لذلك[٣]. كما أن الكثير من أرض الصوافي على الفرات امتلكت من قبل بعض العرب. ويلاحظ هنا أن الفقهاء متأثرون بالتطورات العملية حين يقولون إن بيع أرض الصلح جائز.

وفي مصر كانت أراضي الصوافي واسعة في الدلتا الأسفل، ولكن يندر أن نسمع شيئًا عن إقطاع أو شراء، ولكن فرض الضرائب وجبايتها من قبل العمال العرب مباشرة في بعض المناطق (مثل منطقة الإسكندرية)، وتوزيع الضرائب وجبايتها بواسطة المجالس القروية في أكثر المناطق المصرية ربما كان وراء الحوار المستمر فيما إذا كانت مصر أخذت عنوة أو صلحًا.

ويجدر أن يلاحظ أن قضية الصلح والعنوة لم تثر إلا بالنسبة للعراق والشام ومصر، حيث اتخذت تدابير مؤقتة ابتداء، ثم وضع التنظيم سنة ٢١ وتلته بعض التعديلات أيام الأمويين.

ـ كان الملاكون العرب يقيمون عادة في المدن والمراكز العربية، ومع أن البعض كان يحاول استغلال الأرض مباشرة بواسطة الوكلاء، إلا أن الأكثر شيوعًا لدى

(١) انظر أبو يوسف، ص ٢٣، البلاذري ـ فتوح، ص ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥ ـ ٦.

(٢) انظر أبو عبيد ص ٧٢. ابن حزم ـ المحلى، ج٧ ص ٣٤٥.

(٣) ابن رجب ـ الاستخراج، خط، ص ٣٥ب ـ ٣٦أ. البلاذري ـ فتوح، ص ٣٦٨.

الملاكين هو المزارعة في الزرع والمساقاة في الأشجار.

وكانت المزارعة والمساقاة والكراء أساليب مألوفة في استغلال الأرض في صدر الإسلام. وقد أعطيت أراضي خالية وصوافي بالمزارعة أيام الراشدين، وبصورة أوسع في أواخر القرن الأول الهجري[١]. ومما يسّر ذلك أن الملاكين العرب يدفعون العشر فقط في حين أن الملاكين من أهل الذمة يدفعون الخراج وهو لا يقل عن الثلث وقد يتجاوز النصف. وهذا يترك مجالاً حسنًا للانتفاع للملاكين العرب بدفع حصة المزارعة دون إجحاف بالمزارعين.

وكانت المزارعة اتفاقًا بين المالك وبين الزراع، يتضمن تحديد نسبة مقاسمة الحاصل بينهما، وهذه النسبة تعتمد على مدى مساهمة الطرفين. وأكثر الأنواع شيوعًا هو أن يقوم المزارع بالعمل لقاء ثلث الحاصل أو ربعه، وترتفع حصته ـ إن قدّم البذور ـ إلى النصف، أو إن جاء بالحيوانات اللازمة للحرث وغيره. كما أن خصوبة التربة وتوفير الماء تؤثر على النسبة. وقد أمر عمر بن عبد العزيز أن تعطى الصوافي بالمزارعة بنسب تتراوح بين النصف والعشر للدولة حسب ظروف الأرض. وكان يترك للمزارع عادة طريقة استغلال الأرض واختيار نوع المزروعات[٢].

ومع أن بعض الفقهاء أكدوا فيما بعد أن المزارع يجب أن يقتصر على القيام بالعمل، فإن الآخرين أخذوا العرف بعين الاعتبار وتركوا الالتزامات تبعًا للاتفاق[٣].

وأما المساقاة فتكون في البساتين والأشجار المثمرة، سواء أكانت تروى ريًا منظمًا أو تعتمد على المطر. ويتفق المالك مع المساقي على أن يعنى هذا بالأشجار ويقوم بكل الأعمال اللازمة (بما فيها تطهير السواقي) لقاء حصة من الثمر. وكانت المنشآت الثابتة والأدوات والسماد من مسؤولية المالك، ولكن المتطلبات اليومية هي

---

(١) ابن رجب ـ الاستخراج، خط، ص ١٨أ، ١٣أ.

(٢) انظر السبكي ـ فتاوى، ج١ ص ٤٠٠، ٤١٤، ٤٢٧. الطبري ـ اختلاف الفقهاء، (تحقيق ـ كيرن) ص ١٢٣ ـ ٧. ابن قدامة، المغني، ج٥ ص ٣٧٩، ٣٨٢ ـ ٣.

Latron - Vie Rurale, pp 48, 50 - 2

. Weulersse - Alaouites pp. 223 - 5

(٣) السبكي ـ فتاوى، ج١ ص ٣٩٩، ٤٠٠. ابن قدامة ـ المغني، ج٥ ص ٣٨٤ ـ ٥، ٣٨٨ ـ ٩.

مسؤولية المزارع. وتعتمد حصة المزارع على نوعية الأشجار ومدة العقد. وكانت اتفاقية المساقاة لسنة فأكثر، ويمكن أن يدخل في الاتفاق ما يزرع تحت الأشجار[1].

وأما المغارسة فهي اتفاق بموجبه يخصص المالك أرضًا ويتولى المزارع غرسها بالأشجار حسب الاتفاق. وخلال فترة الاتفاق تقسم الحاصلات، وتتأثر نسبة الحصص بتوفير الماء والأسمدة. وقد يلاحظ العرف في اقتسام الأرض مع الشجر بنهاية الاتفاق[2].

خاتمة

إن القرنين الأولين كانا فترة التكوين بالنسبة لملكية الأراضي أو استغلالها. فقد تحولت ملكية أرض الصوافي من المقاتلة الأول إلى بيت المال، وكان بإمكان الخليفة أن يتصرف بها، بمنحها أو إعطائها بالمزارعة أو استغلالها. ولكنها منذ أيام عمر بن عبد العزيز استقرت لبيت المال في الغالب، وصارت بعدئذ، وفي الواقع، في وضع يماثل وضع الأراضي الخراجية.

وشهدت الفترة ظهور الملكيات الكبيرة بيد الأمراء والمتنفذين والمتمولين، وكانت من إحياء الموات أو من إقطاع الصوافي، إضافة إلى شراء الأرض الخراجية. ولكن القرار باعتبار الخراج إيجارًا للأرض أخرجها من نطاق الملكية الخالصة وإن لم يمنع من التوسع في استغلالها ولم يحد من الملكيات الكبيرة. والمهم أن هذا الإجراء، مع اعتبار الفلاحين أحرارًا في الشرع، جعل نظام الملكيات الكبيرة والضياع يختلف من حيث المبدأ عما ظهر في الغرب في عصر الإقطاع، رغم أن ظهور الإقطاع العسكري منذ القرن الرابع الهجري أوجد نقاط تشابه في الواقع، ولكن اعتبار الأرض الخراجية ملك الأمة أدى إلى شل فكرة الوراثة في الإقطاع العسكري وجعله مؤقتًا. وهذا يفسر ظاهرة اتساع الأراضي الأميرية في البلاد العربية في مطلع القرن العشرين.

---

(١) ابن قدامة ـ المغني، ج٢ ص ٣٦٠، ٣٦٣ ـ ٣٦٦، ٣٦٩ ـ ٣٧٠، ٣٧٣. الطبري ـ اختلاف، كيرن، ص ١٢٠ ـ ١٢٢. السخاوي ـ فتاوى، ج١ ص ٤٢٧.

(٢) انظر ابن قدامة ـ المغني، ج٥ ص ٣٧٧، Latron, op. cit. p. 65 off.

ويلاحظ أن النظرة إلى الأرض الموات والمتروكة، من حيث إمكان إعمارها وتحويلها إلى ملك خاص، ترك الباب مفتوحًا للإعمار، وأعطى الدولة مجالاً للتصرف بالمنح أو الاستغلال.

ويمكن الإشارة إلى ظهور الوقف لأغراض خيرية أو عامة (ثم الوقف الذري) في هذه الفترة.

وأخيرًا يذكر أن المفهوم الأول، الذي يعتبر الأرض فيء الأمة أو وقفًا عليها، تحول في الفترات التالية عمليًا لتصبح الدولة هي المالكة للأرض (ومن هنا التسمية بالأرض الأميرية)، وهذا أكسب الدولة سلطة وأعطاها مجالات جديدة في التصرف بالأرض كما حصل في الفترة الحديثة.

***

التنظيمات المالية لعمر بن الخطاب: الضرائب[1]

أ ـ السواد

١ ـ إن تنظيم الضرائب في البلاد المفتوحة بدأ بصورة شاملة في عهد عمر بن الخطاب. ودراسة تنظيمات عمر تتطلب فهمًا أفضل للمصادر الأولية. ففي المصادر التاريخية يحسن الالتفات إلى العهود الأولى باعتبارها نصوصًا معاصرة تستعمل المصطلحات بدلالتها القائمة آنئذ. ولكتب الفقه أهمية كبيرة في دراسة الضرائب، فمع أن الفقهاء لا يعنيهم تتبع التطور التاريخي بل وضع أسس فقهية إلا أنهم في بيان آرائهم وفكرهم يشيرون إلى التدابير العملية فيقبلون بعضها كسوابق ويرفضون البعض الآخر، ويهملون تدابير أخرى، ويمكن الحصول على معلومات تاريخية مهمة وخاصة إذا قورنت كتبهم بالمصادر التاريخية. هذا ولأوراق البردي (بالنسبة لمصر خاصة) أهمية كبيرة لأن قسمًا منها وثائق إدارية.

٢ ـ ووجد تنظيم الضرائب أصولاً في الإشارات القرآنية[2] وفي تدابير الرسول ﷺ في الزكاة والصدقات، وفي فرض الجزية الفردية والمشتركة، والعشر على الأرض العربية، وفي إباحة الماء والكلأ والنار (حطب الوقود). وأفاد التنظيم من الإرث المحلي المتمثل في النظامين الساساني والبيزنطي، وراعى الضرورات العملية (معاملة أرض الصوافي).

لذا كان في التنظيمات بعض النظرات والمفاهيم العامة، كما تأثرت بالإرث المحلي، فاختلفت التفاصيل العملية من قطر لآخر.

٣ ـ إن استعمال كلمتي (جزية) و(خراج) في المناطق المفتوحة، لا يخلو من تداخل أو تباين، وهذا أثر في استعمال هذه المصطلحات في صدر الإسلام. فهذا التداخل لم يكن نتيجة عدم التمييز بين ضريبتين كما رأى بعض الباحثين[3]، وإنما هو

---

(١) ضمن وقائع ندوة النظم الإسلامية، أبو ظبي ١٩٨٤، نشرت في الرياض، ١٩٨٧.

(٢) في آية الغنائم سورة الأنفال (٨) آية ٤١. وآية الجزية سورة التوبة (٩) آية ٢٩. وآيات الفيء في سورة الحشر (٥٩) آية ٧ ـ ١٠.

(٣) انظر فلهاوزن ـ تاريخ الدولة العربية، ص ٢٦٣ وما يليها. دانييل دينيت ـ الجزية =

من بقايا الإرث الإداري المحلي، ويحسن توضيح ذلك.

ففي النظام الساساني استعملت كلمة خراجKraga لتعني الجزية المشتركة المفروضة على منطقة، وكلمة طسق ـ آرامية ـ Taska لتعني ضريبة الأرض(١). وكلمة جزية عند المسلمين قرآنية، تشير إلى ما يلزم فرضه على غير المسلمين، ويمكن الافتراض ابتداء أنها تشير إلى كل ما يؤخذ منهم(٢).

وقد استعملت في فترة الرسالة (من سنة ٩هـ) لتشير إلى ضريبة الرأس على كل ذمي(٣)، أو لتعني مجموع ما يفرض على قرية أو مدينة(٤)، ولم يفرض على أهل الذمة آنئذ ضريبة غيرها.

ووردت (الجزية) زمن الراشدين في عدد من العهود مع البلاد الشرقية بهذا المعنى(٥).

وفي أوراق البردي (بمصر) وردت كلمة (جزية) لتشير إلى مجموع الوارد من القرى التي تتولى مجالسها جمع الضرائب فيها، وهو استعمال محلي موروث(٦).

أما في المصادر الأدبية (كتب التاريخ والفقه) فقد ترد الجزية مقترنة بالأرض ـ «أرض الجزية»، من «أخذ أرضًا بجزيتها... إلخ» ـ لتشير إلى وارد الأرض، وهي قليلة نسبيًا(٧). وبالنسبة لمصر تستعمل هذه المصادر كلمة جزية بمعنى الوارد من القرى

= والإسلام، ص ٢٩ وما يليها.

(١) انظـــــــر: Newman - Agricultural Life of the Jews in Babylonia p. 126 off. .Pigulevskia - Villes Iraniens p. 174

(٢) انظر البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٢٤٣ ومايليها.

(٣) انظر البلاذري، ص ٥٩، ٧١ ـ ٧٢، ٧٨ ـ ٩.

(٤) ن. م. ص ٣٤، ص ٦٤. محمد حميد الله وثائق ص ٤٥ ـ ٦٢، ٨٧ ـ ٨.

(٥) انظر الطبري، س ١ ص ٢٠٤٤ ـ ٤٥ للحيرة، س١ ص ٢٦٣٢ ـ ٣ النعمان بن مقرن لأهل بهزاذان، س١ ص ٢٦٤١ لأصفهان. س١ ص ٢٦٣٣ لأهل ماء دينار، س١ ص ٢٦٥٥ لأهل الري، س١ ص ٢٦٥٧ لأهل قومس، س١ ص ٢٦٥٨ لجرجان، س١ ص٢٦٦٢ لأذربيجان. وانظر محمد حميد الله ـ وثائق، ص ٣٢١ ـ ٣٢٨.

(٦) .Grohmann - From the World of Arabic Papyrii, p. 125, 133.

(٧) يحيى بن آدم، ص ٥٥. أرض الجزية، أبو عبيد ١٢٧ على لسان عمر بن عبد العزيز، «من أخذ أرضًا بجزيتها»، وانظر يحيى بن آدم رقم ٥٤٦، ٥٤٧، وفي ص ٥٨ ـ ٥٩ كتب عبد الحميد بن=

ومجالسها[1]، أو بمعنى ضريبة الرأس، حيث يجبي العمال الضريبة مباشرة كما في الإسكندرية[2].

واستعملت كلمة (خراج) في السواد وفي جهات أخرى زمن عمر، لضريبة الأرض[3]، ولكنها استعملت في بعض العهود مع المناطق الإيرانية بالمعنى الساساني الموروث، أي: جزية مشتركة على مدينة أو مقاطعة[4]. واستمر هذا الاستعمال في المصادر الأدبية بالإشارة للمناطق الشرقية[5].

وهكذا يتبين أن التباين في استعمال كلمتي (الجزية) و(الخراج) يتصل بالاستعمالات المحلية الموروثة، فكلمة جزية في مصر لها معنى عام (وارد)، ومعنى خاص (ضريبة الرأس)، وكلمة خراج في المشرق لها معنى ضريبة الأرض ومعنى جزية مشتركة.

وبعد هذا فإن كلمة (جزية) مجردة تعني ضريبة الرأس، وفي حالة استعمال خراج للجزية المشتركة يدعى نصيب الفرد عنها جزية[6]، وإن أشارت لضريبة الأرض جاءت بصورة (جزية الأرض). وأما كلمة (خراج) مفردة فتشير إلى ضريبة الأرض (ثم توسع استعمالها لعموم الوارد).

لقد فرضت ضريبتان في البلاد المفتوحة زمن عمر بن الخطاب، واحدة على

= عبد الرحمن إلى عمر بن عبدالعزيز على لسان زراع أهل السواد «في أرضين في أيديهم أن يرفع عنها الجزية ويضع عليها الصدقة». ويشير أبو عبيد إلى نفس الرسالة «أن تُنّاء أهل السواد سألوا أن توضع عليهم الصدقة ويرفع عنهم الخراج». ص ١٣٦.

(١) ابن عبد الحكم ـ فتوح، ص ١٥٢، ١٥٤، المقريزي، الخطط، ج١ ص ٧٧.

(٢) ابن عبد الحكم ـ فتوح، ص ١٥٤.

(٣) انظر البلاذري ـ فتوح، ص ٢٣٨ ـ ٩. اليعقوبي، ج٢ ص ١٥٠. الطبري، س١ ص ٢١٥٤.

(٤) الطبري، س١ ص ٢٣٧٣، ٢٨٨٧ ـ ٩٠. البلاذري ـ فتوح، ص ٤٠٣ وما بعدها.

(٥) الخوارزمي ـ مفاتيح العلوم، ص ٥٩، واليعقوبي، ج١ ص ٢٠٧. والطبري، س٢ ص ١٥٠٧. ويقول الطبري: «وأخذوهم بخراج كسرى وكان خراج كسرى على رؤوس الرجال على ما في أيديهم من الحصة والأموال»، س١ ص ٢٣٧٣. وانظر: أبو يوسف، ص ٧٤. ويحيى بن آدم، ص ٦٩.

(٦) يقول اليعقوبي: «وخراج خراسان على رؤوس الرجال يوجبون على كل رجل جزية»، ج٢.

الأرض وأخرى على الرؤوس، وهما متميزتان من حيث المسؤولية، وإن اختلف التطبيق وأساليب الجباية بين الأمصار.

وواضح أن الإسلام يعفي من الجزية، ولا خلاف في مصادرنا فقهية وتاريخية[١]، ولكن الروايات لا تشير إلى إعفاء من يسلم من الخراج بل يستمر على دفعه ما دامت أرضه بيده[٢]. أما العرب المسلمون فلم يدفعوا ابتداء غير العشر سواء حصلوا على الأرض بالإقطاع أو بالشراء أو بغير ذلك. وقد وقع شراء أراض خراجية بالعراق والشام قبل عمر بن عبد العزيز ولم يدفع الملاك عنها غير العشر[٣]، أما ما ينسب إلى عمر بن الخطاب من نهي عن شراء الأرض[٤]، فكان ذلك بالنسبة للصوافي في السواد[٥].

ومع أن الفقهاء يهمهم وضع الأسس الشرعية ويؤكدون على أن الخراج دائم، إلا أننا نجد صدى الواقع في الفترة الأولى لدى بعض منهم. وهكذا نجد الحسن بن صالح يكره شراء الأرض الخراج[٦]. ويروي قتادة عن علي أنه «كان يكره أن يشترىٰ من الأرض الخراج شيئًا ويقول عليها: خراج المسلمين»[٧]. ولكن آخرين أجازوا ذلك،

---

(١) هناك آراء فردية بأن الجزية هي خراج مثل خراج العبد ولا تسقط بالإسلام، مثل رأي شريك. انظر: الطبري ـ اختلاف الفقهاء، ص ٢٢٢. وينسب هذا الرأي إلى بعض الأمويين، فيذكر أبو عبيد أنهم: «يذهبون إلى أن الجزية بمنزلة الضرائب على العبيد، يقولون: فلا يسقط إسلام العبد عنه ضريبته» الأموال، ص ٦٨.

(٢) أعفى عمر دهقانة أسلمت من الجزية، وفرض الخراج على أرضها. أبو عبيد ـ الأموال، ص ١٨٢. وفرض العطاء للرفيل حين أسلم وأبقى الخراج على أرضه، الأموال، ص ١٨٣. يحيى بن آدم، ص ٥٦، ٥٧. وفي رواية: أن دهقان عين التمر أسلم فأعفاه علي من الجزية وفرض الخراج على أرضه. يحيى بن آدم، ص ٥٨. والأموال ص ١١٤.

(٣) انظر البلاذري ـ فتوح، ص ٣٦٨. ابن عساكر ـ تاريخ دمشق، ج١ ص ٥٨٧ ـ ٨.

(٤) انظر يحيى بن آدم، ص ٥٢ ـ ٥٣. الأموال، ص ١١٠ ـ ١١١. طلب المسلمون الجدد من عمر ابن عبد العزيز إعفاءهم من الخراج ودفع العشر بدله، طمعًا بالمساواة بالعرب. انظر الأموال، ص ١٣٦. يحيى بن آدم ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٥) انظر الطبري س١ ص ٢٤٧١.

(٦) يحيى بن آدم، ص ٢٣.

(٧) ن. م. ص ٥٦.

فكان ابن أبي ليلى: «لا يرى بأسًا بشرائها ـ أرض الخراج ـ»[١]. وقال الشعبي في شراء أرض الخراج: «ما أقول إنه ربا، ولا آمر به»[٢]. وقال الليث بن سعد عن عبيد الله بن جعفر عن القرظي: «ليس بشراء أرض الجزية بأس»[٣].

ولكن عمر بن عبد العزيز أكد كون الخراج فيئًا دائمًا للمسلمين ومنع بيع الأرض الخراجية[٤].

شملت الفتوحات أيام أبي بكر وعمر العراق والشام ومصر وأجزاء واسعة من إيران، ومع وجود خطوط عامة[٥] تتمثل في تنظيمات عمر للضرائب فإن التطبيق العملي اختلف من قطر لآخر نتيجة الإرث المحلي ـ النظام الساساني في الشرق والنظام البيزنطي في الغرب ـ والأوضاع المحلية. وسنتناول تنظيمات عمر في السواد والجزيرة والشام.

نبدأ بالسواد موضع عناية الفقهاء والمؤرخين. هنا يلزم النظر في النظام الساساني في السواد لنرى أثره، ويلاحظ أن المصادر العربية تقدم معلومات عن هذا النظام لا تبين مصادرها، وتثير التساؤل والشك.

ويفهم منها وجود ضريبتين أساسيتين، الخراج والجزية، وأن الخراج كان على أساس المقاسمة أو أخذ نسبة من الحاصل حتى القرن السادس الميلادي، وأن قباذ (ت٥٣١) حاول الإصلاح وفرض الخراج على المساحة بدل المقاسمة، فبدأ بمسح الأرض وإحصاء الناس والشجر ولكنه توفي، فأتم المشروع ابن خسرو الأول أنوشروان (ت ٥٧٨)[٦].

---

(١) يحيى بن آدم ص ٥١ . أبو عبيد ـ الأموال، ص ٧٨ .

(٢) يحيى بن آدم ص ٥٥ . الأموال، ص ١١٣ .

(٣) الأموال، ص ١١٢ ، ويعلق الليث: يريد كراءها. واشترى الحسن بن سويد من أرض الخراج، يحيى بن آدم، ص ٥٤ . وكانت لابن سيرين أرض من أرض الخراج. الأموال، ص ١٢٠ ، وسكت شريح حين استفتي في شكوى عن شراء أرض خراج. يحيى بن آدم، ص ٥٥ .

(٤) يحيى بن آدم، ص ٤٧ ، ص ٥٨ . الأموال، ص ١٣٦ .

(٥) انظر الدوري ـ النظم الإسلامي، بغداد ١٩٥٠م، ص ١٠٨ وما يليها.

(٦) يفهم من ابن رسته، ص ١٠٥ . ومن التنبيه والإشراف في رواية، ص ٣٩ . والماوردي، أن قباذ=

ويفهم من الطبري، أوسع المصادر، أن الدافع للإصلاح كان الرغبة في ضمان وارد سنوي ثابت للجزية استعدادًا للطوارىء[1]. في حين أن معلومات أخرى تؤكد على الدوافع الإنسانية للإصلاح وحماية الزراع من عسف الجباة[2].

ويذكر الطبري أن نسبة المقاسمة في الخراج كانت الثلث والربع والخمس والسدس، حسب أسلوب الري والعمارة، ويورد الجهشياري نفس النسب[3]. أما الدينوري فيجعل نسب المقاسمة النصف والثلث والربع والخمس إلى العشر، على قدر قرب الضياع من المدن وعلى حسب الزكاء والريع[4]. وهذه النسب واختلافها يثير التساؤل، إذ يبدو الحد الأعلى للمقاسمة على الثلث منسجمًا مع مثل الفقهاء، وبموجبها يكون الثلث الثاني لمعيشة الفلاح وأسرته والثلث الثالث للصيانة والحرث[5].

أما الدينوري فيبدو أن معدلات المقاسمة المعاصرة أوحت له بنسبه، كما أن الحد الأعلى، أي النصف كان معدلاً للمقاسمة لفترة طويلة بعد إدخالها من قبل المهدي العباسي[6]، وهكذا تبدو النسب عنده مستوحاة من الفترات الإسلامية.

ويلاحظ من إشارات معاصرة أن الأرض في السواد كانت تدفع ضريبة الطسق

= نفذ المشروع في السواد، ولكن التنبيه يذكر في مكان آخر أن (أنوشروان) هو الذي أنجز المشروع، ص ١٠١ ـ ٢، وكذا مروج الذهب، ج٢ ص ٢٠٤ ـ ٥. واليعقوبي، ج١ ص ١٨٦. والدينوري ـ الأخبار الطوال، ص ٧٤. والطبري، ج١ ص ٩٦١، وبينما يجعله الطبري والدينوري إصلاحًا عامًا، يبين ابن رسته والمسعودي أنه طبق في السواد.

(١) ينسب الطبري، س١ ص ٩٦٠ إليه قوله: «... لو أتانا عن ثغر من ثغورنا.. فتق أو شيء نكرهه واحتجنا إلى تداركه أو حسمه... كانت الأموال عندنا معدة موجودة..».

(٢) انظر Mario Grinanschi, B.I.F.D. XXVI. 1973, p 138.

(٣) الطبري، س١ ص ٩٦٠. الجهشياري ـ الوزراء والكتاب، ص ٤. ويأخذ مسكويه ـ تجارب الأمم، ج١ ص ١٨٦ برواية الطبري.

(٤) الأخبار الطوال، ص ٧٢.

(٥) انظر يحيى بن آدم، ص ٥٨، وص ١١٦. أبو يوسف، ص ٤٨ عن نجران. والمقريزي، ج١ ص ١٦١.

(٦) انظر Lokkegaard, Islamic Taxation, p. 110.

على أساس أن الأرض تعتبر ملك التاج، وأصحاب الأرض يعتبرون مالكين لها ما داموا يدفعون الطسق. فالأرض الملك نظريًا مرهونة للدولة مقابل الضرائب الواجبة عليها، وفي حالة عدم الدفع ترجع للدولة، وتباع لدفع الضريبة[1]. ويجبى الطسق مرة في السنة ويدفع عادة بالنقد. وكان هذا قائمًا قبل (أنوشروان) كما يتضح من إشارات تعود للقرن الرابع وأوائل القرن الخامس للميلاد. وهناك إشارات إلى ضريبة أخرى في السواد تدعى (حصة الملك) وهي جزء من الحاصل أو بالمقاسمة، وكانت تؤخذ من بعض الأراضي خاصة أراضي التاج[2]، وهذا يعني أن بعض السواد كان على أساس المساحة وبالنقد وبعضه كان بالمقاسمة. وهذه المعلومات تنفي إحداث خراج المساحة من قبل أنوشروان، والاحتمال هو إعادة النظر في الضرائب أو الجباية.

ويبين الطبري أن (أنوشروان) وضع على كل جريب أرض من مزارع الحنطة والشعير درهمًا وعلى كل جريب أرض كرم ثمانية دراهم وعلى كل جريب أرض رطاب سبعة دراهم وعلى كل أربع نخلات فارسي درهمًا وكل ست نخلات دقل درهمًا وعلى كل ستة أصول زيتون درهمًا. ويضيف: «ولم يضعوا إلا على كل نخل حديقة أو مجتمع غير شاذ، وتركوا ما سوى ذلك من الغلات السبع»[3]. ويعطي المسعودي نفس الأرقام ويضيف أنه فرض على جريب الأرز نصف وثلث درهم، وينتهي إلى القول: «فهذه سبعة أنواع من الغلات ترك ما عداها إذ كانت تعم الناس والبهائم»[4]. ولا يذكر اليعقوبي أرقامًا، ويكتفي بالقول أن (أنوشروان) مسح البلاد ووضع عليها الخراج

---

(١) انظـــــر: Morony, Landholding in Seventh Century Iraq, in Udovitch, Islamic Middle East. p 138.

(٢) Newman, Agricultural life of The Jews in Babylonia pp. 161 off p. 165, 166 - 8.
يقول أبايا (ت ٣٣٨م): «أصدر التاج قرارًا بأن من يدفع الطسق فله استغلال الأرض».
ويقول الراب آشي (ت ٤٢٧). كل الأرض عليها الطسق، وأصدر التاج أمرًا بأن من يدفع الطسق على الأرض فله استغلالها. Newman, pp 166 - 8

(٣) الطبري، س١ ص ٩٦٢. وانظر مسكويه ج١ ص ١٨٦، وأضاف بأنه أمر برفع الخراج عن كل من أصاب زرعه أو شيئًا من غلاله آفة، بقدر تلك الآفة. الطبري، س١ ص ٩٦٣. ويكرر الدينوري هذا القول ص ٧٣.

(٤) مروج الذهب، ج٢ ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

«وألزم كل جريب من الغلات بقدر احتماله، فلم تزل السنة جارية على ذلك»[1].

ويذكر الطبري أن الجزية فرضت على الناس «ما خلا أهل البيوتات والعظماء والمقاتلة والهرابذة والكتاب ومن كان في خدمة الملك»، وجعلت على أربع طبقات: ١٢ درهمًا، ٨ دراهم، ٦ دراهم، ٤ دراهم، على قدر إكثار الرجل وإقلاله، ولم يلزم بها من كان دون العشرين أو فوق الخمسين[2]. ويشير الدينوري إلى إعفاء الفقراء والزمنى من الجزية، وكأنه يتحدث عن العصر الإسلامي[3].

وأمر كسرى بجباية الضرائب على ثلاثة أقساط في السنة، ثلثًا في كل أربعة أشهر[4].

وتنتهي الرواية في الطبري عن ضرائب (أنوشروان) بعبارات لها دلالتها إذ تذكر «وهي الوضائع التي اقتدى بها عمر بن الخطاب حين افتتح بلاد الفرس وأمر باجتباء أهل الذمة عليها، إلا أنه وضع على كل جريب أرض غامر على قدر احتماله مثل الذي وضع على الأرض المزروعة، وزاد على كل جريب أرض مزارع حنطة أو شعير قفيزًا من حنطة إلى قفيزين ورزق منه الجند». ويضيف: «ولم يخالف عمر بالعراق خاصة وضائع كسرى على جربان الأرض وعلى النخل والزيتون والجماجم، وألغى ما كان كسرى ألغاه في معايش الناس»[5].

هذه المعلومات عن (أنوشروان) تثير التساؤل. فعمر بن الخطاب لم يفرض ضريبة نقدية على المساحة (الحبوب خاصة) بل فرض ضريبة: جزءًا منها نقدي وجزءًا بالنوع. كما أن وجود الضريبة على الأرض قبل (أنوشروان) بالنقد (الطسق) أو بالنوع (ضريبة التاج) تعني أن (أنوشروان) لم يحدث خراج المساحة ولعله أعاد تنظيمه.

أما قصر الضريبة على الغلات السبع، واقتداء عمر بذلك فتنقضه تنظيمات

---

(١) اليعقوبي، التاريخ، ج١ ص ١٨٦.

(٢) الطبري، س١ ص ٩٦٢.

(٣) يكتفي الدينوري بالإشارة إلى وجود أربع طبقات وإلى إعفاء نفس المجموعات التي ذكرها الطبري إلا أنه جعل المرازبة والأساورة محل العظماء، الدينوري، ص ٧٣.

(٤) الجهشياري، ص ٢٥. والطبري، س١ ص ٩٦٣.

(٥) الطبري، س١ ص ٩٦٢. وانظر أيضًا: س١ ص ٣٧٣ ـ ٢.

عمر بن الخطاب[1].

وفرض الساسانيون ضريبة رأس Kraga، وكانت حرية الفرد رهنًا بدفعها. وكانت تؤخذ من الجميع، رجالاً ونساءً، ومن لا يدفعها يفرض عليه أن يخدم من يدفعها عنه حتى يسددها[2]. ويفهم من نصوص معاصرة (القرن الرابع للميلاد) أن الجزية كانت أكثر بكثير مما ورد عن (أنوشروان) بمعدل حولي ٢٤ درهمًا. وأنها كانت ثقيلة لدرجة تدفع الكثيرين إلى الهرب. ويبدو أن الجزية كانت تدفع بقسط أو بقسطين في السنة في النوروز والمهرجان (كما يبدو من وثائق من القرن الرابع للميلاد)، وأن العامة من الزردشتية كانوا يدفعونها ـ عدا سدنة المعابد وبيوت النار والعلماء ـ، وهذا يشكك تمامًا في الأرقام في رواية الطبري[3].

وهكذا تبدو الرواية في الطبري ضعيفة. وقد قارن ماريو كرينياشي Mario Grignaschi ما ذكره الطبري بما أورده «نهاية الأرب في أخبار الفرس والعرب» المنسوب للأصمعي والموضوع في العصر العباسي (النصف الأول من القرن الثالث الهجري) وانتهى إلى تماثل ما أورده الطبري و«نهاية الأرب»، وأنه لا أساس له من التاريخ، وأن قصة إصلاح (أنوشروان)، لا ترجع إلى الخذاينامة البهلوية لأنه لا ذكر لها في سير الملوك لابن المقفع، كما أنها لا ترد في أخبار «سيرة أنوشروان» الذي كتب زمن (أنوشروان). وينتهي إلى أن قصة الإصلاح هذه أضيفت إلى سير ملوك الفرس من قبل عالم من الشعوبية، أراد أن يبين أن عمر بن الخطاب لم يعدُ اتباع (أنوشروان)، بل جعل ضرائبه أثقل من الساسانية، هذا وما جاء عن إصلاح (أنوشروان) هو صدى للوضع

---

(١) إن التساؤل عن الغلات السبع وارد، ويمكن الرجوع إلى سورة عبس (٨٠) الآيات ٢٥ ـ ٣٥. وفيها إشارة إلى هذه الغلات: ﴿أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَآئِقَ غُلْبًا * وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا * مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾.

(٢) انظر: Newman pp 168 - 172. Goodblatt - The Poll- Tax in Sassanian Babylonia, JESHO, p 3, Oct 1979. p 264. وفيه: قال الملك أن من لا يدفع الجزيرة يستعبد لمن يدفعها.

(٣) انظر Goodblatt, op. Cit pp 242 - 247- 270O. وقلة الأرقام التي يعطيها الطبري جعلت أحد الباحثين يرى أنها جزية مخففة على الزردشتية. Goodblatt, pp 243, 293.

القائم في أواخر الفترة الأموية وأيام المنصور[١].

وهكذا يتبين أن ما ذكره الطبري وغيره لا يمكن الركون إليه، وأن ما نسب إلى (أنوشروان) يغلب عليه أثر الوضع، وأن الخليفة الثاني أفاد من الإرث الساساني في التطبيق ولكنه لم يتبع الضرائب الساسانية.

يلخص يحيى بن آدم (ت ٢٠٣هـ) ما جرى في السواد بعد الفتح، فيقول ـ نقلاً عن الحسن بن صالح ـ: «وأما سوادنا هذا فإنا سمعنا أنه كان في أيدي النبط، فلما ظهر المسلمون على أهل فارس تركوا السواد ومن لم يقاتلهم من النبط والدهاقين على حالهم، ووضعوا الجزية على رؤوس الرجال، ومسحوا عليهم ما كان في أيديهم من الأرض ووضعوا الخراج، وقبضوا على كل أرض ليست في يد أحد فكانت صوافي الإمام»[٢]، وهو تلخيص سليم في خطوطه.

إن عامة الأراضي المفتوحة اعتبرت فيئًا للأمة، فلم تقسم بل تركت مع زراعها وفلاحيها، لهم أن يتصرفوا فيها بالبيع أو الهبة أو التوريث مقابل دفع الخراج[٣].

ويبدو أن عمر بن الخطاب استقر على هذا الرأي بعد ترو وتقدير للأوضاع، رغم إلحاح المقاتلة في السواد[٤]، وفي الشام[٥]، وفي مصر[٦]، على تقسيمها أسوة بخيبر.

---

(١) انظر Mario Grignaschi, La Nihayatu'l - Arab. in B.I.F.D, Tom XXXVI 1973. pp 83off, ESP pp 118, 125- 7, 136 - 137. ويرى كرينياشي أن صاحب نهاية الأرب أخذ من كتاب وضع في القرن الثاني للهجرة بعنوان: «سير ملوك العجم» ونسب لابن المقفع. كما يبين أن عبارات الطبري الختامية عن متابعة عمر لأنوشروان ليست للطبري وإنما هي منقولة عن القصة الموضوعة.

(٢) يحيى بن آدم ـ الخراج، ص ٢٢. وانظر ابن رجب الحنبلي ـ الاستخراج لأحكام الخراج، ص ٨.

(٣) قال يحيى بن آدم: وسمعت حفص بن غياث يقول: تباع ويقضى بها الدين وتقسم في المواريث. يحيى ابن آدم، ص ٤٥.

(٤) انظر البلاذري، ص ٢٦٥ ـ ٦. وانظر أبو عبيد ـ الأموال، ص ٨١ ـ ٨٤.

(٥) أبو يوسف ـ الخراج، ص ١٢. وابن عساكر ـ دمشق، ج١ ص ٥٧٣ ـ ٥٧٦.

(٦) ابن عبد الحكم ـ فتوح مصر، ص ٨٤. البلاذري ـ فتوح، ص ٢١٨. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٨٣.

وربما فكر عمر باعتبار الأرض غنيمة، فهناك إشارات إلى أنه عرض على جرير ابن عبد الله البجلي حين أرسله للعراق: «أن يعطى وقومه ربع ما غلبوا عليه» في رواية[١]، أو أن ينفله الثلث بعد الخمس في رواية أخرى[٢]، وأن بجيلة أعطيت الربع لسنتين أو ثلاثة، ثم صالح الخليفة جريرًا على إعادته مقابل مبلغ من المال (٨٠، ٤٠٠ دينار) أو مقابل شرف العطاء في رواية أخرى[٣]. والرواية بشأن ربع السواد بجليّة في الأساس ويتعذر قبولها، والاحتمال هو أن الخليفة وعد بالنفل من حصة بيت المال من الغنيمة، وهذا يصدق على أرض الصوافي (كما سنرى)، وهناك رواية تفيد أن عمر فكر بقسمة السواد فأمر بإحصاء الناس فوجد الرجل يصيبه ثلاثة من العلوج (الفلاحين النبط)، فشاور في ذلك، فاقترح علي بن أبي طالب: «دعهم يكونوا مادة للمسلمين فتركهم»[٤].

استقر عمر على إبقاء الأرض فيئًا للمسلمين، بعد استشارة كبار الصحابة الذين اختلفوا في الرأي، وأيده أكثرهم[٥]. كما استشار عشرة من وجوه الأنصار فأيدوا رأيه. وتأول عمر آيات من سورة الحشر (٧ ـ ١٠) في تأكيد رأيه[٦].

وكانت دوافع عمر ومؤيديه أساسية، منها ضرورة توفير مورد ثابت للمقاتلة

---

(١) البلاذري ـ فتوح، ص ٣٥٣.

(٢) ن. م. ص ٣٥٤.

(٣) ن. م. ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤. يحيى بن آدم، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٤) انظر البلاذري، ص ٢٦٦. أبو يوسف، ص ٢٦. يحيى بن آدم، ص ٤٢. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٨٣.

(٥) رأى الزبير وعبد الرحمن بن عوف وبلال اعتبار الأرض غنيمة، بينما دعا علي وعثمان وطلحة وعبد الله بن عمر ومعاذ بن جبل إلى إبقاء الأرض وقفًا للمسلمين، أبو يوسف، ص ١٢، ١٤. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٦) انظر أبو يوسف، ص ٢٥. قال تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ . . .﴾ الآية ثم قال: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ . .﴾ الآية، ثم قال: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ . . .﴾ الآية، ثم قال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ . . .﴾ الآية. وانظر يحيى بن آدم ص ٤٣ ـ ٤٤. وأبو عبيد ـ الأموال، ص ٨٥.

(للنفقات العامة)، قال: «فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرض والعلوج»[١]، وقال: «لولا أن يترك آخر الناس لا شيء لهم ما فتح الله على المسلمين قرية إلا قسمتها كما قسمت خيبر سهمانًا»[٢]. ولما كتب إليه عمرو بشأن الأرض أجابه: «لا تقسمها، وذرهم يكن خراجهم فيئًا للمسلمين وقوة لهم على جهاد عدوهم»[٣]. وكتب إلى سعد بن أبي وقاص جوابًا على استفساره: «اترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء»[٤]. ويذكر أن عمر لاحظ عدم الخبرة بالزراعة، وأنه خاف الفتنة بين المسلمين والنزاع على الأرض، وأكد أهمية الانصراف للجهاد، ولاحظ خطر توزعهم على الأرض[٥].

وهكذا انطلق عمر في قراره من مفهوم الأمة، وهي في حالة جهاد وتحتاج إلى الوارد، والفيء يهيئ ذلك، وتتمثل نظرته في خطاب ألقاه آنئذ[٦]، في حين أن النظرة الأخرى للأرض كغنيمة أقرب للنظرة القبلية. ومع ذلك بقيت قبائل كل مصر تعتبر الفيء في منطقتها خاصًا بها، فكان ذلك نقطة احتكاك مع المركز.

هذه هي أرض الخراج وتمثل الصنف العام والهام من الأرض، وهناك أرض الصوافي، وأراض محدودة في منطقة الحيرة وجوارها (أرض الصلح)، هذا إضافة إلى الأرض الموات. ولنتناول التدابير بالنسبة لأرض الخراج ابتداء.

وينتظر أن يحتاج تنظيم الضرائب إلى جهد وبعض الوقت. ويفهم من رواية للمدائني وآخرين أن المسلمين في البداية «لم يعلموا كيف يصنعون بالخراج وجباية أهل الذمة، وكان سعد يستعمل العامل على الخراج فيأتيه بما يجد ولا

---

(١) أبو يوسف، ص ٢٥.

(٢) يحيى بن آدم، ص ٤٢.

(٣) ابن عبد الحكم ـ فتوح مصر، ص ٨٤.

(٤) البلاذري ـ فتوح، ص ٢٦٥ ـ ٦. الأموال، ص ٨٢ ـ ٨٣. أبو يوسف، ص ٨٤.

(٥) اليعقوبي ـ تاريخ، ج٢ ص ١٥١ ـ ٢. أبو يوسف، ص ٢٤ ـ ٢٥. يحيى بن آدم، ص ٤٧ ـ ٤٨. البلاذري، ص ٢٦٧.

(٦) انظر الطبري، س١ ص ٢٧٦٠.

يدري كيف يعمل[١].

ويبدو أن المسلمين أخذوا ابتداء الجزية والأرزاق (أو المواد المعيشية) من أهل البلاد، مع حق الضيافة لثلاثة أيام، وهذا مفهوم في ظروف الفتح.

وبعد استقرار الفتح أرسل عمر سنة ٢١هـ اثنين لمسح السواد ولتقدير الضرائب، عثمان بن حنيف على سقي الفرات (الأرض غرب دجلة) وحذيفة بن اليمان على سقي دجلة (ما وراء دجلة من جوخي وما سقت)، وترك لهما التقدير بعد فهم الوضع مع توخي العدالة[٢]. واستعانا بالخبرة المحلية في عملهما. ومسحا الأرض القابلة للزراعة وتركا الأراضي التي لا يتأتى فيها الحرث[٣]. ويبدو أن مساحة عثمان بن حنيف كانت دقيقة، وأما حذيفة بن اليمان فإن أهل جوخى كانوا قومًا مناكير فلعبوا به في مساحته وبالتالي صارت وضيعتها هينة. ووضع العاملان تقاديرهما للضرائب وقدما تقريرهما للخليفة، فسأل إن كانا حملا الأرض ما لا تطيق، فأكدا أن الأرض تحتمل ما وضعا وزيادة[٤].

يبدو أن الخراج فرض ابتداء على أساس أرض الحنطة والشعير، وأن الضريبة المفروضة كانت العامة ابتداء ثم تلى ذلك تقدير ضرائب المزروعات الأخرى. يقول قدامة: «مسح العامر وما يجوز أن يبلغه الماء فيعمر من الغامر ووضع على جميع ذلك قفيزًا ودرهمًا، ثم تغير ذلك أجمع بما رأته الأئمة مستأنفًا في توفير الوضائع والطسوق

---

(١) أبو هلال العسكري ـ الأوائل، ص ١٢٦.

(٢) أوصى عمر عامليه: «ألا يحملا أحدًا فوق طاقته». انظر اليعقوبي، ج٢ ص ١٧٣. أبو يوسف، ص ٢١. البلاذري، ص ٢٦٩. الماوردي، ص ١٧٤. يذكر البعض عثمان وحده. البلاذري، ص ٢٦٩. وأبو هلال العسكري، ص ١٣٦. بينما يذكر أبو عبيد عن الشعبي، حذيفة وحده، ص ٩٧. وقد يعود ذلك لمشاركة أحدهما في الغزو وانظر سيف في الطبري، س ١ ص ٢٦٣٧، وص ٣٤٥٦.

(٣) مثل مواضع الجبال والآكام والتلول والآجام والسباخ، المسعودي، التنبيه، ص ٣٥. ويذكر اليعقوبي أن الخليفة أمر عثمان «ألا يمسح تلا ولا أجمة ولا مستنقع ماء ولا مالا يبلغه الماء» ج٢ ص ١٧٤.

(٤) أبو يوسف: ص ٣٧ ـ ٣٨.

بحسب خروج الغلات والثمار»[1].

يبدو إذن أن الخراج فرض على أرض الحنطة والشعير ابتداء، ويذكر جلّ الروايات، وكذلك أقدمها، أنه وضع على جريب الحنطة أو الشعير درهمًا وقفيزًا[2]، أي أن خراج الحبوب كان بالنقد والنوع معًا. وطبق هذا في البصرة بتعليمات من عمر إلى أبي موسى الأشعري[3]. وهناك روايات تذكر أن عثمان بن حنيف فرض على جريب الحنطة أربعة دراهم وعلى جريب الشعير درهمين، أي بالنقد فقط[4]. وهذا يعني أن الخراج فرض بالنقد في منطقة عثمان بن حنيف وبالنقد والنوع في منطقة حذيفة بن اليمان. وهذا تباين لا مبرر له، ولعله يعكس تطورات تالية، بل إن الحاجة إلى الطعام للمقاتلة تجعل الاتجاه نحو أخذ خراج الحبوب بالنقد والنوع[5]. هذا والرواية المعاصرة «رواية عمرو بن ميمون ت ٧٥هـ» تؤكد ذلك[6]، في حين أن الروايات التي تجعل خراج الحنطة والشعير بالنقد (٤ دراهم لجريب الحنطة ودرهمين لجريب الشعير) تأتي من أواخر القرن الأول[7]. وهذا يشعر بأن الخراج كان بالنقد والنوع ابتداء، ثم صار الاتجاه بعد استقرار الوضع وتحديد عدد المقاتلة في الفترة المروانية إلى أخذ الخراج في بعض الجهات بالنقد فقط، وخاصة وأن سعر قفيز الحنطة (٣ دراهم)، وقفيز الشعير (درهم) يأتي في مصادر متأخرة نسبيًا[8].

---

(١) أبو يوسف، ص ٢١. الأموال، ص ٩٧ ـ ٩٨. أبو هلال العسكري، ص ١٣٦ ـ ٧. البلاذري، ص ٢٧٠. ابن حوقل، ص ١ / ٢٤٣. الماوردي، ص ١٧٥.

(٢) البلاذري، ص ٢١٦. أبو يوسف عن الشعبي، ص ٥٠، ٥١. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٩٨. قدامة بن جعفر، ص ٢٨٧. الماوردي، ص ١٧٥. اليعقوبي، ج٢ ص ١٥٢. البلاذري.

(٣) اليعقوبي، ج٢ ص ١٧٤.

(٤) الروايات هذه من منطقة عثمان بن حنيف، وقد يفهم من الماوردي أن الخراج بالنقد من منطقة حذيفة بن اليمان، ص ١٧٥.

(٥) انظر الطبري، س١ ص ٣٩٦٢. وابن رسته، ص ١٠٥.

(٦) أبو عبيد ـ الأموال، ص ١٠١. ويقول أبو عبيد: «فلم يأتنا في هذا حديث عن عمر أصح من حديث عمرو بن ميمون».

(٧) عن الشعبي (ت ١٠٦هـ) ولاحق بن حميد (ت ١٠٠هـ) وأبو مجلز (ت ٩٩ / ١٠٢هـ).

(٨) الماوردي، ص ١٧٤. وابن رسته ـ الأعلاق النفيسة، ص ١٠٥.

فرض عمر الخراج على كل عامر وغامر من الأرض يناله الماء ويقدر على عمارته[1]. ولكن هل فرض نفس الخراج على العامر والغامر (الذي يمكن زرعه)؟ إن عامة الروايات تجعل الخراج واحدًا[2]. ولكن بعض الروايات، وظهور المشكلة فيما بعد، تشير إلى التمييز، يقول الطبري: «وضع عمر على كل جريب أرض غامر على قدر احتماله مثل الذي وضع على الأرض المزروعة، وزاد على كل جريب أرض مزارع حنطة أو شعير قفيزًا من حنطة إلى قفيزين ورزق منه الجند»[3]. وفي رواية ليحيى بن آدم: «وعلى كل ما يطاق زرعه على الجريبين درهمًا»[4]، وهذا يعني أن الأرض الغامرة، أو غير المزروعة يفرض عليها النقد دون الحنطة والشعير. ومن المتعذر أن ننفي مثل هذا الاتجاه، ولعل التمييز بين العامر والغامر طمس في فترة تالية مما جعل عمر بن عبد العزيز يعيد النظر ويرجع إليه.

وفرض الخراج على غلات أخرى، حسب أهميتها وتوفرها في السواد. ويمكن الإشارة إلى ما يأتي:

الكرم: عامة الروايات تجعل خراجه (١٠ درهم) على الجريب[5]، وفرض على الأشجار المثمرة ما فرض على الكرم[6].

الرطبة: خمسة دراهم على الجريب في أكثر الروايات[7]، وفي رواية ستة

---

(١) يحيى بن آدم، ص ٢٢. وأبو عبيد ـ الأموال، ص ١٠٢ ـ ٣.
(٢) انظر الأموال، ص ٩٨. هلال الرأي، ص ١٣٦ ـ ١٣٧، أبو يوسف، ص ٢١. الماوردي، ص ١٧٤. البلاذري، ص ٢٦٩. يحيى بن آدم، ص ٢٢.
(٣) الطبري، س١ ص ٩٦٢ ـ ٣.
(٤) البلاذري، ص ٢٧٠.
(٥) البلاذري، ص ٢٧٠. أبو يوسف، ص ٢٠، ٢١. وفي رواية له: ٨ دراهم. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٩٦، ٩٨. الماوردي، ص ١٧٥. رواية مفردة تجعل الخراج، ١٠ دراهم، و١٠ أقفزة. أبو عبيد، ص ٩٨. اليعقوبي، ج١ ص ١٥٢.
(٦) الماوردي، ص ١٧٥. البلاذري، ص ٣٦٩. أبو عبيد، ص ٩٨.
(٧) البلاذري ـ فتوح، ٢٧٠. أبو يوسف، ص ٢٠، ٢١. الصولي، ص ١٢٨. الماوردي، ص ١٧٥. ابن حوقل، ج١ ص ٢٤٣. اليعقوبي، ج٢ ص ١٥٢.

دراهم[١]، وفي أخرى خمسة دراهم، وخمسة أقفزة[٢].

قصب السكر: ستة دراهم على الجريب[٣].

الزيتون: اثنا عشر درهمًا على الجريب[٤].

القطن: خمسة دراهم على الجريب[٥].

النخل: ثمانية دراهم على الجريب في أغلب الروايات[٦] وفي رواية عشرة دراهم[٧] وفي أخرى خمسة دراهم[٨].

ويبدو أن الخراج فرض على الغلات في السواد بالتدريج. ففي رواية ليحيى بن آدم أن المغيرة بن شعبة كتب إلى الخليفة وهو على السواد (٢٢ ـ ٢٤هـ): «إن قبلنا أصنافًا من الغلة لها مزيد على الحنطة والشعير، فذكر الماش والكروم والرطبة والسماسم، قال فوضع عليها ثمانية وألغى النخل»[٩]. وهي رواية تشعر بأن بعض الغلات لم يفرض عليها شيء في السنة الأولى، وأنها أضيفت في ولاية المغيرة بن شعبة.

---

(١) البلاذري، ص ٢٦٩. أبو هلال العسكري، ص ١٣٦. الصولي، ص ٢١٨. ابن رسته، ص ١٠٥.

(٢) أبو عبيد ـ الأموال، ص ٩٨. البلاذري ـ ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٣) البلاذري، ص ٢٦٩. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٩٧ـ ٩٨. أبو يوسف ـ ص ٢٠. الماوردي، ص ١٧٥.

(٤) أبو هلال العسكري، ص ١٣٦ ـ ١٣٧. أبو عبيد، ص ٩٨.

(٥) البلاذري ـ فتوح، ص ٢٧٠. الصولي، ص ٢١٨. أبو يوسف، ص ٢٠.

(٦) أبو يوسف، ص ٢٠. الأموال، ص ٩٧ ـ ٩٨. أبو هلال العسكري، ص ١٣٦ ـ ١٣٧. البلاذري، ص ٢٧٠. ابن حوقل، ج١ ص ٢٤٣. ابن رسته، ص ١٠٥. الماوردي، ص ١٧٥.

(٧) البلاذري، ص ٢٦٩. أبو يوسف، في رواية، ص ٢١. وفي رواية للبلاذري أنه فرض على النخلة الفارسي درهمًا. وعلى الدقلتين درهمًا، ص ٢٧٠. ويذكر أبو يوسف في رواية: أن النخل ألغي عونًا للناس، ص ٢١. وينقلها الصولي ص ٢١٩. ولعل ذلك صدى لإعفاء المتفرق.

(٨) قدامة بن جعفر، الخراج، ص ٨٧ ب. الصولي، ص ٢١٨. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٦٧.

(٩) البلاذري، ص ٢٧٠.

وكان هناك الكثير من المرونة في فرض الخراج، ففي رواية عن أبي زيد الأنصاري، أن علي بن أبي طالب بعثه على سقي الفرات، و«أمرني. . . أن أضع على البساتين التي تجمع النخل والشجر على كل جريب عشرة دراهم، وعلى جريب الكرم، إذا أتت عليه ثلاث سنين ودخل في الرابعة وأطعم، عشرة دراهم، وأن ألغي كل نخل شاذ عن القرى، يأكله من مر به، وألا أضع على الخضروات شيئًا، المقاثي والحبوب والسماسم والقطن»[1].

ويبدو أن الاختلاف في الروايات بالنسبة لمقادير الخراج يتصل بالتدابير العملية، إضافة إلى حالة الزرع والري. فأبو زيد الأنصاري في حديثه السالف يذكر أن علي بن أبي طالب «أمرني أن أضع على كل جريب زرع غليظ من البر درهمًا ونصفًا، وصاعًا من طعام، وعلى كل جريب وسط درهمًا، وعلى كل جريب من البر رقيق الزرع ثلثي درهم وعلى الشعير نصف ذلك»[2]. وفي هذه الرواية يتبين أن وضع الزرع له أثر في مقدار الخراج الذي يجبى فعلاً، وأن المقادير التي تذكر عادة تمثل المعدل الأساسي. ويبدو أن البعد عن الأسواق له أثر في التقدير العملي. يذكر اليعقوبي: «واحتج الدهاقين إلى عثمان بن حنيف في الكرم فقالوا: إن فيما قرب من المدن العنقود منه بدرهم، فكتب إلى عمر بن الخطاب بذلك، فكتب إليه عمر أن يحمل من هذا ويوضع على هذا بقدر الموضعين»[3].

ويورد البلاذري خبرًا يشير إلى التباين في التدابير العملية بين فترة وأخرى، فيقول: «حدثني حميد بن الربيع عن يحيى بن آدم عن الحسن بن صالح قال: قلت للحسن ما هذه الطسوق المختلفة؟ فقال: كل قد وضع حالاً بعد حال على قدر قرب الأرضين والفرض من الأسواق وبعدها»[4].

---

(١) البلاذري ص ٢٧١.
(٢) البلاذري، ص ٢٧٠.
(٣) اليعقوبي، ج٢ ص ١٥٣. الطبري، س١ ص ٢١٧٠. ويقول البلاذري: «فأسلم جميل ابن بصبهرى دهقان الفلاليج ونهرين وبسطام بن نرسي دهقان بابل وخطرنيه والرقيل دهقان العال، وفيروز دهقان نهر الملك وكوثى وغيرهم من الدهاقين. . ص ٢٦٤.
(٤) البلاذري ـ فتوح، ص ٢٧١.

لم يتعرض المسلمون لفلاحي السواد أثناء الفتح، ففي أكثر من رواية، عن سيف ابن عمر أن خالد بن الوليد لم يحرك الفلاحين ولم يَسْبِهم، بل أقرهم على الأرض، وجعل لهم الذمة. وهو يجعل ذلك بتوجيه من أبي بكر(١).

واتجه سعد نفس الاتجاه، بعد القادسية خاصة، حين لاحظ هرب جماعات من الفلاحين، إذ كتب إلى الخليفة يسأله عن توجيهاته بشأن الفلاحين: «فيمن تَمَّ وفيمن جلا، وفيمن ادعى أنه استكره وحشر فهرب ولم يقاتل أو استسلم»(٢).

وبعد المشاورة استقر رأي الخليفة على ترك الفلاحين على الأرض، والسماح لمن يريد العودة إلى أرضه بذلك، واتخاذ سياسة تسامح، فأقر سعد المقيمين على أرضهم، ودعا من هرب إلى العودة واعتبرهم ذمة أيضًا(٣). واتبعت نفس السياسة مع الفلاحين بالنسبة للأراضي وراء المدائن(٤).

وأما الدهاقين فيظهر أن جلهم بقي، وخاصة دهاقين سواد الكوفة(٥)، وتركت أراضيهم بأيديهم لم يعرض لها، بل إن بعضهم استولى على أراض تعود للتاج وأراض تركها أصحابها، مستفيدًا من ظروف الفتح. وأسلم بعضهم فرفعت الجزية عنهم، وفرض لبعضهم عطاء الشرف وبقي الخراج على أرضهم، وبقي عليهم الإشراف على قراهم. ويبدو أن المسلمين اعتمدوا عليهم في الجباية، وبخاصة في الجزية. ويذكر أبو عبيد أن ذلك بدأ منذ أيام عثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان، إذ يقول عنهما: «ثم حسبا أهل القرية وما عليهم وقالا لدهقان كل قرية: على قريتك كذا وكذا، فاذهبوا فتوزعوها بينكم. قال: فكانوا يأخذون الدهقان بجميع ما على أهل

---

(١) الطبري، س١ ص ٢٠٢٦، ٢٠٢٨ـ٩.

(٢) الطبري، س١ ص ٢٣٦٩.

(٣) انظر الطبري عن سيف، س١ ص ٢٣٧٠ ـ ١. وفي رواية أخرى أجاب عمر: «أن من أتاكم من الفلاحين إذا كانوا مقيمين لم يعينوا عليكم فهو أمانهم، ومن هرب فأدركتموه فشأنكم به، فلما جاء الكتاب خلى عنهم (أي السبي)». الطبري، س١ ص ٢٤٢٧.

(٤) الطبري، س١ ص ٢٤٦٨.

(٥) انظر M. Morrny . TheEffects of the Muslim Conqest on The Persian Population of Iraq, Iran XIV 1976 pp 51 - 2, 55 - 6 .
.Id: Landholding in Seventh Century Iraq, loc cit p 139

قريته»[1]. ويحتمل أنهم كلفوا بالإشراف على العمارة أو حالة الزرع. ويورد الطبري رواية عن سيف تحدد عمل الفلاحين والدهاقين، فيقول: «فكان الفلاحون للطرق والجسور والأسواق والحرث والدلالة، مع الجزاء عن أيديهم على قدر طاقتهم، وكانت الدهاقين للجزية عن أيديهم والعمارة»[2]. واستمر الدهاقين يقومون بمهمة الجباية الفعلية زمن الراشدين وفي العصر الأموي[3].

وكان الفلاحون في السواد أيام الساسانية يرتبطون بالأرض، وجلهم في حالة رق، خاصة في ضياع الدهاقين والنبلاء. ولكنهم جعلوا ذمة بعد الفتح واعتبروا أحرارًا. يقول الواقدي عن أهل السواد: «وجعلهم عمر ذمة تؤخذ منهم الجزية. . . لا رق عليهم»[4]، ويروي المدائني: «رفع عمر عنهم الرق ووضع عليهم الخراج في رقابهم وجعلهم أكرة الأرض»[5]. وهكذا اعتبروا أحرارًا يعملون في الأرض. وليست لدينا فكرة واضحة عن الجزية التي فرضت عليهم ابتداء وإن وجدت إشارات إلى ٢٤ درهمًا[6]. ثم صنف الناس، مع الإحصاء الذي قام به عثمان بن حنيف وزميله، إلى ثلاث طبقات حسب الوضع المالي: الموسر وعليه ٤٨ درهمًا، والوسط ٢٤ درهمًا، والفقير مثل الحراث والعامل بيده ١٢ درهمًا[7]. ويذكر أبو زيد الأنصاري عامل عليّ على سقي الفرات أسس التصنيف كما رسمها له الخليفة، فيقول: «وأمرني عليّ أن أضع على الدهاقين الذين يركبون البراذين ويتختمون بالذهب، على الرجل ٤٨ درهمًا، وعلى أوسطهم من التجار على كل رأس ٢٤ درهمًا في السنة، وأن أضع على الأكرة وسائر من بقي منهم على الرجل ١٢درهمًا»[8]، ويبدو أن قدمة بن جعفر (القرن الرابع

---

(١) أبو عبيد ـ الأموال، ص ٧٣ ـ ٧٤.
(٢) الطبري، س١ ص ٢٤٧٠.
(٣) الطبري، س١ ص ٢٤٢٧. اليعقوبي، ج٢ ص ١٥٢.
(٤) البلاذري، ص ٢٦٦، وانظر أبو عبيد ـ الأموال، ص ٢٠١ وما يليها.
(٥) أبو هلال العسكري ـ الأوائل، ص ١٣٦.
(٦) أبو عبيد ـ الأموال، ص ٥٥ ـ ٥٦.
(٧) أبو يوسف، ص ٣٣، ٦٢. أبو هلال العسكري ـ الأوائل، ص ١٣٦. اليعقوبي، ج٢ ص ١٥٢.
(٨) البلاذري، ص ٢٧١.

الهجري) أكثر تفصيلاً في تحديداته إذ يصف الطبقات كما يلي: الطبقة العليا: وهم الذين لهم المال المشهور من الصامت والضياع والدور والرقيق الذين لا يمكنهم ستره، والطبقة الوسطى: وهم الذين تعرف لهم دور ويسار ويوثق بهم في الأموال ويؤتمنون على المتاع، والطبقة الدون: وهم سائر من دون هذه الطبقة (الوسطى)[١].

فرضت الجزية على الرجال البالغين، وأعفي منها النساء والصبيان. وفي رواية عن نافع بن أسلم أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد: «أن يضربوا الجزية، ولا يضربوها على النساء والصبيان، ولا يضربوها إلا على من جرت عليه الموسى. قال أبو عبيد وهذا الحديث هو الأصل فيمن تجب عليه الجزية ومن لا تجب»[٢]. وتؤخذ الجزية نقدًا في العادة، ويجوز قبول البضائع فيها. ويقول اليعقوبي: «وكان عمر يأخذ الجزية من أهل كل صناعة من صناعتهم بقيمة ما يجب عليهم، وكذلك فعل علي»[٣].

وفرضت على أهل السواد ضيافة من يمر بهم من المسلمين من رسل ومن أبناء السبيل من المهاجرين. وتختلف الروايات فيها بين يوم وليلة وبين ثلاثة أيام، وفي رواية: ١٥ صاعًا على كل فرد[٤]. ويبدو أن هذا تدبير مؤقت في ظروف الفتح الأولى ثم رفع لما نظم الخراج. يقول قدامة: «وإنما كان ذلك في أول الأمر ثم رفع، وأراه صار في الخراج الواجب على من يجب عليه منهم»[٥].

وقدر عدد دافعي الجزية بين نصف مليون و(٥٥٠،٠٠٠)[٦].

وتنفرد الحيرة وبانقيا وأليس بوضع خاص في السواد يعود إلى بداية الفتح إذ

---

(١) قدامة بن جعفر ـ الخراج، ص ١٩٠أ.

(٢) الأموال، ص ٥٥ ـ ٥٦، أبو يوسف، ص ٦٩. ابن عساكر ـ تاريخ دمشق، ج١ ص ٥٧١.

(٣) اليعقوبي، ج٢ ص ١٧٤. وانظر أبو عبيد ـ الأموال، ص ٦٢. أبو يوسف، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٤) أبو عبيد ـ الأموال، ص ٢١٣ ـ ٢١٤، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦. قدامة بن جعفر، ص ١٩٠أ. الطبري، س١ ص ٢٤٧٠. أبو يوسف، ص ٢٢.

(٥) قدامة ـ الخراج، ص ١٩٠أ.

(٦) البلاذري، عن الواقدي، ص ٢٧١: ٥٥٠،٠٠٠ وكذلك ياقوت. ابن خرداذبة المسالك، ص ١٤. وابن حوقل، ج١ ص ٢٣٤ نصف مليون.

صالحها خالد بن الوليد على مبالغ محددة، هي جزية مشتركة[١].

وهذا يذكر بالعهود التي أعطاها الرسول ﷺ لبعض القرى في الجزيرة مثل تيماء وتبوك وأذرح، والتي فرضت فيها الجزية المشتركة، وتركت الأرض بيد أهلها بملكية تامة، ولم يفرض عليها شيء[٢]. واعتبرت بنظر الفقهاء أرض صلح وأجازوا بيعها[٣].

والروايات تتباين في تفاصيل ما فرض على كل من القرى المذكورة، وذلك يعود إلى تداول القرى بين المسلمين والفرس أكثر من مرة، مما أدى إلى إعادة النظر فيما فرض ابتداء[٤].

ففي حالة الحيرة، يذكر ابن إسحاق والشعبي أن خالدًا صالح الحيرة على ٩٠،٠٠٠ درهم[٥]، وفي البلاذري، عن يحيى بن آدم أن الصلح كان على أساس أن أهل الحيرة ممن تجب عليهم الجزية كانوا ٦٠٠٠ يدفع كل منهم ١٤ درهمًا وزن خمسة أو ٨٤،٠٠٠ درهم، وتساوي ٦٠،٠٠٠ درهم وزن سبعة، وأعفي ألف من المرضى المزمنين[٦]. ومثل هذه التفاصيل لا تصدق على ظروف الصلح. ويجعل أبو مخنف والواقدي الصلح على مئة ألف[٧].

ويبدو أن الروايتين: الأولى والثانية تشيران إلى صلح خالد، وهناك صلح للمثنى ولعل ابن الكلبي وسيف يتحدثان عما فرض فيه ويجعلان الرقم ١٩٠،٠٠٠ درهم[٨].

---

(١) في كتاب الصلح «جزاء عن أيديهم في الدنيا». انظر الطبري، س١ ص ٢٠٤٥ ـ ٦، ٢٠٤٩ ـ ٢١٥٢.

(٢) «إنما هو شيء عليهم وليس على أرضهم شيء»، كما قال الحسن بن صالح. يحيى بن آدم، ص ٥٢.

(٣) يحيى بن آدم، ص ٥١.

(٤) انظر الطبري، س١ ص ٢٠٤٥. عن سيف حيث يشير إلى صلح المثنى بعد خالد، ثم صلح سعد، وانظر اليعقوبي، ج٢ ص ١٤٣.

(٥) الطبري، ابن إسحاق، س١ ص ٢٠١٩. وخليفة بن خياط (الشعبي) ص ٨٦.

(٦) البلاذري ـ فتوح، ص ٢٤٣.

(٧) البلاذري، ص ٢٤٣، ويضيف الواقدي، ويقال: ٨٠٠ و٨٠.

(٨) انظر الطبري، س١ ص ٢٠١٩. عن ابن الكلبي، وس١ ص ٢٠٤١ عن سيف، وانظر س١ ص ٢٠٤٥ لرواية عن سيف وفيها إعفاء من حبس نفسه للعبادة.

وأخيرًا يذكر الواقدي أن سعد بن أبي وقاص جعل الجزية ٤٠،٠٠٠ درهم سوى الخرزة بعد أن خرج أهل الحيرة على الصلح ثم أخضعوا[١].

وفي حالة بانقيا يذكر ابن إسحق أن خالد بن الوليد صالح ابن صلوبا عن بانقيا وباروسما على ألف درهم[٢]، ويجعل ابن الكلبي ما فرض على بانقيا ألف درهم وطيلسان[٣].

ويذكر الطبري في رواية مشتركة أن خالدًا صالح صلوبا بن نسطونا صاحب قس الناطف على بانقيا وباروسما (على الجزية والمنعة) على ١٠،٠٠٠ درهم سوى الخرزة ـ ٤ دراهم على الفرد ـ توزع بينهم حسب القدرة[٤]. ويبدو أن الرواية الأولى والثانية تشيران إلى اتفاق أولي، والرواية الأخيرة تشير إلى اتفاق تال.

وهناك صنف آخر من الأراضي هي أرض الصوافي وهي أراضي اعتبرت خالصة للمسلمين بعد الفتح. وترد إشارة مبكرة إليها في الصلح بين خالد ودهاقين البهقباذ الأوسط والأسفل[٥].

ويدخل في الصوافي في رواية سيف: «ما كان لآل كسرى، ومن هرب معهم، وعيال من قاتل معهم وماله، وما كان لبيوت النيران والآجام، ومستنقع المياه وما كان للسكك، وما كان لآل كسرى»[٦]. ويوضح في رواية ثانية المقصود بالسكك وهي سكك البريد، ويضيف أراضي من قتل والأرحاء[٧].

ويورد أبو يوسف رواية عن رجل من بني أسد: «لم أر أحدًا كان أعلم بالسواد منه» أن عمر بن الخطاب أصفى كل أرض كانت لكسرى، أو لأهله، أو لرجل قتل في

---

(١) البلاذري، ص ٢٤٣. وانظر تفاصيل الخطوات في الطبري، س١ ص ٢٠٤٥. اليعقوبي، ج٢ ص ١٤٣.

(٢) الطبري، س١ ص ٢٠١٧.

(٣) ن. م. س١ ص ٢٠١٩. وانظر البلاذري، ص ٢٤٢.

(٤) الطبري، س١ ص ٢٠٥٠.

(٥) في الطبري عن سيف، س١ ص ٢٠٥١. وجاء في كتاب خالد إليهم: «وإنا قد أرضيناكم على أموالكم، ليس فيها ما كان لآل كسرى ومن مال ميلهم».

(٦) الطبري، س١ ص ٢٣٧٢.

(٧) الطبري، س١ ص ٢٤٦٨.

الحرب أو لحق بأرض الحرب، أو مغيض ماء أو دير بريد[١]. ويذكر في رواية ثانية عن عبد الملك بن أبي حرة: أن الخليفة أصفى أرض من قتل في الحرب، وأرض من هرب، وكل أرض كانت لكسرى، وكل أرض كانت لأحد من أهل بيته[٢]، وكل مغيض ماء، وكل دير بريد[٣]. ويورد البلاذري رواية تجعل الآجام ومغايض الماء وأرض كسرى وكل دير بريد وأرض من قتل في المعركة وأرض من هرب، كل ذلك صوافي[٤]. ويختتم يحيى بن آدم حديثه عن أرض الصوافي بالقول: «وكل أرض لم يكن فيها أحد يمسح عليه ولم يوضع عليها الخراج»[٥].

يتضح إذن أن أراضي كسرى وأسرته، وأراضي من قتل أو هرب أثناء الفتح، وأوقاف بيوت النار والبريد والأراضي التي بقيت دون مالك، والآجام ومغايض الماء والأرحاء صوافي.

ولدينا روايتان في غلة الصوافي في السواد زمن عمر بن الخطاب، واحدة تجعله أربعة ملايين درهم[٦]، وأخرى تجعله[٧] سبعة ملايين درهم. ولعل الرواية الأولى تمثل

---

(١) أبو يوسف، ص ٣٢، وترد نفس الرواية عند يحيى بن آدم، ص ٦٤.

(٢) بعد ثورة بهرام جويين بنهاية القرن السادس للميلاد نقل خسرو برويز أراضي التاج في العراق إلى أقربائه، وكانت أراضي العائلة المالكة موزعة في أرجاء السواد من أوائل القرن السابع للميلاد، وانظر الطبري، س١ ص ٢٣٧١، ٢٥٤٠.

(٣) أبو يوسف، ص ٢٣، وترد الرواية نفسها في يحيى بن آدم، ص ٦٤. وفي البلاذري، ص ٢٧١ - ٢. وفي الأموال لأبي عبيد، ص ٣٩٩.

(٤) الرواية عن عبد الملك بن أبي حرة، البلاذري، ص ٢٧٢. وانظر قدامة - كتاب الخراج، ص ٨٥ب، ٨٦أ. وفي أيام معاوية صودرت أموال معابد النار في فارس، انظر البلاذري - أنساب، ج١ ص ٤٩٤.

(٥) يحيى بن آدم، ص ٢٣.

(٦) وهي عن عبد الله بن الوليد المزني عن رجل من بني أسد يقول عنه يحيى بن آدم: «لم أدرك بالكوفة أعلم منه بالسواد»، وأعطى أبو يوسف رأيًا مماثلاً عنه، يحيى بن آدم ص ٦٤. أبو يوسف، ص ٣٢.

(٧) وهذه عن عبد الملك أبي عبدالله ابن أبي حرة، انظر أبو يوسف، ص ٣٢. يحيى بن آدم، ص ٦٤. البلاذري، ص ٢٧٢. أبو عبيد - الأموال، ص ٣٩٩.

بداية التقدير والثانية ما استقر عليه الوارد بعدئذ. وتمثل الأرقام المذكورة وارد صوافي الأستان أو البساتين فقط.

وينفرد الطبري بروايات، عامتها عن سيف بن عمر، تفيد أن أرض الصوافي اعتبرت فيئًا لمقاتلة القادسية ثم للمقاتلة في جلولاء. يذكر سيف أن المسلمين اعتبروا من أقام في السواد بعد الفتح بمنزلة ذي العهد، ويضيف: «ولم يدخلوا في الصلح ما كان لآل كسرى ولا ما كان لمن خرج معهم... فصارت فيئًا لمن أفاء الله عليه، فهي والصوافي الأولى ملك لمن أفاء الله عليه»(١). ويقول سيف في رواية أخرى: «فتح الله السواد عنوة... ودعوا إلى الصلح فصاروا ذمة وصارت لهم أرضوهم، ولم يدخلوا في ذلك أموال كسرى ومن اتبعهم فصارت فيئًا لمن أفاءه الله عليه»(٢). فهو يميزها عن بقية أرض السواد ويراها غنيمة لمن قاتل، إذ يضيف: «ولا يكون شيء من الفتوح فيئًا حتى يقسم، وهو قوله: ﴿وما غنمتم من شيء مما اقتسمتم﴾»(٣).

ويذكر سيف أن الخليفة أخذ بمبدأ اعتبار الصوافي فيئًا للمقاتلة وأقر توزيعها عليهم، إذ يقول: «كتبوا إلى عمر في الصوافي، فكتب إليهم أن اعمدوا إلى الصوافي التي أصفاكموها الله فوزعوها على من أفاءها الله عليه، أربعة أخماس للجند وخمسٌ في مواضعه إليّ. وإن أحبوا أن ينزلوها فهو الذي لهم». ويورد رواية أخرى تؤكد ذلك فيقول: «كتب عمر: أن احتازوا فيئكم فإنكم إن لم تفعلوا فتقادم الأمر يلحج، وقد قضيت الذي عليّ. اللهم إني أشهدك عليهم فاشهد»(٤).

ويورد سيف كتاب عمر للمقاتلة بعد جلولاء سنة ١٩هـ فيما يخص ما وراء المدائن وفيه: «ومن ترك أرضه من أهل الحرب فخلاها فهي لكم، فإن دعوتموهم وقبلتم منهم الجزاء ورددتموهم قبل قسمتها فذمة، وإن لم تدعوهم ففيء لكم لمن أفاء الله ذلك عليه»(٥).

---

(١) الطبري، عن سيف، س١ ص ٢٣٧١.
(٢) الطبري، عن سيف، س١ ص ٢٣٧٢.
(٣) الطبري س١ ٢٣٧٢ ـ ١٧٣.
(٤) ن. م. س١ ص ٢٤٦٩.
(٥) الطبري، س١ ص ٢٤٦٧.

وهكذا اعتبرت الصوافي في المنطقة شرق المدائن فيئًا لمقاتلة جلولاء.

ثم يوضح سيف ما حصل بالنسبة للصوافي، فيقول عن صوافي السواد: «فلم يتأت قسم ذلك الفيء الذي كان لآل كسرى ومن صوب معهم، لأنه كان متفرقًا في كل السواد. فكان يليه لأهل الفيء من وثقوا به، وتراضوا عليه، فهو الذي يتداعاه أهل الفيء لا عِظَم السواد»[١].

ويبين سيف بالنسبة للصوافي شرق المدائن أن المقاتلة لم يتوزعوا الأرض بينهم لأنهم: «رأوا ألا يفترقوا في بلاد العجم، وأقروها حبيسًا لهم يولونها من تراضوا عليه، ثم يقتسمونها في كل عام ولا يولونها إلا من أجمعوا عليه بالرضا، وكانوا لا يجمعون إلا على الأمراء، كانوا بذلك في المدائن وفي الكوفة حين تحولوا إلى الكوفة»[٢].

وهكذا يتضح أن الخليفة الثاني اعتبر الصوافي في السواد، وفي المنطقة شرق دجلة، فيئًا لمقاتلة القادسية وجلولاء، أي غنيمة، بعد فصل الخمس لبيت المال، كما أنه أجاز تقسيمها بينهم، ولكنهم لم يفعلوا ذلك لتوزع الصوافي في جهات مختلفة، وربما لاعتبارات أمنية، فكانوا يعهدون للولاة بإدارتها وبإشرافهم، ويتوزعون وارداتها فيما بينهم. وهذا الإجراء بدأ والمقاتلة في المدائن، واستمر بعد إنشاء الكوفة وانتقالهم إليها.

ويبين سيف بعد ذلك أن أهل جلولاء كانوا أوفر حظًا من غيرهم في الصوافي لأنهم كانت لهم صواف في المنطقة شرق دجلة إضافة إلى المشاركة في صوافي السواد. ويبين أنه اتفق على «ألا يجاز بيع شيء من ذلك - أي الصوافي - فيما بين الجبل إلى الجبل من أرض العرب إلا من أهله الذين أفاء الله عليهم ولم يجيزوا بيع ذلك في بين الناس». ويستطرد إلى أن بعض من كان يضعف حاله كان يطلب من الولاة قسمة الصوافي، فيمنعهم جمهور المقاتلة، واقتنع الولاة بعدم البيع مخافة الاختلاف والفتنة[٣]. وهكذا يبدو أن الصوافي صارت وقفًا لمقاتلة القادسية وجلولاء، كما يبدو أن الإشارات إلى منع بيع الأراضي زمن عمر إنما تتعلق بأرض الصوافي لإبقائها موردًا

(١) الطبري، س١ ص ٢٣٧١ - ٢.
(٢) الطبري، س١ ص ٢٤٦٩.
(٣) الطبري، س١ ص ٢٤٦٨.

للمقاتلة وأولادهم[1].

وجاء عثمان فأقطع بعض الصحابة إقطاعات من أراضي الصوافي[2]. ولعل الخليفة رأى من حقه أن يتصرف بخمس بيت المال من الصوافي[3]، ولكن المقاتلة لم يرتاحوا لذلك.

ولم ينكر الخليفة حق المقاتلة في أرض الصوافي، ولكن بدأ اتجاه لتأكيد إشراف الدولة، فيبدو من رواية لسيف أن عثمان قرر سنة ٣٠هـ، وفي مطلع ولاية سعيد بن العاص، أن يعطي من عاد إلى الجزيرة من مقاتلة القادسية وجلولاء نصيبهم من أرض الصوافي، وذلك بتحديد ما يصيب كلاً منهم وترك لهم بيع أو مبادلة هذه الأراضي بما يعادلها في الثمن في الجزيرة، وتم ذلك فعلاً «عن تراض منهم ومن الناس وإقرار بالحقوق»[4]. وقد أفاد من هذه العملية بعض المتمولين مثل طلحة بن عبيد الله والأشعث بن قيس في تكوين ملكيات كبيرة في سواد الكوفة. ومن جهة ثانية شعر المقاتلة الأولون فيما بعد أن أراضي الصوافي تقلصت بإجراءات عثمان وأن فيأهم بالتالي تقلص. وفعلاً شكوا إلى عثمان واليه سنة ٣٤هـ واعترضوا على تصرفه بالصوافي[5]. وكانت مشكلة الصوافي من أسباب الانفجار الذي حصل في مجلس سعيد بن العاص في الكوفة[6].

واستمرت مشكلة الصوافي، ومع أن معاوية ربطها ببيت المال وجعل للخليفة حق التصرف بها بما يراه المصلحة[7]، فإن مطالبة المقاتلة بها لم تتوقف كما يبدو من محاولتهم الاستحواذ عليها أثناء ثورة ابن الأشعث[8].

---

(١) انظر الطبري، س١ ص ٢٤٧١، ويذكر سيف أن عمر بن الخطاب رفض شراء جرير بن عبد الله البجلي لقطعة من الصوافي.
(٢) انظر البلاذري، ص ٢٧٢. وأبو عبيد ـ الأموال، ص ٦٨٩.
(٣) انظر الطبري، س١ ص ٢٣٧٦ عن سيف.
(٤) انظر الطبري، س١ ص ٢٨٥٤ ـ ٥.
(٥) الأغاني، ط دار الكتب، ج١٢ ص ١٤٢ ـ ٣، عن الزهري.
(٦) انظر الطبري، س١ ص ٢٩٠٧ ـ ٢٩١٤. عن سيف.
(٧) انظر اليعقوبي ـ تاريخ، ج٢ ص ٢٣٣. والصولي ـ أدب الكتاب، ص ٢١٩.
(٨) انظر أبو يوسف، ص ٣٢. البلاذري ـ فتوح، ص ٢٧٢. يحيى بن آدم، ص ٦٤.

ب ـ الجزيرة

إن المعلومات عن الجزيرة قليلة وليست راسخة[1]، وهي تأتي من مؤرخين مثل البلاذري والطبري، في حين أن أبا يوسف يأخذ معلوماته من شيخ من أهل الخبرة له علم بأمر الشام والجزيرة، ولم يأخذها من حلقة الفقهاء.

وكان فتح الجزيرة بين ١٨هـ و٢٠ هـ، أي بعد فتح الشام، ومن قبل عياض بن غُنم على رأس مقاتلة من الشام، وبالتالي كانت الجزيرة تابعة إداريًا لجند حمص وقنسرين. ويبدو أن فتح الجزيرة كان بعد وضع خطوط تنظيم الضرائب في الشام على الجزية والخراج.

وقد عقدت سلسلة اتفاقات مع المدن، وتبدو في جملتها متماثلة. ومع أن أول صلح كان مع الرقة، فإن المثل الأول للاتفاقات التالية صار صلح الرها إذ كانت مركز المنطقة البيزنطية في الجزيرة[2].

ويلاحظ ابتداء أن الروايات تتحدث عن فتح مدن الجزيرة صلحًا والريف (الأرض) عنوة. فيروي الواقدي: «أن عياضًا افتتح الجزيرة، مدائنها صلحًا وأرضها عنوة»[3]. ويعدد الواقدي في رواية أخرى مدن الجزيرة التي فتحها عياض، ويذكر أنها فتحت صلحًا وأرضها عنوة[4]. وتتكرر الإشارات بنفس المعنى عند الحديث عن فتح الرقة[5]، وعن فتح سروج وراس كيفا والأرض البيضاء[6]. كما أن أبا يوسف (اعتمادًا

---

(١) انظر أبو يوسف، ص ٢٣.

(٢) كانت الجزيرة عند الفتح مقسمة بين الساسانيين والبيزنطيين، فالمنطقة من رأس العين إلى الفرات، والسهل جنوب طور عابدين، كانت بيد البيزنطيين ومركزها الرها، وكان خط الحدود بين نصيبين ودارا عند حصن سرجة. وكانت نصيبين وما وراءها إلى دجلة لفارس، وكذلك سهل ماردين ودار إلى سنجار وإلى البرية، ومركز القسم الفارسي سنجار. انظر أبو يوسف، ص ٢٢. وياقوت ـ معجم البلدان، ج٢ ص ٥٦، ج٣ ص ٧٠.

(٣) البلاذري، ص ١٧٥، محمد بن سعد عن الواقدي عن ثور بن يزيد عن راشد بن سعد.

(٤) ن. م. ص ١٧٥، محمد بن سعد عن الواقدي عن عبدالرحمن بن مسلمة عن الفرات بن سليمان عن ثابت بن الحجاج.

(٥) البلاذري بإسناد جمعي، ص ١٧٣.

(٦) ن. م. ص ١٧٥ عن أبي أيوب الرقي المؤدب.

على مصدره) غير واثق إن كان الصلح مع الرها على شيء مسمى أو على الطاقة[١]. ولعل ما أورده أبو يوسف له دلالة. فالإشارة للفتح عنوة تشعر بأن الضرائب غير محددة، في حين أنها تكون محددة إذا كان الفتح صلحًا. وواضح من المصادر أن الجزية في المدن والأرياف كانت واحدة ومحددة، في حين أن ضريبة الأرض لم تكن محددة كما في السواد، بل على الطاقة. وبالتالي فإن الحديث عن العنوة والصلح إنما هو صدى لفرض ضرائب محددة أو على الطاقة. ويذكر هنا أن المدن كانت مسؤولة عن إدارة القرى والأرياف المحيطة وعن الضرائب التي تفرض عليها. إذ قال أبو يوسف: «فأما القرى والرساتيق، فإن أحدًا منهم لم يدع ولم يمتنع، إلا أن أهل كل كورة كانوا إذا فتحت مدينتهم يقولون نحن أسوة أهل مدينتنا ورؤسائنا»[٢].

ولننظر الآن إلى التفاصيل: يقول أبو يوسف ـ أقدم مصادرنا ـ: «ووضع عياض ابن غنم الفهري على الجماجم بالجزيرة على كل جمجمة دينارًا ومدين قمحًا وقسطين زيتًا وقسطين خلاً وجعلهم طبقة واحدة»[٣]، وهي رواية تجعل الجزية بالنقد والطعام، وتجعلها واحدة على أهل المدن والريف. وهي رواية تشير إلى الفترة الأولى من تنظيم الضرائب.

ويذكر البلاذري أن عياضًا صالح أهل الرقة سنة ١٨هـ على أن أقر الأرض في أيديهم على الخراج، «ووضع الجزية على رقابهم، فألزم كل رجل منهم دينارًا في كل سنة، وأخرج النساء والصبيان، ووظف عليهم مع الدينار أقفزة من قمح وشيئًا من زيت وخل وعسل»[٤].

وتبدو هذه الرواية مرتبكة، إذ يرد في نص الصلح الوارد فيها ذكر الجزية فحسب، وهذا مفهوم، ولكنه يتضمن شروطًا لا ترد في هذه الفترة[٥]. كما أن الخراج

(١) الخراج، ص ٢٣.
(٢) ن.م. ص ٢٣.
(٣) ن.م. ص ٢٣.
(٤) البلاذري بإسناد جمعي، ص ١٧٣ ويضيف، «فلما ولي معاوية جعل ذلك جزية عليهم».
(٥) مثل «وعلى ألا يحدثوا كنيسة ولا بيعة ولا يظهروا ناقوسًا ولا باعونًا ولا صليبًا»، البلاذري، ص ١٧٥.

لا يرد في نصوص الصلح بل يتصل بالتنظيم بعده.

ويذكر اليعقوبي أن عياضًا فتح الرقة صلحًا ووضع عليها الجزية على الأرضين، وعلى رقاب الرجال (جزيتهم). ويذكر أن نفس الصلح عقد مع الرها ونصيبين وسروج وسائر مدن الجزيرة[١].

ويذكر أن أعثم الكوفي (ت ٣١٤هـ) أن عياض بن غنم صالح بطريق الرقة «على عشرين ألف دينار عاجلة وعلى أنه وضع على كل محتلم في كل سنة أربعة دنانير... وعليهم بعد ذلك العشر في مواشيهم، وعليهم الضيافة للمسلمين إذا نزلوا بهم ثلاثة أيام». وأنه عقد نفس الصلح مع الرها[٢]، كما يبدو من رواياته أن هذا الصلح عمم في الجزيرة[٣]. وهنا ينفرد ابن أعثم بالإشارة إلى أعشار المواشي، ولعل الإشارة تخص تغلب بالذات[٤]. أما مقدار الجزية فيشير إلى تنظيم تال كماسنرى. ولكن المبلغ العاجل محتمل كسلفة على الجزية.

ولننظر إلى صلح الرها، يذكر البلاذري في رواية بإسناد جمعي أن عياضًا صالح أهل الرها «... على أن تؤدوا إليّ عن كل رجل دينارًا ومدّي قمح... وعليكم إرشاد الضال وإصلاح الجسور والطرق ونصيحة المسلمين»[٥]. وهو صلح يشبه نمط الصلح مع مدن الشام.

ويورد الطبري رواية عن ابن إسحاق، أن عياضًا صالح أهل الرها وحران على الجزية ـ دون تحديد ـ[٦]. ويورد رواية أخرى عن سيف، أنه صالح أهل حران على الجزية وجعلهم ذمة[٧]. في حين يذكر البلاذري أنه صالح أهل حران على مثل صلح الرها[٨].

---

(١) اليعقوبي ـ تاريخ، ج٢ ص ١٥٠.

(٢) ابن أعثم ـ كتاب الفتوح، ج١ ص ٣٣٠.

(٣) ن. م. ج١ ص ٣٣٧.

(٤) انظر البلاذري، ص ١٨٢.

(٥) البلاذري، ص ١٧٤. وانظر رواية داود بن عبد الحميد عن نص كتاب الصلح فيه.

(٦) الطبري، س١ ص ٢٥٠٥.

(٧) ن. م. س١ ص ٢٥١٧.

(٨) البلاذري، ص ١٧٤، عن داود بن عبد الحميد عن أبيه عن جده.

ويبدو من روايات البلاذري أن صلح الرها صار مثالاً للصلح مع مدن الجزيرة فيذكر في رواية «جزرية»[1] أن الرها وحران وسميساط فتحت على صلح واحد، وأن سروج ورأس كيفا والأرض البيضاء صولحت على مثل صلح الرها، ومثلها قريّات الفرات وهي جسر منبج وذواتها[2]. ثم يذكر أن تل موزن وآمد وميافارقين وحصن كفرتوتا ونصيبين، وطور عبدين وحصن ماردين ودارا صولحت على مثل صلح الرها[3]. وفتحت قردى وبازبدى وأرزن على مثل صلح نصيبين أي: مثل الرها[4].

وتوفي عياض بن غنم سنة ٢٠هـ، وفي نفس السنة عين عمير بن سعد ـ بن شهيد ابن عمرو أحد الأوس ـ[5]. وكانت رأس العين امتنعت على عياض ففتحها عمير بن سعد، ثم صالح أهلها «ووضعت الجزية على رؤوسهم على كل رأس أربعة دنانير، ثم فتح عين الوردة» وجعل عليهم الخراج والجزية[6].

ويبدو أن فتح القسم الشرقي من الجزيرة تم سنة ٢٠هـ من قبل مقاتلة من العراق عن طريق الموصل[7].

ويبدو من الروايات السابقة أن عياض بن غنم فتح عامة الجزيرة، وأنه عقد سلسلة اتفاقات مع مدنها، ومثالها الأول الرها، وهي المدينة الأولى، وكان الاتفاق أساسًا على الجزية، دينارًا ومدّي قمح على كل فرد. ويحتمل أن بعض المدن طلب منها أن تدفع مبلغًا نقديًا من الجزية سلفًا، كما حصل مع الرها والرقة حسب رواية ابن أعثم. وهذا ما فعله العرب مع بعض مدن الشام. كما فرضت الضيافة ابتداء لمدة ثلاثة أيام في الجزيرة[8].

---

(١) عن أبي أيوب الرقي المؤدب عن الحجاج بن أبي منيع الرصافي عن أبيه عن جده.
(٢) البلاذري، ص ١٧٥.
(٣) ن. م. ص ١٧٥ ـ ٦.
(٤) ن. م. ص ١٧٦.
(٥) ن. م. ص ١٧٦، ١٧٨ وما يليها.
(٦) البلاذري، ص ١٧٧.
(٧) البلاذري، ص ٣٣١ وما يليها.
(٨) البلاذري، ص ١٥٢. ابن عساكر ـ دمشق، ج١ ص ٥٧٣.

ثم نظمت الإدارة بعد الفتح وفي ولاية عياض، على غرار الشام بتحديد الجزية وبفرض الخراج على الأرض. وجعلت الجزية دينارًا ومدّي قمح وقسطي زيت، وفي رواية[١] ثلاثة أقساط ، وقسطي خل لأرزاق المسلمين، وفرضت على أهل المدن والريف بالتساوي[٢].

ومع أن بعض الجزيرة كان يتبع النظام البيزنطي وبعضها الساساني فإن طبيعة الجزيرة الجغرافية، وبخاصة حالة الماء، جعلت المسلمين لا يفرضون خراجًا محددًا كما في السواد بل جعلوه على الطاقة كما في الشام، ومن هنا الإشارات إلى فتح الأرض (الريف) عنوة، علمًا بأن رواية أبي يوسف ـ وهي تاريخية ـ لا تشعر بذلك[٣].

ويبدو أن الخليفة الثاني أعاد النظر في موضوع الجزية على المدن. فيروي البلاذري: «عن عمرو الناقد عن الحجاج بن أبي منيع. . . عن ميمون بن مهران قائلاً: أخذ الزيت والخل والطعام لمرفق المسلمين بالجزيرة مدة ثم خفف عنهم واقتصر بهم على ٤٨ درهمًا و٢٤ درهمًا و١٢ درهمًا نظرًا من عمر للناس»[٤]. ويفهم من رواية أخرى للبلاذري أن ذلك كان في ولاية عمير بن سعد سنة ٢٠هـ على الجزيرة[٥]. وهذا يفسر فرض جزية أربعة دنانير ـ الحد الأعلى ـ من قبل عمير على رأس العين[٦]. ولا يخفى أن فرض الحنطة والزيت على أهل المدن فيه إرهاق، وهو أيسر على أهل الريف. ويؤكد أبو يوسف ذلك حين يقول: «فأما من ولي من خلفاء المسلمين بعد فتحها فإنهم قد جعلوا أهل الرساتيق أسوة بأهل المدن إلا في أرزاق الجند فإنهم

---

(١) عن نافع عن أسلم مولى عمر بن الخطاب. ابن عساكر ـ تاريخ دمشق، ج١ ص ٥٧٢. وانظر ص ٥٧٣.

(٢) أبو يوسف، ص ٢٣. البلاذري، ص ١٧٨. عن عمرو الناقد. . . عن ميمون بن مهران.

(٣) أبو يوسف، ص ٢٣، ويلاحظ أن الجزيرة كانت تابعة ابتداء لجند قسرين وحمص، البلاذري، ص ١٣٢.

(٤) البلاذري، ص ١٧٨. وانظر ابن عساكر ـ تاريخ دمشق، ج١ ص ٥٧٢ ـ ٣.

(٥) يقول البلاذري: «ويقال إن عياضًا ألزم كل حالم من أهل الرقة أربعة دنانير. والثبت أن عمر كتب بعد إلى عمير بن سعد، وهو واليه، أن ألزم كل امرىء منهم أربعة دنانير كما ألزم أهل الذهب، ص ١٧٣ ـ ٤.

(٦) البلاذري، ص ١٧٧. وانظر اليعقوبي ـ تاريخ، ج٢ ص ١٥٠.

حملوها عليهم دون أهل المدائن. وقال بعض أهل العلم ممن زعم أن له علمًا بذلك: إنما فعلوا ذلك لأن أهل الرساتيق أصحاب الأرضين والزروع، وأن أهل المدائن ليسوا كذلك»[1]. واستمر هذا الوضع إلى أيام عبد الملك.

ونشير أخيرًا إلى معاملة تغلب (وهم أصحاب حروث ومواشي)، فهناك روايات عدة تذكر أنهم أنفوا من دفع الجزية كجزية الأعلاج و«هموا باللحاق بأرض الروم، ففرضت عليهم الصدقة مضاعفة على مواشيهم وزروعهم، واشترط عليهم ألا ينصّروا أولادهم»[2].

***

(١) أبو يوسف، ص ٥٣.

(٢) أبو عبيد ـ الأموال، ص ٢٨. البلاذري، ص ١٨١ ـ ١٨٣. أبو يوسف، ص ٦٨.

تنظيمات عمر بن الخطاب المالية، الضرائب في بلاد الشام[1]

قبل تناول تنظيم الضرائب زمن عمر بن الخطاب، نقدم فكرة أولية عن نظام الضرائب البيزنطي في بلاد الشام[2].

تعود أسس التنظيم البيزنطي إلى ديوكليتيان وقسطنطين. كانت الضرائب الأساسية في سورية ـ وبخاصة على القرى ـ نوعين، الأول: ضرائب نظامية، والثاني: ضرائب غير نظامية لمواجهة طلبات خاصة.

وأهم الضرائب النظامية ما يفرض على الأرض[3] وكانت تجبى بنسبة معينة من تقدير قيمة الأرض (وهي ١٪، ثم صارت نسبة معينة من الحاصل ٥،١٢٪، وضريبة الرأس[4] ويدفعها كلا الجنسين.

وهناك ضرائب إضافية تفرض في مناسبات خاصة، وكانت هذه أكثر إرهاقًا من الضرائب النظامية، مثل ضريبة حرب أيام هادريان وضريبة التاج[5]، وهي ضريبة نقدية، وضريبة الطعام[6] لسد الحاجات المتعيرة للحاميات وللإدارة الرومانية. وصارت هذه الضريبة في النصف الثاني للقرن الثالث للميلاد أهم ضريبة في الإمبراطورية.

---

(١) كتاب المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام، الجامعة الأردنية، عمان ١٩٨٧م.

(٢) عن نظام الضرائب البيزنطي انظر المصادر الآتية:

Cambridg Economic History, I, ch, V, pp 194 off.

F. M. Heichelheim - Roman Syria, in an Economic Survey of Ancient Rome, Vol, iv, 1947, pp 121 off.

A. E. M. Jones, The Later Roman Empire, 3 vols, Oxford 1964.

H. Idris Bell, Egypt From Alexander The Great to the Arab Conquest, Oxford 1984.

A. Ch. Johnson, & L, C, West, Byzantine Egypt, Princeton Univ. Press 1949.

N. H. Baynes and A. H. Moss, edit, An Introduction to East Roman Civilization, Oxford 1948.

(٣) Tribitum Soli.

(٤) Tribitum Cappitis.

(٥) Aurum Coronarium.

(٦) Annone Militaris.

جاء ديوكلتيان (٢٨٤ ـ ٣٠٥م) وأعاد النظر في الضرائب، فأمر بمسح الأرض وبإحصاء الناس، ونظم الضرائب التي كانت غير منتظمة فقسمت الأرض لغرض الضريبة إلى وحدات متساوية في قيمة الإنتاج لا المساحة، تدعى Jugum(١) وكل منها تدفع ضريبة ثابتة.

وأحصي السكان الريفيون وقدروا بوحدات ضريبة للرؤوس Caput، وفرضت ضريبة الرأس في الشام على الذكور من ١٤ إلى ٦٥ عامًا، وعلى الإناث من ١٢ إلى ٦٥ عامًا.

وحسبت كل قرية وكل ملكية ومزرعة بكذا وحدة أرض ضريبية (أو بأجزائها) وكذا ضريبة رأس، ومن هذه المعلومات يحسب ما على المدن والمقاطعات.

ويبدو أن الجزية زمن ديوكلتيان كانت نقدية، ولكن في أيام قسطنطين (٣٠٨ ـ ٣٣٧م) أضيفت ضريبة الأرض إلى ضريبة الرأس وصار مجموع الوحدات Capitatio - Jugatio التي تجمع بين الناس والأرض أساسًا للتقدير والميزانية. وهذا يعني الربط بين الإنسان والأرض لوحدة الضريبة وحفظ التوازن ما أمكن بين الرأس والأرض، وهو ما حرصت عليه الدولة، وهذا يعني أن أعدادًا متزايدة تربط بالأرض.

ومن جهة أخرى حصل الملاكون الأقوياء من الحكومة على حق الحماية Autopragia أي أن صاحبها يخول جباية الضرائب المستحقة على ضياعه وأدائها للخزينة الإقليمية مباشرة، أي أن الجباة لا سلطة لهم عليه.

وكان المجلس البلدي مسؤولاً عن توزيع الضرائب وجمعها من القرى التابعة للمدينة، مركز إدارة المنطقة.

وفي نطاق إشراف المجلس البلدي كانت القرية منطقة ضريبية تفرض عليها

---

(١) الـ Jugum هي مقدار الأرض الزراعية التي يمكن أن يستغلها رجل واحد وهكذا اعتبرت كل عشرين Jugera أو إيكر، من الأرض الزراعية من الدرجة الأولى.

وكل أربعين Jugera من الدرجة الثانية، وكل ستين Jugera من الدرجة الثالثة. ومدة أرضت ضريبية Jugum وكذلك كل خمس وحدات من أرض الكروم، وكل ٢٢٠ شجرة زيتون جيد، وكل ٤٥٠ زيتونة جبلية وحدة Jugum.

ضريبة عامة ثم توزع هذه على الأملاك القروية[١]. وكانت جماعة القرية عادة مسؤولة بصورة مشتركة عن دفع الضرائب، ويتولى مجلس القرية، أو لجنة، توزيع الضرائب وجبايتها.

صار العبء الأكبر للضرائب يقع على الزراع والفلاحين. فضريبة الأرض Jugatio كانت على الأرض الزراعية فقط ولا تشمل الحدائق أو العقار، وضريبة الرأس Capitatio كانت، باستثناء إفريقية وبعض الولايات الغربية، على السكان الريفيين فقط.

وأدت التدبير الجديدة إلى ربط الفلاحين بالأرض التي سجلوا عليها (وكذلك أطفالهم) وذلك لتيسير جمع الضرائب ولضمان زراعة الأرض. كما أن سوء الجباية والإرهاق دفع الكثيرين إلى طلب حماية المتنفذين، وخاصة إذا كان ملاكًا قويًا مجاورًا، ليتولى الحامي مسؤولية دفع الضرائب مقابل تنازل الملاكين عن أراضيهم للحامي (أو ببيع صوري)، وبذلك يصبحون مزارعين أو فلاحين مرتبطين بالأرض. وصار مألوفًا في القرن الرابع للميلاد وما بعده أن يأخذ المتنفذون ضياعًا كبيرة أو قرى تحت حمايتهم بهدف توسيع ملكياتهم. وبهذا يفقد موظفوا القرية كل سلطة ويضعف تنظيم القرى وتزيد أعباء المجلس البلدي.

ومع أن السلطات الإمبراطورية لم تكن تحبذ الحماية وحاولت الحد منها إلا أنها سلمت بها في مطلع القرن الخامس الميلادي.

وقد يكون العرب أفادوا من الأجهزة الإدارية للجباية ابتداء، ولكن بعد تبسيطها، وجعل الإشراف المركزي مباشرًا. ويبدو أن الجباية في القرى استمرت بيد مجالس القرى أو لجان فيها (كما يبدو من برديات نصتان) ولكن الفلاح اعتبر حرًا ابتداء، هذا إلى إلغاء الامتيازات كافة. واعتبرت الأراضي الإمبراطورية وأراضي البطارقة وأراضي من قتل في الحرب ومن جلا من البلاد، صوافي.

تشير الروايات إلى عهود صلح للعرب مع مدن شامية بين سنة ١٣ و١٦هـ ولكن تنظيم الإدارة جاء بعد زيارة عمر للشام واجتماعه بالقادة في الجابية سنة ١٧هـ، إذ أن الإحصاء لغرض الجزية كان عام (١٨ / ٦٣٩ ـ ٤٠م)[٢]، وقد عقد القادة سلسلة

---

(١) ما يعفى من الضريبة أو يفرض عليه ضريبة خاصة كالإقطاعيات لا يدخل في حساب القرية.

(٢) ميخائيل السوري، ج٢ ق ٣ ص ٤٢٦.

اتفاقيات مع المدن، كان بعضها مؤقتًا بطبيعته مثل الاتفاقيات الأولى مع بصرى ودمشق وحمص، وبعضها له صفة الدوام، ولذلك أثره في الروايات.

ويحسن في فحص الروايات معرفة مصدرها فبعضها روايات محلية شامية، وبعضها روايات عراقية ومدنية، ولهذا أهمية في تقييمها.

ويتكرر في الروايات الإشارة إلى فتح المدن صلحًا والريف عنوة[١]، وقد تطرق أبو يوسف إلى ذلك، ثم ذكر أن أهل الرساتيق والقرى هم تبع للمدن[٢]. ومثل هذه الإشارة إنما تعبر عن واقع تنظيم الضرائب، ذلك أن الزراعة في بلاد الشام تعتمد بصورة أساسية على مياه الأمطار لا الري المنظم، ولذا لم تفرض ضرائب ثابتة على الأرض كما هو الحال في السواد. بل كانت تتبع حال الزرع، أي أنها كانت تستند إلى الإنتاج، وتمثل هذا في الروايات بالإشارة إلى الطاقة.

وينتظر أن يفيد العرب من الإرث المحلي في الضرائب، ولكن يلاحظ أنه لم تكن هناك جزية في بلاد الشام قبل الفتح، في حين تؤكد الروايات كافة على فرض الجزية (وفق آية الجزية). كما أن وحدة المساحة في تقدير الخراج كانت الجريب، وهذا واضح من التعديل الذي أجراه عبد الملك[٣].

ويلاحظ أن الاتفاقيات عقدت مع المدن لتشمل المدن والقرى والأرياف التابعة لها إداريًا، إذ كانت المجالس البلدية هي المسؤولة عن جباية الضرائب عليها في الإدارة البيزنطية[٤]، ولعل هذا يساعد على فهم مضمون بعض الروايات.

---

(١) قال أبو عبيد، القاسم بن سلام: إن مدينة دمشق افتتحها خالد بن الوليد صلحًا وزاد على هذا أن مدن الشام كانت صلحًا دون أرضها. ابن عساكر، علي بن أبي محمد (ت ٥٧١هـ/ ١١٧٥م) - تاريخ مدينة دمشق، ج١، تحقيق صلاح المنجد دمشق، ١٩٥١. ص ١٥٧. سيشار لهذا المصدر عند وروده مرة أخرى هكذا: ابن عساكر - تاريخ.

(٢) يقول أبو يوسف: «فأما القرى والرساتيق فإن أحدًا منهم لم يدع ولم يمتنع إلا أن أهل كل كورة كانوا إذا فتحت مدينتهم يقولون: نحن أسوة أهل مدينتنا ورؤسائنا». أبو يوسف، يعقوب (ت ١٨٢هـ/ ٧٩٨م) - كتاب الخراج، بولاق، القاهرة، ص ٢٣. سيشار لهذا المصدر عند وروده مرة أخرى هكذا: أبو يوسف - الخراج.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٤) يقول الأزدي مثلاً عن صلح حمص: «وصالحوا على أرض حمص كلها على أن عليهم الجزية»،=

ولننظر الروايات:

- بصرى:

ذكر البلاذري أن صاحب بصرى ذكر أنه صالح المسلمين على طعام وزيت وخل، فسأل عمر أن يكتب له بذلك، وكذبه أبو عبيدة وقال: إنما صالحناه على شيء يتبع به المسلمون لمشتاهم، فرض عليه الجزية على الطبقات والأرض[(1)]، وهذا يعني أن الصلح الأول هو إجراء مؤقت لتمون المقاتلة. وفي البلاذري رواية (عن بعض الرواة)، تفيد أن أهل بصرى صالحوا على أن يؤدوا عن كل حالم دينارًا وجريب حنطة[(2)]. وفي الطبري أن بصرى صالحت المسلمين «على الجزية»[(3)]. وفيه عن المدائني: «فصالحهم خالد على كل رأس دينار في كل عام وجريب

= الأزدي، محمد بن عبدالله (ت ١٦٠هـ / ٧٨١م) تاريخ فتوح الشام، تحقيق عبد المنعم عامر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ١٤١. سيشار إلى هذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: الأزدي - فتوح الشام

دانيال دينيت - الجزية والإسلام، ترجمة فوزي فهيم جاد الله، مكتبة الحياة، مؤسسة فرانكلين، بيروت، ١٩٦٠م، ص ٩٦ - ٩٧. سيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: دينيت - الجزية والإسلام.

R. Hill, The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests, Luzac, London, 1971, p 83. سيشار لهذا المرجع عند وروده فيما بعد هكذا: Hill. The Termination

(١) رواية عن مشايخ من الجزريين، البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر(ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م) - فتوح البلدان، طبع دي خوية بريل، ليدن، ١٨٦٦، ص ١١٣. سيشار إلى هذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: البلاذري - فتوح. ويقول ابن عساكر: «صالحت بصرى على الجزية وكانت أول جزية وقعت بالشام على عهد أبي بكر» ابن عساكر - تاريخ، ج١ ص ١٣٨.

(٢) البلاذري - فتوح، ص ١١٣.

قدامة بن جعفر (ت ٣١٠هـ / ٩٢٢م) - كتاب الخراج وصناعة الكتابة، مخطوط، ص ١٣٤ب، ١٣٤. سيشار إلى هذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: قدامة - كتاب الخراج.

(٣) الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ / ٩٢٢م) - تاريخ الرسل والملوك، طبع دي خوية، بريل، ليدن، ١٨٧٩، س ١ ص ٢١٢٥. سيشار لهذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: الطبري - تاريخ.

حنطة»[١]. هذه الروايات تشير إلى التنظيم الثابت لبصرى.

ثم صولحت مآب من أرض البلقاء[٢] وأذرعات وعمان[٣] مثل صلح البلقاء.

ـ دمشق:

والروايات عنها لا تخلو من تعقيد، ففي صلح خالد لأهل دمشق، الأمان لأهل دمشق، لا يعرض لهم إلا بخير إذا أعطوا الجزية[٤]. وتشير رواية لابن إسحاق إلى صلح دمشق على الجزية[٥].

ويذكر ابن أعثم أن المسلمين أخذوا في هذا الصلح مبلغًا في الجزية فيقول: ووقع صلحهم على ١٠٠،٠٠٠ دينار، والجزية بعد ذلك «على كل محتلم أربعة دنانير في كل سنة وعلى نسائهم ديناران»[٦]. ومع أن تفاصيل الجزية غير مقبولة، فإن الإشارة إلى المبلغ سليمة، فهو سلف على الجزية لحاجة المقاتلة. ويؤيد ذلك الأزدي إذ يذكر أن أبا عبيدة، قبيل الانسحاب من دمشق باتجاه اليرموك «أمر سويد بن كلثوم القرشي أن يرد على أهل دمشق ما كان اجتبى منهم، الذين كانوا أومنوا وصولحوا»[٧] وأعيد فتح دمشق بعد اليرموك وجدد الصلح.

ويروي سيف بن عمر، وهو إخباري كوفي، أنه فرض في صلح دمشق دينار على

---

(١) المصدر السابق، س١ ص ٢١٢٧. والارتباك في الإشارة إلى خالد بدل أبي عبيدة.

(٢) البلاذري ـ فتوح، ص ١١٣. قدامة ـ كتاب الخراج، ص ١٢٥.

(٣) البلاذري، المصدر السابق، ص ١٢٦. قدامة ـ كتاب الخراج، ص ١٢٥.

(٤) البلاذري ـ فتوح، ص ١٢١. محمد حميد الله ـ مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٠م، ص ٤٥٧، رقم ٥٢. سيشار لهذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: حميد الله ـ الوثائق السياسية.

(٥) الطبري ـ تاريخ، س١ ص ٢١٤٦. الأزدي ـ فتوح الشام، ص ١٠٦. حميد الله ـ الوثائق السياسية، ص ٤٧٢.

(٦) ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد بن أعثم (ت ٣١٤هـ/ ٩٢٦م) ـ كتاب الفتوح، ٦ ج، وزارة المعارف الهندية، ١٣٨٨هـ. ج١ ص ١٦٠. سيشار لهذا المصدر عند وروده مرة أخرى هكذا: ابن أعثم ـ الفتوح.

(٧) الأزدي ـ فتوح الشام، ص ١٦٠.

كل رجل وجريب (من حنطة أو شعير) عن كل جريب أرض[١]. ويبدو سيف هنا متأثرًا بالأسلوب المتبع في السواد في فرض ضريبة محددة على الرأس، وأخرى على وحدة المساحة من الأرض، فاعتبر الدينار والجريب ضريبتين بينما هما ضريبة الرأس. ويورد سيف رواية أخرى حين يقول: «وكان صلح دمشق على المقاسمة الدينار والعقار، ودينار عن كل رأس... وجرى على الديار ومن بقي في الصلح جريب عن كل جريب أرض»[٢]. وهو يكرر في القسم الثاني من روايته ما جاء في الرواية السابقة، وأما القسم الأول منها فإنه يتحدث بصورة عامة عن الريف كما يبدو دون تحديد.

ويورد ابن عساكر رواية بإسناد جمعي، ويقول: «قالوا: وكان خالد صالح أهل دمشق على دينارين وشيء من طعام، وبعضهم على الطاقة، إن زاد المال زاد عليهم وإن نقص ترك ذلك عنهم»[٣]. وهي رواية تشير إلى التنظيمات التي وضعت بعد فترة من انتهاء الفتح، إذ يشير القسم الأول منها إلى الجزية، في حين يشير القسم الثاني إلى ما فرض على الأرض في الريف. ولكنها مضطربة بشأن القسم النقدي.

أما ما أورده ابن عساكر من مصالحة دمشق على مبلغ محدد لا يزاد عليهم أن استغنوا ولا ينقص إن قلوا[٤] فلا دلالة فيه إلا إذا قصد تحديد الجزية النقدية فيما بعد كما سنرى.

ويورد البلاذري رواية تفيد أن خالد بن الوليد صالح أهل دمشق فيما صالحهم على أن ألزم كل رجل من الجزية دينارًا وجريب حنطة وخلاً وزيتًا لقوت المسلمين[٥]. وهذه الرواية لا تميز بين ما جرى بموجب الصلح وبين التنظيمات التي

---

(١) الطبري - تاريخ، س١ ص ٢١٥٩.

(٢) رواية سيف في الطبري - تاريخ، س١ ص ٢١٥٤. ابن عساكر - تاريخ، ج١ ص ١٥٠.

(٣) ابن عساكر - تاريخ، ج١ ص ٥١٠.

ابن عساكر - تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ٧ج، هذبه الشيخ عبد القادر بدران (ت ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م)، بيروت، دار المسيرة، ١٩٧٩م، ج١ ص ١٥٠. سيشار لهذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: ابن عساكر - تهذيب.

(٤) ابن عساكر - تاريخ، ج١ ص ٥١٠، ٥٣٠.

(٥) البلاذري - فتوح، ص ١٢٤.

وضعت بعد فترة.

فيذكر البلاذري في رواية شامية عن الأوزاعي، أنه فرض بموجب الصلح في بادئ الأمر جزية قدرها دينار وجريب على كل جمجمة[1]، ثم جاء تنظيم الضرائب بعد سنة ١٦هـ.

- حمص:

تشير الروايات إلى الصلح الأول مع حمص والذي اقتصر على أخذ مبلغ محدد نقدًا. فيذكر أبو مخنف أن أهل حمص صالحوا أبا عبيدة على مائة وسبعين ألف دينار. ويقول الأزدي: إن المسلمين صالحوا أهل حمص «على أرض حمص كلها على أن عليهم مئة وسبعين ألف دينار»[2]. ويذكر ابن الكلبي أن أبا عبيدة حاصر أهل حمص «فسألوا الصلح عن أموالهم وأنفسهم وكنائسهم وعلى أرض حمص مئة وسبعين ألف دينار»[3]. ويقول اليعقوبي: «فصالحهم عن جميع بلادهم على أن عليهم خراجًا ١٧٠،٠٠٠ دينار، وهو[4] يستعمل لفظ «الخراج» بمعنى الجزية العامة.

وينفرد ابن أعثم بأن الصلح كان «على سبعين ألف دينار عاجلة، وعلى أداء الجزية عن كل محتلم في كل سنة أربعة دنانير وعلى أنهم يضيفون المسلم إذا نزل بهم»[5].

---

(١) ذكر البلاذري: حدثني أبو عبيد قال: حدثنا هشام بن عمار عن الوليد بن مسلم عن الأوزاعي أنه قال: «كانت الجزية بالشام في بادىء الأمر جريبًا ودينارًا على كل جمجمة» البلاذري - فتوح، ص ١٢٤. قدامة بن جعفر - الخراج، ص ١٢٨أ.

(٢) البلاذري - فتوح، ص ١٣٠. الأزدي - فتوح الشام، ص ١٣٠. محمد حميد الله - الوثائق السياسية، ص ٤٦٧ - ٤٦٨.

(٣) خليفة بن خياط أبو عمر البصري (ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م) تاريخ خليفة بن خياط، رواية تقي بن مخلد، ٢ج، تحقيق سهيل زكار. وزارة الثقافة والإرشاد، دمشق، ١٩٦٧م. ص ٩٩. سيشار لهذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: تاريخ - خليفة.

(٤) اليعقوبي، ص ٩٩. أحمد بن يعقوب (ت ٢٩٢هـ/ ٩٠٤م). تاريخ اليعقوبي، نشره هوتسما، بريل، ليدن، ١٧٨٣، ص ١٦٠. سيشار لهذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: اليعقوبي - تاريخ.

(٥) ابن أعثم - الفتوح، ص ٢١٦.

ولما انسحب المسلمون من حمص قبيل اليرموك، ردوا هذا المال إلى أهل حمص كما جاء في رواية لأبي جعفر الدمشقي، وفي الأزدي[(١)].

وكان صلح حمص بعد اليرموك (١٥هـ/ ٦٣٦م) للمرة الثانية، ويذكر البلاذري أن أبا عبيدة صالح أهلها على نحو صلح بعلبك، أي على الجزية والخراج[(٢)]. ولا ينتظر أن تتغير أسس الصلح، وهي الجزية، والضيافة. يذكر اليعقوبي والبلاذري في رواية، أن ما فرض على حمص هو الخراج ـ أي: الجزية ـ[(٣)]. ويذكر سعيد بن البطريق أن حمص صولحت على صلح دمشق[(٤)]. وهذا يعني أن صلح حمص استمر على أساس الجزية.

ويورد الطبري رواية عن أشياخ من غسان وبلقين، تذكر أن أباعبيدة «صالح بعضهم على صلح دمشق على دينار وطعام على كل جريب أبدًا أيسروا أو أعسروا، وصالح بعضهم على قدر طاقته إن زاد ماله زيد عليه وإن نقص نقص»، ثم يضيف «وكذلك صلح دمشق والأردن بعضهم على شيء إن أيسروا وإن أعسروا وبعضهم على قدر طاقته»[(٥)]. وهي رواية تشير إلى التنظيمات التالية، فالجزية كانت محدودة ابتداء بدينار وجريب[(٦)] وهي محددة، بينما الطاقة تتعلق بما فرض على الأرض من خراج كما حصل بعد التنظيم.

ويذكر اليعقوبي أن حلب وقنسرين ومنبج صولحت على الخراج على غرار حمص[(٧)]. وصالح أبو عبيدة أنطاكية «فأمنهم ووضع على كل حالم منهم دينارًا

---

(١) البلاذري ـ فتوح، ص ١٣١. حميد الله ـ الوثائق السياسية، ص ٤٧٠.
(٢) البلاذري ـ فتوح، ص ١٣١، وانظر ص ١٣٠ عن صلح بعلبك.
(٣) اليعقوبي ـ تاريخ، ج٢ ص ١٦١. البلاذري ـ فتوح، ص ١٣١.
(٤) من دنيت ـ الجزية والإسلام، ص ١٠٢. عن تاريخ سعيد بن البطريق، (سعيد بن البطريق «أفتيشيوس») التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ص ١٦، ١٩٠٥م. سيشار إلى هذا المصدر فيما بعد هكذا: ابن البطريق ـ التاريخ.
(٥) الطبري ـ تاريخ، س١ ص ٢٣٩٢.
(٦) يلاحظ أن روايات الطبري تفصل الجريب عن الدينار، فتعتبر جريب الطعام عن جريب الأرض.
(٧) اليعقوبي ـ تاريخ، ج٢ ص ١٦١. البلاذري ـ فتوح، ص ١٤٤، بالنسبة لقنسرين. ويذكر =

وجريبًا»[1]. ويذكر البلاذري أن أبا عبيدة صالح أهل حماة «على الجزية في رؤوسهم والخراج في أرضهم»، وأنه صالح أهل شيزر وأهل فامية على مثل ذلك[2]. ويذكر أن أهل بعلبك صالحوا على الجزية والخراج[3].

يذكر الطبري عن سيف، أن المسلمين «شرحبيل» صالحوا أهل طبرية على صلح دمشق، وأنهم فرضوا «على كل رأس دينارًا كل سنة وعن كل جريب أرض جريب بر أو شعير، أي ذلك حرث»[4]. وهذا ما فهمه سيف بن عمر من جزية الدينار والجريب. ويذكر البلاذري أن شرحبيل بن حسنة فتح جميع مدن الأردن وحصونها على هذا الصلح، ويعدد بيسان وسوسية وأفيق وجرش وبيت راس وقدس والجولان[5].

ويذكر البلاذري أن المسلمين حاصروا فحل حتى سألوا الأمان «على أداء الجزية عن رؤوسهم والخراج عن أرضهم»[6] وبينما يشير البلاذري هنا إلى الجزية والخراج، يشير الأزدي واليعقوبي إلى فرض الجزية على فحل[7]. ومن الواضح أن الأزدي واليعقوبي يشيران إلى الصلح وأن البلاذري يشير إلى ما تم بعد التنظيم.

ويذكر البلاذري بالنسبة لفلسطين أن عمرو بن العاص صالح غزة وسبسطية ونابلس «على أن الجزية على رقابهم والخراج على أرضهم»، وأن ذلك حصل مع يافا وبيت جبرين وعمواس ورفح واللد»[8]. أما الطبري عن سيف، فيشير للجزية وحدها إذ يقول: «وعلى أهل لد ومن دخل معهم من أهل فلسطين أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل

= البلاذري ص ١٤٤ أن صلح منبج مثل صلح أنطاكية ودلوك مثل منبج، ص ١٥٠.

(١) البلاذري - فتوح، ص ١٤٧.

(٢) البلاذري - فتوح، ص ١٣١. قدامة - كتاب الخراج، ص ١٤٠أ.

(٣) البلاذري - فتوح، ص ١٣٠.

(٤) الطبري - تاريخ، س١ ص ٢١٥٨.

(٥) البلاذري - فتوح، ص ١١٦.

(٦) البلاذري - فتوح، ص ١١٥.

(٧) حميدالله - الوثائق السياسية، ص ٤٦٥. اليعقوبي - تاريخ، ج٢ ص ١٦٠. الأزدي - فتوح الشام، ص ١٤٠.

(٨) البلاذري - فتوح، ص ١٣٨. قدامة - كتاب الخراج، ص ١٤٠ب - ١٤١أ.

مدائن الشام»[1]، ويرد مثل لك بالنسبة لإيلياء، ففي البلاذري «ثم طلب أهل إيلياء من أبي عبيدة الأمان والصلح على مثل ما صولح عليه أهل مدن الشام من أداء الجزية والخراج»[2]، في حين يذكر الطبري «وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطى أهل المدائن»[3].

وتحدث البلاذري عن فتح اللاذقية وذكر أن أهلها «قوطعوا على خراج يؤدونه قلوا أو أكثروا»[4] وأورد رواية شامية عن هشام بن عمار: أن أبا عبيدة بن الجراح صالح السامرة بفلسطين والأردن، وكانوا عيونًا وأدلاء للمسلمين على جزية رؤوسهم، وأطعمهم أرضهم[5]. وواضح أن التسامح مع السامرة كان لخدماتهم للمسلمين، أما اللاذقية فلعل لحصانتها وموقعها الطبيعي أثرًا في طبيعة الاتفاق معها.

ويلاحظ مما ذكر أن الاتفاقيات الأولى مع بصرى ودمشق وحمص كانت على الجزية، وأن المسلمين أخذوا مبالغ نقدية ـ أو عينية ـ في هذا الإطار لمواجهة نفقات المقاتلة، وأنهم ردوها في دمشق وحمص حين اقتضت ضرورات الحرب الانسحاب منهما.

ومع أن عهود الصلح عقدت مع أحد الأمراء الأربعة، خالد وأبي عبيدة وعمرو بن العاص وشرحبيل بن حسنة، إلا أنها سارت على نهج واحد، وهو فرض الجزية على أهل المناطق المختلفة، وكانت الجزية ابتداء على دينار وجريب عن كل جمجمة، وفرضت على من جرت عليه الموسى، وأعفي منها النساء والصبيان[6]. وفرضت الجزية على أهل المدن والأرياف.

وبعد أن استقر الفتح بدأ تنظيم الإدارة في البلاد سنة ١٧ ـ ١٨هـ بتحديد الأجناد وفرض الأعطيات والأرزاق إثر مجيء عمر للجابية. كما تقرر اعتبار الأراضي المفتوحة

---

(١) الطبري ـ تاريخ، س١ ص ٢٤٠٧. كتاب عمر.
(٢) البلاذري ـ فتوح، ص ١٣٨. قدامة ـ كتاب الخراج، ص ١٤١أ.
(٣) الطبري ـ تاريخ، ج١ ص ٢٤٠٦.
(٤) البلاذري ـ فتوح، عن أبي حفص الدمشقي، ص ١٣٣.
(٥) البلاذري ـ فتوح، ص ١٥٨.
(٦) انظر البلاذري ـ فتوح، ص ١١٣، ١٢٤. ابن عساكر ـ تاريخ، ج١ ص ٥١٧، ٥٧٣.

وقفًا للمسلمين لتكون موردًا دائمًا لهم، ولينصرفوا بدورهم للجهاد[١]. ويبدو أن التنظيم سبقه إجراء مسح للأراضي وإحصاء للسكان كما حصل في السواد. فيذكر ميخائيل السوري: أن عمر أمر بإجراء إحصاء «فيما يختص بمال الرأس في كل أنحاء البلاد وأن ضريبة الرأس فرضت على المسيحيين في عام (٩٥١ / ٦٣٩ ـ ٤٠ م» أي سنة ١٨ هـ[٢]. كما يذكر ثيوفانس أنه في العام الثلاثين من حكم هرقل أمر عمر في كل البلاد والأرض التي أخضعت له أن تمسح وتوصف ليس فقط بالنسبة للرجال بل وكذلك إحصاء بالأشجار المثمرة والزروع[٣]. وفرضت الآن جزية موحدة في المدن والقرى، مقدارها دينار ومقادير من الحنطة (مديان) ومن الزيت (قسطان) ومن الخل، على كل فرد وأعفي النساء والأطفال منها[٤]. وفرض الخراج على الأرض، ولكنه لم يكن محددًا بل يعتمد على الماء وحالة الزرع والأرض[٥].

وترد إشارات إلى أن عمر بن الخطاب أعاد النظر في الجزية على المدن، بأن جعلها نقدية وصنفها على ثلاث طبقات حسب الوضع المالي للفرد كما في السواد، في حين أبقاها في الريف (حيث الزرع) على حالها[٦].

---

(١) ابن عساكر ـ تاريخ، ج١ ص ٥٧٦ ـ ٧٨، ٥٨٢، ٥٨٥.

(٢) ميخائيل السوري ـ تاريخ، ق٣، ص ٤٢٦. وانظر دينيت ـ الجزية والإسلام، ص ١٠٨.

(٣) دينيت مروان، رسالة دكتوراه لم تنشر، ص ٣٨.

(٤) انظر البلاذري ـ فتوح، ص ١٢٤، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦. أبو يوسف ـ الخراج، ص ٢٣. أبو عبيد ـ القاسم بن سلام الهوري (ت ٢٢٤هـ / ٨٣٨م) ـ الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٣٨م. ص ٣٩ وما يليها. سيشار إلى هذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: أبو عبيد ـ الأموال. وتذكر بعض الروايات ثلاثة أقساط من زيت ولكن برديات نصتان تؤكد القسطين.

(٥) البلاذري ـ فتوح، ص ١٧٣، ١٧٧.

(٦) يقول البلاذري في الفتوح، ص ١٢٤: حدثنا أبو عبيد قال حدثنا هشام بن عمار بن الوليد بن مسلم عن الأوزاعي أنه قال: كانت الجزية بالشام في بدىء الأمر جريبًا ودينارًا على كل جمجمة، ثم وضعها عمر بن الخطاب على أهل الذهب أربعة دنانير وعلى أهل الورق أربعين درهمًا وجعلهم طبقات لغنى الغني وإقلال المقل وتوسط المتوسط. وانظر أبو يوسف ـ =

وتجابهنا مشكلة في الروايات، لها صداها في كتب الفقه، إذ تتكرر الإشارة إلى أن هذه المدن فتحت صلحًا وإلى أخذ القرى والأرياف عنوة[1]. هذا في حين أن الأرياف تبع للمدن إداريًا[2]. ولكن تبقى لهذه الإشارات دلالتها إذ أن الضرائب في المدن محددة، ومن هنا الإشارة للصلح، في حين أنها على الطاقة في الريف (على الأرض) ومن هنا الإشارة إلى أن الأرض أخذت عنوة[3].

واعتبرت أراضي البطارقة، وأراضي من قتل في الحرب وأراضي من جلا أثناء الفتح صوافي للمسلمين. وقد أعطيت منها قطائع لأفراد أو لقبائل، بينما كان الباقي يعطى بالمزارعة ـ لقاء نسبة من الحاصل ـ[4].

وكان على أهل الذمة ابتداء أن يقوموا بإرشاد الضالة وأن يضيفوا من يمر بهم من المسلمين ـ الرسل، وعابري السبيل ـ ثلاثة أيام، وفي الأزدي: «يومًا وليلة»، ولكن هذا رفع بعد الاستقرار والتنظيم[5].

ويبدو من برديات نصتان (بين ٥٤ ـ ٥٧هـ) أن مسؤولية القرية عن دفع الجزية (بالنقد والنوع) مشتركة وأن مجلسًا أو لجنة من وجهاء القرية تتولى جمع الضرائب. ويشار إلى الجانب النوعي من الجزية في القرى بـ (الرزق) أو أرزاق المقاتلة، وهو مديان من القمح وقسطان من الزيت على كل رجل. وكان الرزق يجبى كل شهرين،

= الخراج، ص ٢٣. وقدامة ـ كتاب الخراج، ص ١٣٨ب، أبو عبيد ـ الأموال، ص ١٢٥. ابن عساكر ـ تاريخ، ج١ ص ١٧٩.

(١) بالنسبة لدمشق «صالح أبو عبيدة على ذلك أهل المدينة، وأخذ سائر الأرض عنوة» ابن عساكر ـ تاريخ، ج١ ص ١٧٨. حمص «وأخذ سائر أرضهم عنوة»، تاريخ خليفة بن خياط، ص ٩٩. قنسرين «وغلب المسلمون على أرضها وقراها» البلاذري ـ فتوح، ص ١٤٤. وانظر ابن عساكر، ج١ ص ١٢٤. اذرعات «وأتاهم صاحب أذرعات فطلب الصلح على مثل ما صولح عليه أهل بصرى على أن جميع أرض البثنية أرض خراج» البلاذري ـ فتوح، ص ١٢٦.

(٢) أبو يوسف ـ الخراج، ص ٢٣.

(٣) المصدر نفسه ص ٢٣، البلاذري ـ فتوح، ص ١٧٥، ١٧٦. ابن عساكر ـ تاريخ، ج١ ص ٥٨٩.

(٤) ابن عساكر ـ تهذيب، ج١ ص ١٨١، ١٨٢.

(٥) ابن عساكر ـ تاريخ، ج١ ص ١٥٠، ١٧٩. الأزدي ـ فتوح الشام، ص ١٤١.

وقد يحصل تأخير في الجباية، فتجبى الأرزاق لشهرين بالنوع، ولشهرين تليها نقدًا وفق المعدل الذي تضعه الإدارة للثَمَن (١٥ مدى قمح ٤٣٢١+ ١٥ قسط زيت = دينارًا أو نومسما)[١].

* * *

(١) انظر
C.J.Karmer, Excavations at Nessana, vol, 3 Non - Literary Papyrii, Princeton University press, Princeton, 1958

الضرائب في السواد في العصر الأموي[1]

ورث الأمويون نظام الراشدين في الضرائب، وعماده الجزية والخراج، وبدرجة ثانية العشور. وواضح أن الجزية عرضة للتقلص بانتشار الإسلام، كما أن أرض الخراج تتأثر نتيجة اقتناء العرب للأرض الخراجية بالشراء أو غير ذلك. كما أن أرض الصوافي التي يمكن أن تكون مثل الأرض الخراجية تتقلص بدورها بالإقطاع. وينتظر أن يؤثر ذلك على وارد بيت المال.

ومن جهة ثانية، فإن الاستعانة بالموظفين المحليين والدهاقين ساعد على العودة إلى العرف المحلي وإلى ظهور رسوم ومساوئ قديمة.

هذا ومعلوماتنا هنا تتلون بالمعارضة للحكم الأموي، ويرد جلها في معرض ذكر خطوات عمر بن عبد العزيز الإصلاحية.

نلاحظ منذ فترة معاوية التفكير بزيادة الموارد، ويبدو أنه أوصى عبد الله بن دراج مولاه، وقد ولاه خراج العراق، بذلك. فكتب عبد الله إلى معاوية «يعلمه أن الدهاقين أعلموه أنه كان لكسرى وآل كسرى صوافٍ يجنون مالها لأنفسهم ولا تجري مجرى الخراج، فكتب إليه: أن أحص تلك الصوافي واستصفها واضرب عليها المسنيات. فجمع الدهاقين فسألهم فقالوا: الديوان بحلوان، فبعث فأتى به فاستخرج منه كل ما كان لكسرى وآل كسرى وضرب عليه المسنيات واستصفاه لمعاوية فبلغت جبايته ٥٠،٠٠٠،٠٠٠ درهم من أرض الكوفة وسوادها».

وكتب معاوية إلى عبد الرحمن بن أبي بكرة بمثل ذلك في أرض البصرة[2]. ويرجح أنه وجد له صوافي جديدة، كما يتبين من إشارة لليعقوبي يتعذر قبولها وإن جاز قبول دلالتها، «وكان صاحب العراق يحمل إليه من مال صوافيه في هذه النواحي

---

(١) ضمن كتاب بحوث ودراسات مهداة إلى الدكتور عبد الكريم غرايبة، بمناسبة بلوغه الخامسة والستين، تحرير ناظم كلاس، عمان، ١٩٨٧م.

(٢) اليعقوبي ـ تاريخ، ج٢ ص ٢١٨.

١٠٠،٠٠٠،٠٠٠ درهم»[١].

ويشير الصولي إلى ذلك قائلاً: «وكان قد اصطفى أموال كسرى فكان يقطع منها ويصل ويجيز من يشاء»[٢].

وطلب معاوية من ولاة العراق أن يأخذوا هدايا النوروز والمهرجان، وهي ضرائب عرفية من أيام الساسانيين تؤخذ بمناسبة العيدين. «وأمرهم أن يحملوا إليه هدايا النوروز والمهرجان فكان يحمل إليه في النيروز وغيره وفي المهرجان ١٠،٠٠٠،٠٠٠ درهم»[٣].

وقد زادت هذه الهدايا بعده. فقد كانت تجبى أيام الزبير وبلغ واردها مع وارد الصوافي ٢٠،٠٠٠،٠٠٠درهم[٤]، ويبدو أنها كانت خارج وارد الخراج. ويبدو أنها بلغت حدًا أعلى بكثير قبل مجيء عمر بن عبد العزيز، إذ يذكر الصولي وارد الخراج بعد هدية النوروز أيام عمر ٦٠،٠٠٠،٠٠٠ بينما يفترض أن الوارد الكلي في حدود ١٠٠،٠٠٠،٠٠٠[٥]. ولم تؤخذ هذه الهدايا أيام عمر بن الخطاب، ولكن سعيد بن العاص عامل عثمان على الكوفة أخذها[٦]. وهي ضريبة مألوفة وطوعية، يرى الناس فيها استصلاح قلوب الولاة ولعلهم أول من نبه العرب إليها.

وكان لزياد بن أبيه دوره في العراق أيام معاوية (على البصرة سنة ٤٥، وأضيفت الكوفة سنة ٥٠ إلى ٥٥، وبعده ولي ابنه، عبيد الله إلى سنة ٦٤). وكان زياد «أول من دون الدواوين»، وقد اعتمد على الأعاجم في الأمور المالية لخبرتهم. فكان يقول: «ينبغي أن يكون كتّاب الخراج من رؤساء الأعاجم العالمين بأمور الخراج»[٧]. وقد أسلم جل الدهاقين في السواد وتعاونوا مع الإدارة في الجباية بصورة وثيقة لفائدة

---

(١) ن. م. ج٢ ص ٢١٣.
(٢) الصولي ـ أدب الكتاب، ص ٢١٩.
(٣) اليعقوبي، ج٢ ص ٢١٨. الجهشياري ـ الوزراء والكتاب ص ٢٤.
(٤) الصولي، ص ٢١٩.
(٥) ن. م، ص ٢٢١.
(٦) الجهشياري، ص ١١. الصولي، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠. ابن خرداذبة ـ المسالك، ص ١٢٨.
(٧) اليعقوبي، ج٢ ص ٢٧٩.

الطرفين. وأكد زياد على الاعتماد على الدهاقين وكان يقول: «أحسنوا إلى الدهاقين فإنكم لن تزالوا سمانًا ما سمنوا»[1]. وكان لاستعمال الدهاقين سبب آخر غير الخبرة هو التخوف من كسر العرب للخراج إذا استعملوا في الجباية، لأنهم يرون الوارد حقهم كمقاتلة، وهذه هي نظرتهم لوارد البلاد التي فتحوها. وقد برر عبيد الله بن زياد استعماله للدهاقين بقوله: «وكنت إذا استعملت الرجل من العرب فكسر الخراج فأقدمت عليه أوغرت صدور عشيرته، أو أغرمته فحملت على عطاء قومه أضررت بهم، وإن تركته تركت مال الله وأنا أعرف مكانه، فوجدت الدهاقين أبصر بالجباية وأوفى بالأمانة وأهون عليّ مطالبة»[2].

ويظهر أنه كان للدهاقين نوع من الإشراف على عمارة الأرض. فلما اتهم الحجاج الدهاقين بممالأة ابن الأشعث ونكل بهم، كان لذلك أثر سيئ على الزراعة في السواد «فخربت الأرض» كما يقول الصولي[3]، و«انكسر الخراج» كما يقول البلاذري[4]. ولكن الاعتماد على الدهاقين استمر بعده، وبلغ حده في ولاية خالد القسري، فيذكر المدائني «كان عامة عمال خالد الدهاقين». ولما قتل عربي دهقانًا بفارس أمر بنفي عشيرته من السواد[5]. وكان اعتماده عليهم سبب نقد وتذمر من العرب.

ويبدو أن الدهاقين، خاصة زمنه، أثروا وتوسعت ملكياتهم أحيانًا على حساب الفلاحين الذين وقع عليهم عبء الضرائب، وهذا واضح من قصة إنفاق خالد القسري مبلغًا ضخمًا لإطعام مجموعة من القبائل لجأت إلى البصرة في عام الجفاف (حطمة خالد)، فرفض هشام الموافقة على ما أنفق، وعندئذ «تبادر الدهاقين حتى حملوا

---

(١) البلاذري ـ أنساب الأشراف، ق١ ص ٧٩.
(٢) ن. م (خط استانبول) ق١، ص ٨٦١ ـ ٨٦٢. وفي البلاذري عن المدائني قال زياد: لم يغلبني معاوية بالسياسة إلّا في رجل من بني تميم استعملته فكسر الخراج ولحق به. أنساب، خط، ق١ ص ٧٢٦ ـ ٧٢٧.
(٣) الصولي، ص ٢٢٠.
(٤) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ٢٢١.
(٥) ن. م. ق١ ص ٢٩٣.

٩٠،٠٠٠،٠٠٠ درهـم عنـه»، إذ تبرع أحدهـم (جوانانبـة ابـن رأس البغـل) بـ ٥٠،٠٠٠،٠٠٠ درهم، وآخر بـ ١٠،٠٠٠،٠٠٠ وهكذا[١].

ولما أدى الفيضان أثناء فتنة ابن الأشعث إلى بثوق، أهملها الحجاج نكاية بالدهاقين وغرقت ضياع، مما يدل على سعة ضياعهم وكثرتها.

وترد الإشارة إلى الأعشار أو ضرائب التجارة، زمن زياد. فقد ولّى مرزوق بن الأجدع على السلسلة في الأُبلّة. ويذكر الأعشى عن أبي وائل «كنت مع مسروق بالسلسلة فمرت به سفاين فيها أصنام من صفر تماثيل الرجال فسألهم عنها، فقالوا: بعث بها معاوية إلى أرض السند والهند تباع له»[٢].

ومن المنتظر أن يكون في الأُبلّة عشّار، وهي ثغر العراق وعلى طريق التجارة مع الشرق الأقصى. ولكن يبدو أن ضرائب التجارة كانت تؤخذ في غير الأُبلة على طريق دجلة، وهذه هي المآصر[٣].

وهنا نبين أن أعشار التجارة بدأت في زمن عمر بن الخطاب، وأن أول عشّار أرسل للعراق هو زياد بن حدير، وأن أول تعليماته كانت أن يأخذ من المسلمين ربع العشر ومن أهل الذمة نصف العشر ومن أهل الحرب العشر، وأن نصاب الضريبة هو ٢٠٠ درهم مضروبة أو تبرًا، أو ٢٠ مثقالاً مضروبة أو تبرًا. ومتى نقص ثمن البضاعة عن ذلك لا يؤخـذ شيء[٤]. ويفترض أن لا يعشر إلا «ما اشتري للتجارة» أما مجرد نقل الحاصل، أو نقل غنم ليست سائمة فلا تعشر[٥]، وأن يؤخذ العشر مرة واحدة. هذا بالنسبة للمسلم والذمي لا الحربي، أما الحربي فيؤخذ منه كلما مر، وعن كل ما معه. ولكن مشاكـل العشر تظهـر في تقديـر القيمـة، يقـول أبو يوسـف: «فإن عمـر بـن الخطاب وضـع العشـور فلا بأس بأخذها إذا لم يتعـد فيها على النـاس ويؤخذ بأكثر مما

(١) البلاذري، أنساب، خط ق١ ص ٢٨٩ و١١.
(٢) ن. م. ق١ ص ٧٤٨ و٧٨٠.
(٣) ن. م. ق١ ص ٢٩٣.
(٤) يحيى بن آدم ـ الخراج، ص ٦٢. أبو يوسف ـ الخراج، بولاق، ص ٧٦، ٧٧، ٧٨.
(٥) يقول أبو يوسف: «وما لم يكن من مال التجارة ومروا به على العاشر فليس يأخذ منه شيء»، الخراج، ص ٧٧.

يجب عليهم»[١]، أو في فرض العشور حين لا تجب، أو في تجاهل النسب[٢] واتخاذ مقاييس أخرى. مثلاً يذكر البلاذري: «وكان طارق ـ مولى خالد القسري ـ يأخذ من كل سفينة ذات شراع أربعة دراهم ومن كل مصعدة ثمانية دراهم»[٣]. وعلى كل فقد كان مجال التلاعب واسعًا.

وكان اختلاف أوزان الدراهم من المشاكل المبكرة لدافعي الضرائب ولبعض التلاعب. ومن المفروض أن يكون الدرهم الشرعي أساس الجباية زمن عمر، ولكن المشكل يبدأ زمن زياد. يذكر أبو هلال العسكري عن الصولي عن... سليمان بن وهب بحضور المهتدي «كان عمر رضي الله عنه قسط الخراج ورقًا وعينًا، والدراهم تؤدى فيه عددًا، ففسد الناس فكانوا يؤدون الضريبة ووزن الدراهم فيها أربعة دوانيق ويستبدون بالوافي ووزنه مثقال. فلما ولي زياد العراق طلب بأداء الوافي فشق ذلك على الناس»[٤]. وبالإضافة «كان يلزم في حمل المال مؤنة فألزمها زياد أصحاب الخراج، وزادت في ذلك عمال بني أمية زيادة أجحفت بالناس. فلما ملك عبد الملك قرر وزن الدرهم على ١/ ٢ و١/ ٥ مثقال (وزن سبعة) وترك المثقال على حاله»[٥]. وهنا نلاحظ التأكيد على الدرهم الوافي ـ المثقال ـ مما أرهق الناس، وبداية للرسوم الإضافية مثل أجور حمولة، وإن إصلاح عبدالملك للعملة كان فيه، نظريًا على الأقل، حل لمشكلة الدراهم والجباية[٦].

ولكنا نرى من ناحية ثانية حصول أزمة مالية زمن عبد الملك نتيجة عوامل عدة، يمكن أن نذكر منها حصول سنة الازدلاف حوالي ٧٣هـ (الفرق بين التاريخين الهجري

---

(١) يقول أبو يوسف ـ الخراج، ص ٧٧ ـ ٧٨، مخاطبًا الرشيد: «أما العشور فرأيت أن توليها قومًا من أهل الصلاح والدين وتأمرهم أن لا يتعدوا على الناس فيما يعاملونهم فلا يظلمونهم ولا يأخذوا منهم أكثر مما يجب».
(٢) انظر يحيى بن آدم، ص ٢٥، أو ص ٦٤. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٤١.
(٣) البلاذري ـ أنساب، ق١ ص ٢٩٨.
(٤) أبو يوسف ـ الخراج، ص ٦٣.
(٥) أبو هلال العسكري ـ كتاب الأوائل، ص ٢٣٨.
(٦) انظر المقريزي ـ إغاثة الأمة، ص ٥٥ ـ ٥٦.

والشمسي)، ومنها هجرة الفلاحين من القرى بعد إسلامهم ـ وهذا أمر مألوف زاد الآن ـ، ذلك أن المسلم الجديد يعفى من الجزية، وله الحرية في الاستمرار على الزرع ودفع الخراج عن أرضه أو التخلي عنها لقريته والنزوح للمدينة. كما كان البعض يترك أرضه إلى جهة أخرى تهربًا، فيضر بالخراج[1]، هذا بالإضافة إلى انتقال أراض خراجية إلى العشر نتيجة شراء العرب المسلمين لها أو بالهبة وغيرها[2]. إضافة إلى سياسة الإقطاع من أرض الصوافي مما قلل الوارد. ولا بد وأن حالة الاضطراب التي تلت وفاة معاوية إلى انتصار عبدالملك على مصعب بن الزبير في العراق أثرت على الزراعة والإنتاج في العراق، إضافة إلى حرمانها المركز من الوارد. وكان على عبد الملك وولاته إعادة النظر في الأوضاع.

ومن المنتظر أن تستمر أساليب الجباية المألوفة. وكان الدور الكبير في السواد للحجاج في زمن عبد الملك والوليد. يتابع أبو هلال العسكري روايته: «ثم ألزم الحجاج وعماله الناس الوظائف وهدايا النوروز والمهرجان، فجرى الرسم به حتى ولي عمر بن عبد العزيز فأمر بإسقاط ذلك كله وإجراء الناس على رسم عبد الملك»[3]. إن رسم عبد الملك يقصد به الدرهم الذي حدد وزنه، وهو وزن سبعة، واتخاذه الدرهم الأساسي في الجباية[4]. وأما هدايا النوروز والمهرجان فإنها استمرت في فترة ابن الزبير وبعده[5]. ويهم الالتفات إلى دلالة «الوظائف» ويبدو أنها تشير إلى الفروض الإضافية والرسوم التي ظهرت في الفترة الأموية.

ولدينا روايات عن الفروض التي ألغاها عمر بن عبد العزيز نستطيع أن نتبين منها هذه الوظائف.

---

(١) البلاذري ـ أنساب، خط، ق ٢ ص ١٤١.

(٢) البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٣٦٨.

(٣) أبو هلال العسكري، ص ٢٣٨. وانظر الماوردي ـ الأحكام السلطانية، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٤) يذكر الماوردي: «إن الحجاج ومن بعده أعاد المطالبة بالكسور حتى أسقطها عمر بن عبد العزيز»، أي طالب بالفرق بين الدرهم الوافي وبين الدراهم المتداولة. الأحكام السلطانية، ص ٨١.

(٥) الصولي ـ أدب الكتاب، ص ٢٢١.

يقول ابن عبد الحكم «وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله كتابًا يقرأ على الناس: أما بعد فاقرأ كتابي على أهل الأرض بما وضع الله عنهم على لسان أمير المؤمنين من المظالم والتوابع التي كانت تؤخذ منهم في النيروز والمهرجان، وثمن الصحف، وأجور الفيوج، وجوائز الرسل، وأجور الجهابذة وهم القساطرة ـ اللفظ المصري ـ وأرزاق العمال وأنزالهم، وصرف الدنانير التي تؤخذ منهم من فضل ما بين السعرين، وفي الطعام الذي يؤخذ منهم فضل ما بين الكيلين»[١].

ولدينا رسالة موجهة من عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن عامل الكوفة[٢]، وفي نصوصها اختلاف يسير إذا صرفنا النظر عن أخطاء النسخ، جاء فيها: «أما بعد فإن أهل الكوفة قد أصابهم بلاء وشدة وجور في الأحكام وسنن سنها عليهم عمال السوء[٣]، وإن قوام الدين وصلاح الرعية العدل والإحسان. . وأنا آمرك أن توظف عليهم خراجهم[٤]، ولا تحمل خرابًا على عامر ولا عامرًا على خراب، وخذ من الخراب ما أطاق وأصلحه حتى يعمر[٥]، ولا تأخذ من العامر إلاّ وظيفة الخراج في رفق وتسهيل من غير عنف ولا إرهاق لأهل الأرض[٦]، ولا تأخذ في الخراج إلا وزن سبعة

---

(١) ابن عبد الحكم ـ سيرة عمر بن عبد العزيز، ص ١٦٠.

(٢) ترد في الطبري ـ تاريخ، سلسلة ٢، ص ١٣٦٦ ـ ١٣٦٧. والبلاذري ـ أنساب، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

وانظر: أبو يوسف ـ الخراج، بولاق، ص ٤٩. وأبو عبيد ـ الأموال، ص ٦٤ ـ ٦٥. وتاريخ الخلفاء لمؤلف مجهول، ص ٣٦٢.

(٣) في الطبري: سنّة خبيثة سنها. . .، وفي تاريخ الخلفاء: أصابهم سنة خبيثة سنها عليهم عمال سوء».

(٤) أبو عبيد: «إن تطرز عليهم أرضهم». تاريخ الخلفاء: «أمرتك أن تطرح عن أرضهم ما لا يلزمها».

(٥) أبو يوسف: «وانظر الخراب فإن أطاق شيئًا فخذ منه ما أطاق وأصلحه حتى يعمر». ويضيف: «ولا تأخذ من غامر لا يعتمل شيئًا».

(٦) أبو يوسف: وما أجدب من العامر، من الخراج، فخذه في رفق وتسكين لأهل الأرض. ومثله في أبو عبيد، وتاريخ الخلفاء.

ليس فيها آيين[١] ولا أجور الصرافين[٢]، ولا هدايا النوروز والمهرجان، ولا دراهم النكاح[٣] ولا ثمن الصحف، ولا أجور البيوت ولا أجور الفيوج، ولا خراج على من أسلم من أهل الذمة[٤] ولا تعجل دوني بقتل ولا قطع».

وجاء في «تاريخ الخلفاء»: وأمرتك أن تضع عن أهل الأرض ما وضع الله عنهم على لسان أمير المؤمنين من المظالم والتوابع التي كانت تؤخذ من الهدية في النيروز والمهرجان، ورزق سليمان بن عبد الملك، وثمن الصحف، وأجور الفيوج، وجوايز الرسل، وأجور الجهابذة، وأرزاق العمال وأنزالهم، وثمن صحاف الذهب والفضة، وصرف الورق السود، وفضل ما بين الوزنين، وصرف الدنانير التي كانت تؤخذ منهم كما ذكر لي الدينار بسبعة دراهم وحمسة عشر درهمًا مما نعشره والذي كان يؤخذ منهم من العشر في البيادر وما قد ديس وحازه السوق وما كان من أشباه ذلك من أبواب السوء الذي أذن الله لي فيه من دفع غلتهم إليهم والتخلية بينهم وبين منفعتها وكل باب من ذلك غامض أو ظاهر بلغني علمه. .»[٥].

وهنا نلاحظ أن نص «تاريخ الخلفاء» جمع بين رسالة عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن كما جاءت في المصادر الأخرى، ونص المنشور العام الذي أرسله عمر إلى العمال، والذي لا بد وأرسلت نسخة منه إلى عبد الحميد. كما يتبين من مقارنة نص تاريخ الخلفاء مع رسالة عمر ومنشوره التمييز بين ما هو من صميم مشكلة الخراج وبين الإضافات، أو ما يسميه المنشور «المظالم والتوابع» التي تعتمد لحد كبير على سلوك العمال والجباة وتحايلهم على دافعي الضرائب بالإضافات التي ربما كان جزء من واردها، إن لم يكن كله، نصيبهم. ففي أمر الخراج يؤكد الكتاب على

---

(١) أبو يوسف: «تبر». أبو عبيد: «آس» وهو تحريف.

(٢) الطبري: «الضرابين». أبو يوسف، وأبو عبيد: «الضرابين ولا إذابة الفضة». تاريخ الخلفاء: «أجور الضرائب».

(٣) ليست في أبو يوسف ولا تاريخ الخلفاء.

(٤) أبو عبيد وأبو يوسف: «أهل الأرض».

(٥) تاريخ الخلفاء، ص ٣٦٢.

العدل، بأن يميز بين الأرض العامرة وبين الغامر والخراب في الخراج المفروض، وأن لا تعامل بنفس المقياس. ففي البلاذري والطبري و«تاريخ الخلفاء» وأبي عبيد: يؤخذ من الخراب ما يحتمل مع التوصية بإصلاحه حتى يعمر، ويؤخذ من العامر وظيفة الخراج برفق دون أن يكلف الزراع ما يرهقهم. أما نص أبي يوسف فيطلب التمييز بين العامر والخراب، ولكنه يقصر تعليماته على الصنف الثاني، أو ما يدخل تحت الخراب، وهنا يميز بين الغامر وغيره، فالغامر الذي لا يُعتمل لا يؤخذ منه شيء، وأما الخراب فإن أطاق شيئًا، يؤخذ منه بضوء ذلك، أي أنه يمكن زرعه ويحتمل بعض الضريبة، ولذا يوصي بإصلاحه حتى يعمر. وهناك ما أجدب من العامر، وهنا يوصي بأخذ الخراج في رفق وتسكين لأهل الأرض، وقد يكون الجدب نتيجة قلة الماء أو بعض الملوحة، بينما الخراب كما يبدو ناشئ عن ظروف عامة. وهذا يعني أن عمر بن عبد العزيز يريد إعفاء الغامر الذي لا يزرع وليس الذي يترك مؤقتًا لسبب أو آخر، ولا بد وأن بعض الأراضي أهملت كليًا نتيجة الثورات والأحداث[1]. ويلاحظ عمر مسألة النقد في الخراج، لاختلاف أوزان الدراهم المتداولة، ولتعرضها للقص والمسح، فإذا أخذت الضريبة بالوافي كما فعل زياد ومن بعده ففي ذلك إرهاق كبير، ولذا التأكيد على أخذ الخراج أو القسم النقدي منه بالدرهم وزن سبعة (الدرهم الشرعي)، وحذف الملحقات وهي:

١ ـ الآيين واللفظ فارسي يشير إلى أصول إدارية ساسانية، ويعرفه البوزجاني بقوله: «والآيين ما يلزم الماسح بحق مساحته»[2]، أي أنها رسوم المساحين الذين يمسحون أرض الخراج[3] ويبدو أن الرسم كان ٢ ـ ٤ دوانيق للجريب زمن البوزجاني (ت. ٣٨٨).

٢ ـ أجور الضرابين أو الصرافين. ويبدو الثاني هو الأدق، لأن أجور الضرب لا

---

(١) أبو يوسف يتحدث عن عامر معطل وعامر معتمل وعن ضعف الفلاحين عن أداء خراج المعطل كالمعتمل، لأن المعتمل كان زمن عمر بن الخطاب هو الغالب والمعطل قليل، بينما العكس هو القائم الآن. والأهم من ذلك أنه يشير إلى ما تعطل «منذ مئة سنة وأكثر وأقل فليس يمكن عمارته ولا استخراجه في القريب ولمن يعمر ذلك حاجة إلى مؤنة ونفقة لا تمكنه». وهذا يعني أن كثيرًا من العامر معطل في فترتنا، وزمن عمر الثاني يسبق زمن الرشيد بحوالي ٧٠ سنة فقط.

(٢) أحمد سعيدان ـ علم الحساب العربي للبوزجاني، ج١ ص ٢٧٩.

(٣) انظر ن. م، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٤.

تؤخذ إلا ممن يورد التبر (فضة أو ذهب) إلى دار الضرب. أما أجور الصرافين فهي إشارة إلى أجور المختصين بالنقد من صرافين أو جهابذة الذين يميزون النقود وربما البضائع ويرافقون الجباة، ويسميها البوزجاني الرواج أو حق الجهبذة، وهو في القرن الرابع ١٪[١].

وهناك احتمال وهو أخذ الدراهم المضروبة قبل التعريب، وهذه يفترض أن يعاد سكها في دار الضرب بعد إذابتها وهي حالة مؤقتة عندئذ. وهذا الاحتمال يجعل عبارة أبي يوسف «وزن سبعة ليس فيها تبر ولا أجور الضرابين ولا إذابة الفضة»[٢] ذات معنى، وأجور الضراب هي عادة ١٪ أيضًا، والسؤال هل استمرت هذه حتى أيام عمر بن عبد العزيز، أي بعد حوالي ٢٠ سنة من بدء تعريب النقد؟ هذا محتمل.

أما الرسوم الإضافية، أو «المظالم والتوابع»، فهي:

١ ـ هدايا النوروز والمهرجان، وقد بلغت نسبة عالية (لعلها أربعة أمثال ما كانت عليه زمن معاوية).

٢ ـ ثمن الصحف، وهي عن أوراق البردري التي تعطى براءة بالدفع.

٣ ـ أجور الفيوج، أو الرسل الذين يكلفون بمهمات نقل الرسائل في شؤون الضرائب.

أجور البيوت، وهي على ما يبدو أجور المخازن المحلية التي توضع فيها المواد العينية قبل نقلها للمركز.

٥ ـ أجور الجهابذة، أو القساطرة.

٦ ـ ويضيف نص «تاريخ الخلفاء» صرف الورق السود، وصرف الدنانير، ويسميه منشور عمر بن عبد العزيز «صرف الدنانير التي تؤخذ منهم من فضل ما بين السعرين». ويبدو أن هذا هو ما يشير إليه أبو يوسف زمن الرشيد «ولا يؤخذ منهم ما قد يسمونه رواجًا لدراهم يؤدونها في الخراج، فإنه بلغني أن الرجل منهم يأتي بالدراهم ليؤديها في خراجه يقتطع منها طائفة ويقال هذا رواجها وصرفها».

---

(١) ن. م. ص ٢٧٩.

(٢) أبو يوسف ـ الخراج، ص ٤٩. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٦٥.

٧ ـ ويذكر المنشور «الطعام الذي يؤخذ منهم فضل ما بين الكيلين».

ويذكر أبو يوسف أن الطعام يكال بعد الدياس. ثم يترك الشهر والشهرين في البيادر ويكال عليهم ثانية، فإن نقص عن الكيل الأول قال: «أوفوني» وبهذا يزيد الضريبة[١]. وهذا يشار إليه في «تاريخ الخلفاء»: بـ: «فضل ما بين الوزنين».

٨ ـ وفي المنشور ذكر لـ «أرزاق العمال وأنزالهم». وفيما أورده أبو يوسف عن عصره توضيح شاف إذ يقول «ثم لا يزال الوالي ومن معه قد نزل بقرية يأخذ أهلها من نزله بما لا يقدرون عليه ولا يجب عليهم حتى يكلفوا ذلك فيجحف بهم»[٢].

ولا بد أن نبين أن هذه الرسوم استمرت حتى العصر العباسي كما نرى مما أورده أبو يوسف. ويبدو أن جل الرسوم الإضافية تتصل بالعرف المحلي، وهي لا يشار إليها ولم ترد إلا في معرض إصلاحات عمر بن عبد العزيز، وهو في رسالته إلى أمير الكوفة يعتبرها سنّة، هي سنّة عمال السوء.

ولكن النقد المهم والشكوى في هذه الفترة تتجه إلى موقف الحجاج من المسلمين الجدد، ونظرته إلى الجزية والخراج.

نلاحظ هنا أن الحجاج كان معنيًا بالأزمة المالية ويريد زيادة الوارد. ويتبين هذا من مشروعاته التعميرية في السواد، من ذلك إحياء ضياع كان عبدالله بن دراج استخرجها لمعاوية من موات وأرض تغمرها المياه وحازها لعبد الملك[٣]. وحاول أن يدفع أهل الخراج إلى القيام ببعض أعمال إعمار الأرض «وأن يضع مثل ذلك مما عليهم من خراجهم فأبوا»، فتولى بعد ذلك. وحفر بعض القنوات مثل الزابي والنيل وأحيا ما عليها من الأرضين «وكان يرفع إلى عبد الملك من ذلك مالاً كثيرًا»[٤]. وكان لحسان النبطي دوره في الإعمار. «ثم كان حسان النبطي مولى بني ضبة. . فاستخرج للحجاج أيام الوليد ولهشام بن عبد الملك أرضين من أراضي البطيحة». كما أن الحجاج «منع ذبح البقر لتكثر الحراثة والزرع»[٥]، وحاول مساعدة الفلاحين والزراع وأسلفهم مليوني

---

(١) أبو يوسف ـ الخراج، ص ٦٢.

(٢) ن. م. ص ٦٢.

(٣) البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٢٩٠.

(٤) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢، ص ١٢٢٨.

(٥) ن. م، ق٢، ص ١٢٢١. ابن رسته، ص ٨٥.

درهم لتنشيط الزراعة، ويذكر ابن رسته أنه حصل له ١٦ مليون درهم[١]. كما أنه جلب الجواميس مع الزط من السند إلى أسافل كسكر، فزاد الثروة الحيوانية والأيدي العاملة[٢]. وبضوء ذلك نفهم موقف الحجاج من الهجرة من القرى إلى المدن. ويبدو أن تركيز الحجاج على منطقة البصرة التي تحتاج بصورة خاصة إلى الأيدي العاملة، لأنها إحياء موات، ولأنها كانت تستورد الأيدي العاملة. روى البلاذري: «أبو بكر الهذلي قال: رسم الحجاج العلوج وأخرجهم من البصرة وألحقهم ببلادهم»[٣] وترد رواية أشمل في «الطبري» و«البلاذري» مسببة وهي: «حدثنا عمر بن شبة. . قال: كتب عمال الحجاج إليه أن الخراج انكسر وأن أهل الذمة قد أسلموا ولحقوا بالأمصار. فكتب إلى البصرة وغيرها: «إن من كان له أصل في قرية فليخرج إليها». يضيف ابن الأثير: «لتؤخذ منهم الجزية» فخرج الناس فعسكروا وجعلوا يبكون وينادون: يا محمداه وجعلوا لا يدرون أين يذهبون، وجعل أهل البصرة يخرجون إليهم متقنعين يبكون معهم. وقدم ابن الأشعث على بقية ذلك فنفروا مع ابن الأشعث»[٤].

وهكذا يتبين حرص الحجاج على عدم تدهور الخراج وارتباط ذلك بحالة الزرع وأثر الهجرة عليها.

ويتضمن تدبير الحجاج في إرجاع الموالي إلى قراهم إعادة فرض الجزية، كما فهم ابن الأثير[٥]، وهذا واضح في روايات أخرى. فابن عبد الحكم يذكر أن أول من

---

(١) ابن رسته، ص ١٠٥.

(٢) البلاذري ـ فتوح، ص ٣٧٥. وانظر، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٣) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٢٥٨.

(٤) ن. م، ص ١٢٣٢، وص ٢١ ـ ٢٢. وانظر الطبري، س٢، ص ١١٢٢ و١٤٣٥. ابن الأثير، ج٤، ص ٤٦٤.

(٥) ويعزو ابن الأثير سرعة إجابة أهل البصرة إلى تأييد ابن الأشعث، «إن عمال الحجاج كتبوا إليه: إن الخراج قد انكسر وإن أهل الذمة قد أسلموا ولحقوا بالأمصار، فكتب إلى البصرة وغيرها: إن من كان له أصل من قريبة فليخرج إليها. فأخرج الناس لتؤخذ منهم الجزية فجعلوا يبكون وينادون: يا محمداه يا محمداه ولا يدرون أين يذهبون، وجعل قراء البصرة يبكون لما يرون، فلما قدم ابن الأشعث عقيب ذلك بايعوه على حرب الحجاج وخلع عبد الملك». واضح أن ابن الأثير أخذ برواية الطبري، فإما أن يكون الاختلاف نتيجة النسخ أو نتيجة فهم ابن الأثير للرواية.

فرض الجزية على المسلمين الحجاج[١]. ويجعل الطبري سبب مقتل يزيد بن أبي مسلم عامل إفريقية سنة ١٠٢هـ ليزيد الثاني، أنه «عزم أن يسير بهم بسيرة الحجاج بن يوسف في أهل الإسلام الذين سكنوا الأمصار مما كان أصله من السواد من أهل الذمة، فأسلم بالعراق، ممن ردهم إلى قراهم ورساتيقهم ووضع الجزية على رقابهم على نحو ما كانت تؤخذ منهم وهم على كفرهم»[٢]. والجهشياري يقول: «وكان سبب قتل يزيد بن أبي مسلم أنه أجمع أن يصنع بأهل إفريقية ما صنع الحجاج بأهل العراق من رده من منّ الله عليه بالإسلام إلى بلده ورستاقه وأخذهم بالخراج فقتلوه»[٣].

ويبدو موقف الحجاج جزءًا من خطة، لأن الجزية فرضت على المسلمين الجدد في خراسان[٤]، كما أن عبد الملك حاول فرضها زمن أخيه عبد العزيز في مصر فلم يرض ثم فرضت بعد وفاته[٥].

وهذا الاتجاه يشعر بمحاولة لإيقاف نقص الجزية نتيجة انتشار الإسلام[٦]، وبإلغاء حرية انتقال المسلمين الجدد من القرى إلى المدن وما يؤدي إليه ذلك من تدهور في الزراعة وبالتالي نقص في الخراج، إضافة إلى المشاكل الأمنية الناجمة عن كثرة هؤلاء النازحين إلى المدن.

---

(١) يقول ابن عبدالحكم: «وأول من أخذ الجزية ممن أسلم من أهل الذمة، كما حدثنا عبد الملك ابن مسلمة، عن ابن لهيعة عن رزين بن عبد الله المرادي، الحجاج بن يوسف»، فتوح مصر، ص ١٥٦.

(٢) الطبري، س ٢، ص ١٤٣٥.

(٣) الجهشياري ـ الوزراء والكتاب، ص ٥٧.

(٤) انظر اليعقوبي، ج٢ ص ٣٦٢.

(٥) ابن عبدالحكم ـ فتوح مصر، ص ١٥٦، يقول: «ثم كتب عبد الملك بن مروان إلى عبد العزيز ابن مروان أن يضع الجزية على من أسلم من أهل الذمة فكلمه ابن حجيرة في ذلك فقال: أعيذك بالله أيها الأمير أن تكون أول من سنّ ذلك بمصر، فوالله إن أهل الذمة يتحملون جزية من ترهب منهم فكيف تضعها على من أسلم منهم، فتركهم عند ذلك».

(٦) هل كان ذلك لادعاء البعض بأن الدافع هو الهرب من الجزية؟ جاء في رسالة من عدي بن أرطاة إلى عمر بن عبد العزيز: «إن قومًا من أهل الذمة تعوذوا بالإسلام مخالفة الجزية» البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٣٧.

ويظهر أن الحجاج التفت إلى مشكلة تقلص الخراج نتيجة انتقال الأرض الخراجية إلى العرب المسلمين وتحولها إلى عشرية[1]. فقد قام برد أراض عشرية على الفرات في سواد الكوفة إلى الخراج، وهي أرض تعود لمسلمين وعرب كانت خراجية فصارت عشرية. يقول البلاذري: «قالوا: وبالفرات أرضون أسلم أهلها عليها حين دخلها المسلمون، وأرضون خرجت من أيدي أهلها إلى قوم مسلمين بهبات وغير ذلك من أسباب الملك فصيرت عشرية وكانت خراجية فردها الحجاج إلى الخراج»[2]. هذا وسواد الكوفة من أخصب البقاع، وربما كانت بعض هذه الأراضي منحت من الصوافي. ويبدو أن الحجاج أعاد بعض أراضي الصوافي المقطعة إلى الخراج[3]، ويقول البلاذري: «إن عمر بن الخطاب أصفى عَشْرَ أرضين من السواد... ولم يزل ذلك ثابتًا حتى أحرق الديوان أيام الحجاج بن يوسف فأخذ كل قوم ما يليهم»[4]. ونحن نعرف أن بعضها أقطع ابتداءً أيام عمر، ثم زمن عثمان ومعاوية وبعدهم[5]. ورواية البلاذري تتجاهل هذا وتشعر بمشكلة بين الكوفيين وبين الحجاج. ويؤكد هذا ما جاء في الماوردي «من أسباب شيوع الأملاك بين المسلمين أن عثمان أقطع هو وخلفاؤه بعض الأرضين مما لم يتعين مالكوه على أن يدفعوا لبيت المال شيئًا مقابل الإيجار والضمان.. فلما حدثت فتنة ابن الأشعث سنة ٨٢هـ أحرق الديوان وضاعت الحسابات فأخذ كل قوم ما يليهم»[6].

والماوردي في إشارته للإقطاع يجعله بالإيجار أو الضمان لا من نوع الهبة وهو المعروف آنئذ، ويشعر بأن الإقطاعات لم تكن عشرية قبل ثورة ابن الأشعث، بل يراها ملك بيت المال ومعطاة بالإيجار أو المزارعة ولعله يصف واقعها زمن الحجاج، ومن

---

(١) وينسب إليه القول: «ما أبغض إليّ أن تكثر العرب في أرض الخراج»، الطبري ـ س١، ص ٩٩٥.

(٢) البلاذري ـ فتوح، ص ٣٦٨.

(٣) انظر: أبو يوسف ـ الخراج، ص ٣٢.

(٤) البلاذري ـ فتوح، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٥) انظر البلاذري ـ فتوح، ص ٢٧٣. والصولي، ص ٢١٩.

(٦) الماوردي ـ الأحكام السلطانية، ص ١٨٣.

المنتظر أن تؤدي هذه النظرة إلى مقاومة العرب لاتجاه الحجاج. وقد يكون هذا خَطُّه للمحافظة على الأرض الخراجية، ذلك أن بني تميم في خراسان انتقدوا خط أمية بن عبد الله بن خالد بن أسيد الأموي (٧٣ ـ ٧٤هـ) أمير خراسان بأنه «سلط علينا الدهاقين في الجباية[١]»، مما يشير إلى فرض الخراج على أراض بيد العرب، كما صار في بعض السواد وخاصة وأن الإشارة تأتي بعد أخذ أمية الناس بالخراج وتشدده فيه.

وكان أمية بن عبد الله بن خالد بن أسيد عامل خراسان وكان تعيينه من قبل عبد الملك مباشرة ولا صلة له بالحجاج، وإن عاصره في بداية إمارته[٢]. ونص الطبري هو «وأخذ أمية الناس بالخراج، واشتد عليهم فيه، فجلس بكير بن وشاح السعدي يومًا في المسجد وعنده ناس من تميم فذكروا شدة أمية على الناس فذموه وقالوا: سلط علينا الدهاقين في الجباية».

إن الاعتبارات المالية حفزت الحجاج على تدابيره الماليه، والتي هدفت إلى حفظ موارد الدولة من التدهور الشديد. وكان موقفه من الموالي يسبق ثورة ابن الأشعث بقليل.

ويمكن الإشارة إلى أساليب الجباية التي يظهر فيها أثر الإرث الإداري الساساني البيزنطي. فمن ذلك أعمال السخرة[٣]. كما أن اللجوء إلى أساليب العذاب كان معروفًا. كتب عدي بن أرطاة إلى عمر بن عبد العزيز «أما بعد فإن أناسًا قبلنا لا يؤدون ما عليهم من خراج حتى يمسهم العذاب»[٤]. وتوجد إشارات إلى إيقاف الجباة الناس في الشمس وصب الزيت على رؤوسهم لإجبارهم على دفع الجزية منذ أيام الراشدين[٥]، أو دفع الزراع إلى بيع دوابهم أو كسوتهم لتسديد ما عليهم، وكان الخلفاء ينكرون ذلك ويمنعونه[٦]، مما يؤكد أنه استمرار لأساليب سابقة مألوفة. ولما قلد

---

(١) الطبري، س١، ص ١٠٢٩.

(٢) ن. م، س١ ص ١٠٣٣.

(٣) انظر اليعقوبي، ج٢ ص ٣٦٦. وابن عبد الحكم ـ سيرة عمر بن عبد العزيز، ص ٩٩.

(٤) أبو يوسف ـ الخراج، ص ٦٨.

(٥) ن. م، ص ٧١.

(٦) يقول يحيى بن آدم عن «عبد الملك بن عمير قال: أخبرني رجل من ثقيف قال: استعملني علي=

سليمان يزيد بن المهلب العراق ـ الحرب والصلاة والخراج، كره يزيد تقلد الخراج «وخاف إن عسف أهله بالمطالبه أن يذموه وإن قصر في العسف أن ينقص ما يستخرجه عما استخرجه الحجاج» فاستعفى الخراج وأشار بصالح بن عبد الرحمن(١).

وحاول بعض الأمراء مقاومة ذلك. فحين سأل معاوية زيادًا عن سبب كون «جلّ عمالك من بني الحارث بن كعب» أجاب زياد «وجدت فيهم خلتين لو كانتا في الزنج لوليتهم معها: الكفاية والأمانة»(٢). ولعل تعيين «عمال المعذرة» الذين يجري اختيارهم برضى أهل المنطقة كان سبيلاً لإبطال هذه الأساليب. يقول البلاذري: «قال زياد لعماله: استعملوا عمال المعذرة ومن يزن بصلاح وإياكم ومن يُحترس منه»(٣).

كما كان الولاة أحيانًا يحذون من اندفاع العمال. فمثلاً كانت جباية الخراج في ثلاثة أقساط ـ والخراج على المساحة يجبى على السنة الهلالية ـ فلما عرف زياد أن عاملاً له «جُبِيَ . . . له خراج السنة في ثلثي السنة»، قال «لو أردنا هذا لقدرنا عليه فاردد عليهم ثلث ما جبيت»(٤).

ولكن جهود الحجاج في الإعمار وتنشيط الزراعة أصيبت بنكسة قوية بثورة ابن الأشعث، فيما أورثته من ضرر لنظام الري، إضافة للصوافي، ونتيجة لذلك غمرت المياة الكثير من الأراضي الزراعية، بما في ذلك الضياع الأموية(٥). كما أن الحجاج

= ابن أبي طالب على بزرج سابور فقال: لا تضربنَ رجلاً سوطًا في جباية درهم ولا تبيعن لهم رزقًا ولا كسوة شتاء ولا صيف، ولا دابة يعتملون عليها، ولا تقيمن رجلاً قائمًا في طلب درهم. قال: قلت: يا أمير المؤمنين، إذًا أرجع كما ذهبت من عندك، قال: وإن رجعت ويحك، إنا أمرنا أن نأخذ منهم العفو، يعني الفضل» الخراج، ص ٣٠ ـ ٣١. ويذكر أبو عبيد «استعمل علي ابن أبي طالب رجلاً على عكبرى، فقال له على رؤوس الناس: لا تدعن لهم درهمًا من الخراج، ثم قال له: لا تبيعن لهم في خراج حمارًا ولا بقرة ولا كسوة شتاء ولا صيف، وارفق بهم» الأموال، ص ٦٢.

(١) الجهشياري، ص ٤٩.

(٢) البلاذري ـ أنساب، خط، ق١ ص ٧٦٢.

(٣) ن. م، ص ٧٨١.

(٤) انظر الماوردي، ص ١٤٩. والبلاذري ـ أنساب، خط، ق١ ص ٧٩.

(٥) البلاذري ـ فتوح، ص ٢٩٣.

اتهم الدهاقين بممالأة ابن الأشعث فاضطهدهم ونكل بهم[1]، وأهمل سد بعض البثوق القريبة من أراضيهم، وكل ذلك أثر على الخراج بصورة ملموسة. وقد يكون في الروايات بعض المبالغة، ولكن الضرر على الزراعة لا ينكر. يقول البلاذري: «وقد كان بنو أمية استخرجت بعض أراضيها فلما كان زمن الحجاج غرق ذلك لأن بثوقًا انفجرت فلم يعان الحجاج سدها مضارة للدهاقين لأنه كان اتهمهم بممالأة ابن الأشعث حين خرج عليه»[2]. ويذكر في «الأنساب» «المدائني قال: كان الدهاقين عيونًا لابن الأشعث فلما انهزم وظفر الحجاج، أضر بأهل السواد حتى انكسر الخراج»[3]. وأما الصولي، فبعد أن يذكر أن الخراج زمن الحجاج صار إلى ٤٠،٠٠٠،٠٠٠ درهم، يقول: «فلما قتل ابن الأشعث قال الحجاج: الآن فرغت لأهل السواد، فعمد إلى رؤسائهم وأهل بيوتاتهم من الدهاقين فقتلهم صبرًا، وجعل كلما قتل من الدهاقين رجلاً أخذ ماله، وأضر بمن بقي إضرارًا شديدًا فخربت الأرض، فمات الحجاج والخراج ٢٥،٠٠٠،٠٠٠ درهم»[4]. ويكرر اليعقوبي نفس الرقم، والمبالغة واضحة في الرقمين، إذ أن عامل الفلوجتين (عبيد الله بن المحارب) جبى خراجها ١٨،٠٠٠،٠٠٠ درهم[5].

وأخيرًا يورد الماوردي رواية، لعلها قصد بها بيان قسوة الحجاج (أو ظلمه) ولكنها تشعر أن الخراج لم يكن مرهقًا، فيقول: «حكي أن الحجاج كتب إلى عبد الملك بن مروان يستأذنه في أخذ الفضل من أموال السواد فمنعه من ذلك وكتب

---

(١) أبو هلال العسكري ـ الأوائل، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٢) البلاذري ـ فتوح، ص ٢٩٣.

(٣) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٢٢١.

(٤) الصولي، ص ٢٢٠.

(٥) الجهشياري، ص ٤١، هذا بينما يقول ابن رسته: «وجَباهُ الحجاج (السواد) ١٨،٠٠٠،٠٠٠ درهم ليس فيها ١٠٠،٠٠٠،٠٠٠ وذلك لظلمه وعسفه، ص ١٧٥، أما الواقدي فيجعله ٤٠،٠٠٠،٠٠٠ درهم، فتوح البلدان، ص ٢٧١. ويكرر الصولي الرقم، ص ٢٢٠، ويذكر رواية أخرى ٨٠،٠٠٠،٠٠٠، ص ٢٢١. بينما الماوردي يقول: وجَباهُ الحجاج مئة ألف ألف وثمانية عشر ألف ألف بغشمه وخرابه.

إليه: لا تكن على درهمك المأخوذ أحرص منك على درهمك المتروك وأبق لهم لحومًا يعقدون بها شحومًا»[1].

ومما مر نستخلص أن الحجاج أراد مواجهة الأزمة المالية بـ: ١ ـ إيقاف نقص وارد الجزية بفرضها على المسلمين الجدد، ٢ ـ المحافظة على أرض الخراج بإبقائها خراجية وكذا المحافظة على أرض الصوافي باعتبار ما أقطع منها كان بالإيجار أو المزارعة لا التمليك، ٣ ـ ويحتمل أنه زاد من الإشراف على عمل الدهاقين لإيقاف تلاعبهم لمنفعتهم مما جعلهم يميلون لخط المعارضة وبالتالي تعرضوا لاضطهاده، ٤ ـ أعمال التعمير وتشجيع الزراعة، ومقاومة حركة الهجرة من الريف بأساليب فيها قسوة وخروج عن المألوف من حرية الهجرة للموالي.

وبهذه المناسبة لا نجد صلة سببية بين تدابير الحجاج في فرض الجزية على بعض الموالي الجدد وبين ثورة ابن الأشعث. فنصوص الطبري والبلاذري تظهر تجمع موالي البصرة ممن مسهم القرار خارج البصرة وهم في حيرة، وأن ابن الأشعث قدم على «بقية ذلك»، أي بعد قيام الثورة وتقدمه نحو العراق، وأنهم نفروا معه آنئذ[2]. كما نفهم أن أهل البصرة والكوفة اجتمعوا بدير الجماجم مع أهل الثغور والمسالح والقراء من المِصْرَين «وهم إذ ذاك ١٠٠،٠٠٠ مقاتل ممن يأخذ العطاء ومعهم مثلهم من مواليهم»[3]، والموالي مرتبطون في القتال مع من كان ولاؤهم له. كما أن بيعة ابن الأشعث لم تشر إلى المستضعفين كما في بيعة المختار[4]. بل كانت «على كتاب الله وسنة نبيه وخلع أئمة الضلالة وجهاد المِحْلِّين»[5].

وجاء عمر بن عبد العزيز، ولم يكن راضيًا عن السياسة المالية القائمة[6]،

---

(١) الماوردي، ص ١٤٩.

(٢) الطبري، س٢ ص ١١٢٢. البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٢٣٢.

(٣) الطبري، س ٢، ١٠٧٢.

(٤) كانت بيعة المختار «على كتاب الله وسنة نبية والطلب بدماء أهل البيت، وجهاد المحلين، والدفع عن الضعفاء، وقتال من قاتلنا وسلم من سالمنا» الطبري، س ٢، ٦٣٣.

(٥) ن. م. س٢، ص ١٠٥٨.

(٦) انظر الجهشياري ـ الوزراء، ص ٥١ ـ ٥٢.

ولاحظ أزمة الوضع والتيارات المعارضة والتطورات العامة، وكان يهمه حفظ وحدة الأمة وإزالة شكوى الموالي. أراد عمر بن عبد العزيز وضع خطة تناسب الأوضاع الجديدة وتتمشى مع المفاهيم الإسلامية.

وضع عمر المبادىء الإسلامية قبل الجباية، كان ما يعنيه هو مراعاة المفاهيم الإسلامية ونشر الإسلام قبل أي اعتبار[١]. بدأ بالجزية فقرر رفعها عن كل من يدخل الإسلام، «ووضع الجزية عن كل مسلم»، وأكد أنها ما يميز المسلم عن غيره[٢]. ولما كتب إليه عدي بن أرطاة «أن قومًا من أهل الذمة تعوذوا بالإسلام مخافة الجزية فليكتب أمير المؤمنين إليّ فيهم برأيه»، أجابه: «إن الله بعث نبيه ﷺ داعيًا ولم يبعثه جابيًا، فمن دخل في المسلمين فله ما لهم وعليه ما عليهم. فانظر من كان من أهل الذمة فأظهر الإسلام واختتن، وقرأ سورة من القرآن فأسقط الجزية عنه إن شاء الله»[٣]. وأكد حق من يسلم في الهجرة ومسؤوليته بالنسبة لأرض الخراج، وذلك في منشور بعثه إلى العمال يبين أن أهل الذمة يعاملون عند إسلامهم وهجرتهم إلى الأمصار معاملة العرب ـ المسلمين. جاء في المنشور «فمن أسلم من نصراني أو يهودي أو مجوسي من أهل الجزية اليوم فخالط عم المسلمين في دارهم وفارق داره التي كان بها فإن له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وعليهم أن يخالطوه ويواسوه، غير أن أرضه وداره إنما هي في فيء الله على المسلمين عامة»[٤].

---

(١) ابـن سعـد ـ الطبقـات، ج٥ ص ٢٨٣، وانظـر Gibb. The Fiscal Rescript of Umar II .Arabica 1955 pp. 2off

والبلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٣٧. ابن عبد الحكم ـ سيرة عمر بن عبد العزيز، ص ٩٤.

(٢) ابن سعد، ج٢ ص ٢٥٠. أبو عبيد ـ الأموال، ص ١٢٠. ويذكر أبو يوسف عن شيخ من أهل الكوفة، قال: جاء كتاب من عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن: كتبت إلي تسألني عن أناس من أهل الحيرة يسلمون من اليهود والنصارى والمجوس وعليهم جزية عظيمة، وتستأذنني في أخذ الجزية منهم، فإن الله جلّ ثناؤه بعث محمدًا ﷺ داعيًا إلى الإسلام ولم يبعثه جابيًا، فمن أسلم من أهل تلك الملل فعليه في ماله الصدقة ولا جزية عليه». الخراج، ص ٧٥.

(٣) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٣٧.

(٤) ابن عبد الحكم ـ سيرة، ص ٩٤.

ولم يلتفت إلى التحذير من أثر ذلك على موارد بيت المال[1]. كما أن رسائل عماله تعطي فكرة عن نظرة الأجهزة المالية للموضوع.

وبيّن عمر بجلاء الفرق في المسؤولية بين الجزية والخراج - ضريبة الأرض -. قال: «إنما الجزية على الرؤوس وليس على الأرض جزية»[2]. أي أن مفهوم آية الجزية لا يتعدى الرؤوس.

ورأى عمر أن الأرض الخراجية فيء للمسلمين وأن الإسلام لا يعفي من أسلم من دفع الخراج. وكتب «من أسلم من أهل الأرض فله ما أسلم عليه من أهل ومال، وأما داره وأرضه فإنها كائنة في فيء الله على المسلمين»[3].

ويظهر أن بعض الزراع المسلمين في السواد طلبوا الإعفاء من الخراج، فكتب إليه عبد الحميد بن عبد الرحمن عامل الكوفة بذلك، فأكد له هذا المبدأ. كتب عبدالحميد «أن تُنّاء أهل السواد سألوا أن توضع عليهم الصدقة ويرفع عنهم الخراج. فكتب إليه عمر: أنا لا أعلم شيئًا أثبت لمادة الإسلام من هذه الأرض التي جعلها الله لهم فيئًا، فمن كان له في الأرض أهل ومسكن فأجر على كل جدول منها ما يجري على أرض الخراج (في يحيى بن آدم: ما كان يجري قبل ذلك) ومن لم يكن له بها أهل ولا مسكن فارددها إلى النبك - النبط - من أهلها». ويضيف أبو عبيد موضحًا: «قال قال حصين: أصل هذا أنه من كانت في يده أرض فرضي أن يؤدي عنها الخراج، وإلا فليرددها إلى من يؤدي عنها الخراج من أهلها»[4].

يتضح أن عمر بن عبد العزيز جعل الخراج على الأرض دائمًا، يدفعه المسلم، وله أن يستمر في زرع الأرض ودفع الخراج، وإلا فله الحرية في الانتقال عنها وتركها لمن يزرعها - من أهل قريته أو للدولة -. وجاء منشوره يؤكد هذا «ونرى أن ترد المزارع لما جعلت له، فإنما جعلت لأرزاق المسلمين عامة، فإن أمر العامة هو أفضل للنفع

---

(١) البلاذري - أنساب، خط، ق٢ ص ٢٨٣.
(٢) أبو عبيد - الأموال، ص ١٢٠.
(٣) يحيى بن آدم - الخراج، ص ٥٨. ابن عبد الحكم، سيرة، ص ٩٤.
(٤) انظر أبو عبيد - الأموال، ص ١٣٦. يحيى بن آدم، ص ٥٨ - ٥٩.

وأعظم للبركة»[١].

وقد لاحظ عمر تحول الكثير من أراضي الصوافي «وهي أصلاً خراجية» بالإقطاع إلى أراضٍ عشرية، في زمن عثمان ومعاوية وعبد الملك والوليد وسليمان، فلم يردها صافية كما كانت ولم يجعلها خراجًا بل تركها لأهلها تؤدي العشر. ثم لاحظ أن الكثير من أرض الخراج تحول بالشراء بإذن الولاة إلى أراض عشرية، فلم يتعرض لها، لما وقع فيها من مواريث وقضاء ديون وحقوق ـ مهور مثلاً ـ[٢]. كما أنه وجد أن ولاة الأمر قبله لم ينهوا عن شري الأرض من أهل الذمة[٣].

وعمر بن عبد العزيز يرى في أرض الخراج أنها وقفت على المسلمين، «تلك أرض أوقفها أول المسلمين على آخرهم» ولذا فهو يرى «أنها أرض المسلمين دفعت إلى أهل الذمة على أن يأكلوا منها ويؤدوا خراجها، وليس لهم بيعها»[٤]. فبيع أهل الذمة للأرض هو تجاوز لحقوقهم، وعمر يرى في الشراء اقتطاع حقوق المسلمين، ولذا لا يرى البيع ويمنعه. جاء في منشوره «ونرى أن لا يباع عمارة الأرض فإنما يشتري المشتري لنفسه ويقطع لنفسه»[٥]. وهذا تصرف في فيء المسلمين لا يجوز لأحد.

يقول ابن سعد: «عن ميمون قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله: أما بعد فَحُلْ بين أهل الأرض وبين بيع ما في أيديهم من أرض الخراج فإنهم إنما يبيعون فيء المسلمين والجزية ـ أي الضريبة ـ الراتبة»[٦].

ولاحظ عمر أن من قبله لم يمنع من الشراء، و «قال: فإني قد سلمت لمن اشترى، ولكن من اليوم أنهى عن بيعها». وهذا يعني وضع حد زمني لتنفيذ سياسته الجديدة وكان ذلك الحد هو «المدة»، وهو سنة ١٠٠هـ إذ أعلن «أن من اشترى شيئًا

---

(١) ابن عبد الحكم ـ سيرة، ص ٩٩.
(٢) ابن عساكر ـ تاريخ دمشق، ج١ ص ٥٩٦.
(٣) ن. م. ج١ ص ٥٨٧.
(٤) ن. م. ج١ ص ٥٨٧.
(٥) ابن عبد الحكم ـ سيرة، ص ٩٩.
(٦) ابن سعد ـ طبقات، ص ٢٧٧. ويقول أبو عبيد: «فكان مذهب عمر بن عبد العزيز في الأرض أنه كان يراها فيئًا ولهذا كان يمنع أهلها من بيعها». الأموال، ص ١٣٦.

بعد سنة مئة فإن بيعه مردود، وسمّى سنة مئة المدّة، فسماها المسلمون بعده المدّة»[1].

يتضح إذن أن عمر بن عبد العزيز اعتبر الأرض الخراجية وقفًا على الأمة وأن أهل الذمة يزرعون الأرض وينتفعون بها مقابل دفع الخراج، ولكن لا يحق لهم بيعها، كما أن (العرب) المسلمين ليس لهم شراؤها لأنهم بذلك يقتطعون حق المسلمين، ولذا قرر رد البيع ومعاقبة البائع والمشتري «وترد الأرض إلى النبطي»[2]، وإذا أسلم الذمي، فله أن يستمر على زرع الأرض ودفع الخراج، أو التخلي عن الأرض لأهل قريته ليزرعوها، وإلا وكما يبدو من الإشارات الأخرى فتتولى الدولة تكليف من يزرعها ويدفع الخراج.

لم يقيد عمر بن عبد العزيز حرية حركة الفلاحين والزراع من أهل الذمة ـ ما داموا يدفعون الجزية ـ، أو ممن أسلم وأراد النزوح. فالذمي يستطيع النزوح مادام يدفع الجزية، وتبعيته في هذه الحالة لعامل منطقته[3]. وحين شكى إليه عبد الحميد بن عبد الرحمن جلاء بعض الفلاحين لأنه يكسر الخراج واقترح استصفاء أرضهم ليكون الإجراء رادعًا لهم، رده وطلب إليه الرفق بهم والعدل. يقول البلاذري: «قالوا: وكتب عبد الحميد بن عبد الرحمن إلى عمر بن عبد العزيز أن قومًا من أهل الخراج كانوا إذا أراد كسر خراجهم جلوا من أرض إلى أخرى، وإني أمرت أن تجعل أرض من جلا صافية وأرجو أن يتركوا بذلك عادتهم إن شاء الله». فكتب إليه عمر: «أما بعد فقد بلغني كتابك ولعمري لئن لم تدع رجلاً خرج من قرية إلى قرية إلاّ أخذت أرضه ثم عزلت أم مت ليقطعن صاحب الأرض عنها وتبوء بإثمه، وما يجلو رجل عن أرضه إلا بأن يحمل فوق طاقته. فإياك أن تعمل وعمالك بعمل ابن يوسف وعماله، فإنهم كانوا مفسدين. وتألّف أهل الأرض فإن أراضيهم وبلادهم أحب إليهم من الجلاء إذا عدل عليهم ورفق بهم»[4].

أما الصوافي، فاتجاه عمر فيها حفظ ملكيتها لبيت المال، وبالتالي عدم منح

---

(١) ابن عساكر ـ تاريخ دمشق، ج١ ص ٥٨٧، ٥٩٦.
(٢) ن. م. ج١ ص ٥٨٧.
(٣) ابن عبد الحكم ـ سيرة، ص ٩٩.
(٤) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٤١.

الإقطاعات منها. ولذا، رأى إعطاءها بالمزارعة بنسبة تتناسب وإنتاجيتها، وإن لم تكن مقبولة بضوء ذلك للمزارعة، فتمنح، أي تعطى مقابل العشر، أو أن ينفق عليها من بيت المال وتستغل لفائدته، والمهم أن لا يقتطع منها شيء. يقول يحيى بن آدم: «عن عمر ابن عبد العزيز أنه كتب: انظر ما قبلكم من أرض الصافية فأعطوها بالمزارعة بالنصف، وما لم تزرع فأعطوها بالثلث، فإن لم تزرع فأعطوها حتى تبلغ العشر، فإن لم يزرعها أحد فامنحها، فإن لم تزرع فأنفق عليها من بيت مال المسلمين. ولا تبتزن قِبَلك أرضًا»[1].

إن منشور عمر يمنع إقطاع الصوافي للأفراد، ولكنه لا يشمل ما أقطع قبله. ويذكر أبو يوسف أن عمر رأى أن القطائع التي منحها الأئمة المهديون لا تنقض[2]. إنه لم يتعرض لقطائع الخلفاء قبله من الصوافي، وفي اليعقوبي «أنه أقر القطائع التي أقطعها أهل بيته»[3].

ويبدو أن عمر بن عبد العزيز لم يتعرض للأرض الخراجية التي انتقلت للمسلمين، بل إننا نراه يرجع الأراضي الفراتية التي أعادها الحجاج إلى الخراج، إلى العشر[4]. واكتفى بأن يمنع البيع، وإن كان مفهومًا أن الإسلام لا يغير مسؤولية دفع الخراج، وحين كتب إليه بعض عماله بأن بعض أراضي أهل الذمة صارت بأيدي ناس من المسلمين أكد منع البيع. ويظهر أن هشام بن عبدالملك سار في نفس الخط حين عاقب وكيلي خالد القسري وذم العامل على الغوطة لأن خالد القسرى اشترى أرضًا من أرض الغوطة بغير إذنه. وقد توقف الناس عن شراء الأرض الخراجية فترة بعد سنة مئة، ثم اشتروا بعد ذلك الكثير من الأرض الخراجية وتحولت إلى عشرية[5]. وهذا يعني أن

---

(١) يحيى بن آدم ـ الخراج، ص ٥٩.

(٢) أبو يوسف ـ الخراج، ص ٣٢ ـ ٣٣. ويظهر أنه رد ما فعله الحجاج. هناك روايات تذكر أنه ألغى قطائع الأمراء الأمويين وأعاد فرض الخراج على ضياعهم. انظر ابن عبد الحكم ـ سيرة، ص ٥٩. ابن سعد، ج٥ ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧، و٢٩٥.

(٣) انظر ابن عساكر ـ دمشق، ج١، ص ٥٩٦. اليعقوبي ـ تاريخ، ج٢ ص ٣٦٦.

(٤) البلاذري ـ فتوح، ص ٣٦٨.

(٥) ابن عساكر ـ دمشق، ج١ ص ٥٨٧، ٥٧٨ و٥٩٦.

تثبيت مفهوم فرض الخراج على المسلمين من موالي وعرب استقر بالتدريج وبعد عمر ابن عبد العزيز، وربما في زمن هشام. ولكن عمر تناول مشكلتين تخص العرب، وهما مشكلة الهجرة من البادية والعطاء، ومشكلة الإحماء. فقد قرر عمر أن الأعراب الذين يهاجرون إلى الأمصار وينضمون إلى صفوف المقاتلة يعاملون مثلهم، ولهم حصة مساوية من الفيء كالمقاتلة. ويظهر أنه كان هناك رأيان متقابلان في الموضوع، الأول رأي أهل المصر المستقرين الذين يريدون تقييد التسجيل في الديوان بأولئك المؤهلين بالوراثة[1]، وقاوموا كل توسيع للديوان مع احتمال نقص حصة كل فرد. والرأي الآخر رأي البدو والمهاجرين الذي يدعون حقًا في الفيء. وهنا نرى الخليفة يقرر الحق في حصة مساوية للذين يهاجرون ويدخلون في عداد المقاتلة. ونلاحظ تعليق أبي عبيد على رسالة عمر إلى يزيد بن الحصين، وفيه يقر بثلاث حالات يستحق فيها الأعراب المساعدة من الفيء، هي: تعرضهم لهجوم من قبل المشركين، والجوائح بسبب الجدب، ووقوع فتق بينهم في سفك الدماء وإمكان رتق ذلك وإصلاح ذات البين بحمل الدماء بالمال[2]. ونظرة عمر مفهومة إذا لاحظنا استمرار الهجرة من البادية وتكاثر المهاجرين في الأمصار وبقائهم خارج الديوان، وما يرافق ذلك من توتر وقلق. ويمكن تقدير صعوبة الوضع حين نرى أن عمر خصص عطاء لواحد من أولاد المقاتلة، وللباقين ٢/ ٥ عطاء[3].

أما الحمى، فقد جاء في منشور عمر «ونرى أن يباح الحمى للمسلمين عامة، وقد كانت تحمى فتجعل فيها نعم الصدقات فيكون في ذلك قوة ونفع لأهل فرائض الصدقات، وأدخل فيها وطعن فيها طاعن من الناس، فنرى في ترك حماها والتنزه عنها خيرًا إذا كان ذلك من أمرها، وإنما الإمام فيها كرجل من المسلمين، إنما هو الغيث

(١) الطبري، س٢ ص ١٣٦٧. وأبو عبيد ـ الأموال، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨. كتب عمر بن عبد العزيز إلى يزيد بن الحصين أن مر للجند بالفريضة وعليك بأهل الحاضرة وإياك والأعراب فإنهم يحضرون محاضر المسلمين ولا يشهدون مشاهدهم.

(٢) أبو عبيد ـ الأموال، ص ٣٢٦.

(٣) كان عطاء ذراري المقاتلة ١٠٠ درهم لواحد، وللباقين ٤٠ درهمًا لكل واحد. الطبري، س٢ ص ١٣٦٧.

ينزله الله لعباده فهم فيه سواء»[1]. فذكر هنا أن الحمى من حيث المبدأ اقتصر على مراع لإبل الصدقة ولخيل المقاتلة، أما الأحماء القديمة فما لم يؤخذ من القبائل ترك لهم مع بعض التحديد. يقول أبو يوسف: «وكذلك أهل البادية إذا أسلموا على مياههم وبلادهم فلهم ما أسلموا عليه.. وليس لهم أن يمنعوا الكلأ ولا يمنعوا الرعاء ولا المواشي من الماء»[2]. لقد انتقد عمر الانحراف في الأحماء مثل منح ـ أو غصب ـ أراضي أحماء لأفراد كملك خاص، مما أدى إلى الطعن في الوضع، لذا رأى إباحتها للناس. يقول البلاذري: «وكتب عمر في إباحة الأحماء لترعى الناس فيها»[3].

ومن جهة أخرى، شجع عمر إحياء الموات، سبيلاً للتعمير. «يقول يحيى بن آدم: حدثنا ابن مبارك عن زريق بن حكيم قال: قرأت كتاب عمر بن عبد العزيز إلى أبي: أن أجر لهم ما أحيوا ببنيان أو حرث»[4]. وطبق ذلك على استخلاص الأرض من المياه، روى يحيى بن آدم.. قتادة، قال: كتب عمر بن عبد العزيز: من غلب الماء على شيء فهو له»[5].

وحاول عمر بن عبد العزيز التأكيد على العدل في الجباية والرفق بأهل الذمة في ذلك، ففي رسالة لعدي بن أرطأة بالبصرة «فضع الجزية على من أطاق حملها، وخلِّ بينهم وبين عمارة الأرض فإن في ذلك صلاحًا لمعاش المسلمين» وطلب إعالة «من كبرت سنة وضعفت قوته وولت عنه المكاسب» من أهل الذمة[6].

وصنف عمر أهل الجزية إلى: الزراع، والصناع، والتجار، وبين أن «سنتهم واحدة»، أي أن الأسس التي تقدر بموجبها واحدة، وفي حين تفرض على الزراع ضريبة على الأرض، وعلى التاجر ضريبة على التجارة، كذلك تفرض على الصانع ضريبة مهنة. جاء في منشوره «وإن أهل الجزية ثلاثة نفر: صاحب أرض يعطي جزية منها،

---

(١) ابن عبد الحكم ـ سيرة، ص ٩٧.

(٢) أبو يوسف ـ الخراج ص ٣٥.

(٣) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٤٥.

(٤) يحيى بن آدم ـ الخراج، ص ٨٨.

(٥) البلاذري ـ أنساب، ق٢ ص ١٣٧.

(٦) أبو عبيد ـ الأموال، ص ٦٤. وانظر البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٣٧.

وصانع يخرج جزية من كسبه، وتاجر يتصرف بماله يعطي جزيته من ذلك»[1].

هنا نشير إلى اليمن. ذلك أن محمد بن يوسف «ظلم الرعية وضرب على أهل اليمن خراجًا جعله وظيفة عليهم» حسب رواية المدائني (عبدالله بن صالح يضيف: أخصبوا أو أجدبو) مع العلم أن الأرض عشرية، فلما ولي عمر بن عبد العزيز «كتب إلى عامله يأمره بإلغاء تلك الوظيفة» وأن يأخذ العشر عما سقي سيحًا وما سقته السماء ونصف العشر على ما سقي بالغرب والسواني[2].

والتفت عمر إلى ما يؤخذ في الخراج، فقرر التمييز بين الأراضي حسب وضعها، من عامرة وغامرة وخراب، فقرر الأخذ من الخراب حسب الطاقة حتى يعمر، ولعله أعفى الغامر لارتفاع نسبته وكثرة الكلفة لإعماره. كما أمر بأخذ المبالغ النقدية بالدرهم الشرعي ـ وزن سبعة أو درهم عبد الملك ـ دون الإضافات باسم أجور الضرابين ـ أو إذابة الفضة ـ، وأجور الصرف، وهي إضافات لا أساس لها[3].

وقرر إلغاء مجموعة من الوظائف التي تؤخذ من أهل الذمة بحجة أو أخرى، وواضح أن جلها رسوم متأصلة في التقاليد المحلية، وأن فائدتها تعود للعمال والجباة والدهاقين. وقد سمّاها عمر «المظالم والتوابع»، ومنها:

١ ـ هدايا النوروز والمهرجان.

٢ ـ ثمن الصحف.

٣ ـ أجور الفيوج، جوائز الرسل.

٤ ـ أرزاق العمال وأنزالهم.

٥ ـ أجور الجهابذة أو القساطرة.

٦ ـ فضل ما بين الكيلين.

٧ ـ الآيين.

---

(١) ابن عبد الحكم ـ سيرة، ص ٩٨.

(٢) البلاذري ـ فتوح، ص ٧٣. أنساب، خط ق٢ ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٣) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢، ص ١٣٨ ـ ١٣٩. الطبري، س٢ ص ١٣٦٦ ـ ١٣٦٧. العسكري ـ الأوائل، ص ٢٣٨. أبو يوسف ـ الخراج، ص ٤٩.

٨ ـ أجور بيوت، أجور خزن.

٩ ـ دراهم النكاح[١].

وأمر عمر بإبطال السخرة عن الفلاحين وغيرهم، جاء في منشوره «ونرى أن توضع السخر عن أهل الأرض، فإن غايتها أمور يدخل فيها الظلم»[٢].

منع عمر القبالة، ويظهر أنها كانت مألوفه في البصرة. عن عبدالله بن صالح. . . قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي وأهل البصرة ينهاهم عن القبالة[٣]. ويقول أبو يوسف: «وأنا أكره القبالة لأني لا آمن أن يحمل هذا المتقبل على أهل الخراج ما ليس يجب عليهم. . فيضر بهم ذلك فيخربوا ما عمروا ويدعوه»[٤].

وكان بعض العمال يتبعون أسلوب «الخرص» في الثمار، ويقدرونها بسعر عال ويأخذون الضريبة نقدًا، وبذلك يزيدون فعلاً في الضريبة ويرهقون الزراع. فأكد عمر على وضع الضريبة حسب أسعار البيع الفعلية (المدائني قال: كتب عمر إلى عدي بن أرطاة: بلغني أن عمالك بفارس يخرصون الثمار ثم يقومونها على أهلها بسعر فوق ـ في ابن سعد «دون» وهو تحريف واضح ـ سعر الناس الذي يتبايعون، ثم يأخذون ذلك ورقًا ـ وابن سعد يضيف: على قيمتهم التي قوموها ـ . . . وقد بعثت بشر بن صفوان وعبدالله بن عجلان للنظر في ذلك وردّ الثمن الذي أخذ من الناس إلى ما باع أهل الأرض به غلاتهم . . »[٥].

وهكذا حاول عمر إزالة الأساليب السيئة في الجباية، وأن يرفع الفروض التي تراكمت والتي كانت تؤدي إلى جلاء الزراع عن أرضهم هربًا من الضرائب. ولما كتب

---

(١) ابن عبد الحكم ـ سيرة، ص ١٦٠. الصولي، ص ٢٢١. ابن سعد ـ طبقات، ج٥ ص ٢٧٦. اليعقوبي، ج٢ ص ٣٦٦. العسكري ـ الأوائل، ص ٢٣٨. البلاذري ـ أنساب، خط ق٢ ص١٣٨ ـ ١٣٩. الطبري، س٢ ص ١٣٦٦ ـ ١٣٦٧. يذكر ابن سعد، ج٥، ص ٢٨٣. المائدة والتوبة، قارن بأبي يوسف، ص ٦١ و٦٢.

(٢) ابن عبد الحكم ـ سيرة، ص ٩٩.

(٣) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٤٥.

(٤) أبو يوسف ـ الخراج، ص ٦٠.

(٥) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٥٧. ابن سعد، ج٥ ص ٢٥٨.

إليه عبد الحميد بن عبد الرحمن أن بعض أهل الخراج إذا أرادوا كسر خراجهم «جلوا من أرض إلى أخرى»، وأنه رأى جعل «أرض من جلا صافية» ليوقف الحركة، رفض رأيه وقال: «وما يجلو رجل عن أرضه إلا بأن يحمّل فوق طاقته»، وحذره من العسف وقال: «وتألّف أهل الأرض فإن أراضيهم وبلادهم أحب إليهم من الجلاء إذا عدل عليهم ورفق بهم»[1].

وترد الإشارات إلى إبطال عمر للمكس، وقال فيه: «وأما المكس فإنه البخس الذي نهى الله عنه فقال: ﴿ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾[2] غير أنه كنوه باسم آخر. ويقول ابن سعد أنه «وضع المكس من كل أرض»، ثم يورد رسالة له إلى عدي بن أرطاة ذات دلالة: «أن ضع عن الناس.. المكس ولعمري ما هو بالمكس ولكنه البخس.. فمن أدى زكاة ماله فاقبل منه ومن لم يأتِ فالله حسيبه»[3]. ولنذكر أن المسلم يدفع زكاة أموال التجارة التي تدخل في مفهوم العشور. فهل يعني هذا أنه ألغى ضريبة التجارة على المسلمين؟ إن هذا غير وارد، ورواية أبي يوسف تنفي ذلك، «قال: وحدثني يحيى بن سعيد عن زريق بن حيان وكان على مكس مصر، فذكر أن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه كتب إليه: أن انظر من مر عليك من المسلمين فخذ مما ظهر من أموالهم العين ومما ظهر من التجارات من كل أربعين دينارًا دينارًا وما نقص فبحساب ذلك حتى يبلغ عشرين دينارًا، فإن نقصت تلك الدنانير فدعها ولا تأخذ منها شيئًا، وإذا مر عليك أهل الذمة فخذ مما يديرون في تجاراتهم من كل عشرين دينارًا دينارًا فما نقص فبحساب ذلك حتى تبلغ عشرة دنانير ثم دعها فلا تأخذ منها شيئًا، واكتب لهم كتابًا بما تأخذ منهم إلى مثلها من الحول»[4]. وما يبدو أن عمر لاحظ تجاوزًا على هذه الأسس من حيث التقدير، والكمية وعدد المرات التي تؤخذ فيها العشور، وحرية التصرف من قبل المسؤولين عن الجباية[5].

---

(١) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٤١.

(٢) سورة هود (١١)، آية ٨٥.

(٣) انظر ابن عبد الحكم ـ سيرة، ص ٩٩. وابن سعد ـ طبقات، ج٥ ص ٢٥٠، ٢٨٣.

(٤) أبو يوسف ـ الخراج، ص ٧٩.

(٥) جروهمان، أوراق البردي في دار الكتب المصرية، م٣، ص ٨ ـ ٩.

هكذا نرى أن عمر بن عبد العزيز أعاد النظر في خطة الضرائب عامة، فاعتبر الجزية رمز الخضوع وأعفى منها المسلمين، وقرر إبقاء الخراج موردًا ثابتًا باعتباره إيجارًا للأرض لا يُعفي الإسلام منه وأكد ذلك بمنع بيع الأرض الخراجية. وأراد إبقاء الصوافي ملكًا لبيت المال وأمر بإعطائها بالمزارعة أو بإصلاحها ولكنه لم يتعرض للقطائع السابقة من الصوافي. وحاول ترضية الموالي بالإعفاء من الجزية، وبتخصيص العطاء لمن يقاتل مع المقاتلة العرب. كما حاول مواجهة تذمر الأعراب، بفتح باب الهجرة، وإدخال من يهاجر ويشارك في القتال في الديوان، وبإباحة الأحماء.

وسعى لتحقيق العدالة لدافعي الضرائب، بمراعاة وضع أرض الخراج، وبإزالة التلاعب والسوء في أساليب الجباية، وبإلغاء الفروض الإضافية.

وأكد وجهته الإسلامية في تشجيع نشر الإسلام، وفي منع استخدام أهل الذمة. ونحن نلاحظ أنه لم يصدر قرارًا يلزم العربي المسلم، إن امتلك أرضًا خراجية، بدفع الخراج بل اكتفى بمنع بيع الأرض الخراجية، ولا يخفى أن البيع يعني نقلها إلى العرب المسلمين عادة.

إن معلوماتنا عن الفترة الأموية الأخيرة قليلة. ونلاحظ مبدئيًا أن فترة يزيد بن عبد الملك تمثل في الروايات رجوعًا عن خط عمر بن عبد العزيز. فبعد الإشارة إلى إلغاء عمر بن عبد العزيز للوظائف الإضافية يقول أبو هلال العسكري: «فلما ولي يزيد ابن عبد الملك رد الأمر إلى ما كان عليه وجرى الأمر على ذلك إلى أيام المنصور فخرب السواد..»[1]، وهو قول فيه بعض الصحة. ولعل المدائني أدق حين يقول: «عمد يزيد بن عبد الملك إلى كل ما صنع عمر بن عبد العزيز مما لم يوافقه فرده ولم يرهب شنعة عاجلة ولا أملاً آجلاً»[2]. وأمر يزيد بن عبد الملك عمر بن هبيرة عامله على العراق أن يمسح السواد فقام بذلك سنة ١٠٥هـ، وهو ثاني مسح بعد الفتح (عثمان ابن حنيف)، وكان ذلك مقدمة لإعادة تنظيم الضرائب في السواد. ويبدو من اليعقوبي أنه تنظيم فيه تشديد وإرهاق وإعادة رسوم إضافية حين يقول: «فوضع على الشجر

---

(١) أبو هلال العسكري ـ الأوائل، ص ٢٣٨.
(٢) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٨٠.

والنخل وأضر بأهل الخراج ووضع على التانئة وأعاد السخر والهدايا وما كان يؤخذ في النوروز والمهرجان»[١]. كما أن الأراضي الفراتية التي نقلها الحجاج من العشر إلى الخراج، وأعادها عمر بن عبد العزيز إلى العشر، ردها عمر بن هبيرة إلى الخراج من جديد[٢]. ولعل هذا يتضمن عودة إلى خطة الحجاج. وفي اليمن قرر يزيد إعادة خراج الوظيفة بعد أن أبطله عمر، وأمر عامله «فأَعِدْ على أهل اليمن الضريبة التي كان عمر أسقطها ولو صاروا حرضًا»[٣].

وتضطرب الإشارات بشأن أرض الخراج، فمن ابن عساكر نفهم أنّ مَنْعَ بيع أرض الخراج استمر زمن يزيد وهشام، ثم «اشتروا (الناس) أشرية كبيرة كانت بأيدي أهلها يؤدون العشور ولا جزية عليها». ولكنه يذكر في مكان آخر أن هشام أبطل بيع أرض من الغوطة لخالد القسري لأن الشراء كان «بغير إذنه» وهذا لا يعني المنع المطلق بل جوازه إن وافق الخليفة[٤]. ولكن من الواضح، وجود أراضي خراج بيد المسلمين يدفعون عنها الخراج في زمن هشام، وأن نصر بن سيار في إصلاحاته في خراسان ١٢١هـ أزال الزيادة في الخراج وصنف الأرض، ولا ندري إن كان بعض هذه الأراضي بيد العرب، وإن بدا ذلك قوي الاحتمال. وعادت الإدارة الأموية إلى فرض الجزية على المسلمين الجدد، وإن كنا لا نسمع بشكوى في السواد. وقد بدأ ذلك زمن يزيد، إذ حاول يزيد بن أبي مسلم عامل إفريقية سنة ١٠٢هـ فرض الجزية على من يسلم، وإعادة الفلاحين النازحين إلى قراهم[٥] ولكن الخليفة ادعى بعد مقتل عامله «إني لم أرضَ بما صنع يزيد ابن أبي مسلم»، وأقر ولاية محمد بن يزيد الأنصاري، سلف يزيد بن أبي مسلم، الذي ارتضاه الأهلون[٦]. ولدينا مثل آخر في محاولة أشرس في خراسان أيام هشام[٧]، ولكن

---

(١) اليعقوبي ـ تاريخ، ج٢، ص ٣٧٦.

(٢) البلاذري ـ فتوح، ص ٣٦٨.

(٣) البلاذري ـ أنساب، ق٢ ص ١٨٠.

(٤) انظر ابن عساكر ـ تاريخ دمشق، ج١ ص ٥٩٦، ٥٨٧.

(٥) الطبري، س٢ ص ١٤٣٥.

(٦) الجهشياري ـ وزراء، ص ٥٧.

(٧) انظر البلاذري ـ فتوح، ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

نصر بن سيار طبق مبدأ عمر بن عبد العزيز في خراسان سنة ١٢١هـ.

ويبدو أن خطة عمر بن عبد العزيز في الجزية والخراج لم تنته بل إن آثارها بقيت، ولعلها عاد تأثيرها من جديد زمن هشام.

وتأتي إشارات إلى الفروض. فهدايا النوروز والمهرجان كانت مألوفة وشاملة. يذكر البلاذري أن عمر بن هبيرة ولى أعرابيًا من فزارة «فلما رأى الناس يهدون في يوم النوروز أهدى إلى ابن هبيرة ضبا وقال:

حبا الجام عمال الخراج وحبوتي ... محذفة الأذناب صفر الشواكل[1]

وعادت المكوس إلى ما كانت عليه. كان طارق مولى خالد يتولى الخراج لخالد القسري «وكان.. يأخذ من كل سفينة ذات شراع أربعة دارهم ومن كل مصعدة ثمانية دراهم..»[2].

ورجع العمال إلى المطالبة بالكسور أو الفرق بين الدرهم الوافي والدراهم المتداولة في جباية الضرائب[3].

ولم يتورع العمال عن استعمال الشدة في جباية الخراج، وخاصة عند التلكؤ في الدفع، «ولى ابن هبيرة رجلاً من همدان.. فعمد إلى رجل عليه خراج فنصبه ثم رماه بسهم فقتله، فأعطوه خراجهم مبادرين ولم يلتووا عليه في درهم فما فوقه»[4] وعاد إلى الدهاقين وأهل الذمة دورهم في الجباية، خاصة زمن خالد القسري حتى قال المدائني: «كان عامة عمال خالد الدهاقين». ولم يكن خالد مستعدًا لسماع أية شكوى عليهم[5]، وكانت شكوى العرب قوية منه في هذه الناحية ورحبوا بتغيير الاتجاه أيام يوسف بن عمر، خلفه، نحو المسلمين. ومع ذلك فالاعتماد في الخراج كان على غير العرب. فلما أراد خالد القسري أن يكافىء أعرابيًا من اليمن وولاه الري، فهم أن إليه الخراج، وهو يروي قصته «فخرجت حتى قدمت الري فأخذت عامل الخراج، ، فأرسل إليّ: إن

(١) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٩١.
(٢) ن. م. ق٢، ص ٣٩٤.
(٣) الماوردي، ص ٨١.
(٤) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢، ص ١٩٣.
(٥) ن. م. ق٢ ص ٢٩٣، ٢٨٤.

أمير المؤمنين هشامًا لم يولّ عربيًا قط الخراج، فتغطرست عليه، فقال: خذ مني ثلاث مئة ألف درهم وأمسك عني. وأقمت على عملي ثم كتبت إلى خالد أني قد اشتقت للأمير فليرفعني إليه، فلما قدمت عليه ولاني شرطته»[١]، وهي قصة تظهر بدورها مجال التلاعب من قبل عمال الخراج والجباة.

ولكن الأمويين لم يهملوا مراقبة العمال، وخاصة زمن هشام الذي عرف بدقته وبحرصه على الأمور المالية. ولا ننسى أن هشامًا اتجه إلى حفر الأنهر وإلى استصلاح الأراضي لإيجاد مورد دائم جديد لبيت المال، كما قام عامله خالد القسري باستصلاح أراضٍ واسعة وحفر أنهارٍ عديدة في السواد في نفس الاتجاه[٢]. وهي سياسة ولدت رد فعل لدى العرب وبعض التذمر كما يتبين من خطاب يزيد الثالث، «أيها الناس إن لكم أن لا أضع حجرًا على حجر ولا لبنة على لبنة ولا أكري فيكم نهرًا ولا أبني قصرًا..»[٣].

إن الأمويين حاسبوا العمال والأمراء المسؤولين، ومعاملة عمر بن هبيرة، ثم خالد القسري مشهورة، ولكن المراد مراقبة العمال الصغار والجباة، ولدينا إشارات قليلة في ذلك. فعدي ابن أرطاة عامل البصرة كتب لعمر بن عبد العزيز «أما بعد، فإن قبلي ناسًا من العمال اختانوا من مال الله كثيرًا لا أصل إلى قبض شيء منه إلا بعذاب أمسهم إياه، فإن رأى أمير المؤمنين أن يأذن لي في عذابهم فليفعل»، ولكن عمر يرفض ذلك ويطلب البينة أو الاعتراف أو فرض القسم بالله[٤]. وقد لا يكون هذا الطلب أمرًا بدعًا.

ونرى يوسف بن عمر (زمن هشام) يكتب إلى القاسم بن محمد أمير البصرة، «أن ينتخب له رجالاً يجعلهم أمناء على عماله، فانتخب رجالاً كانوا يدعون القصاص، لأنهم يقصون آثار العمال، منهم مطر بن فيل والحارث الأحول، فوجههم في أعماله».

---

(١) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ٢٨١.

(٢) انظر البلاذري ـ فتوح، ص ١٧٩ ـ ١٨٠، ٢٨٦، ٢٩٠، ٢٩٣. البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢، ص ٢٨١، ٢٨٦.

(٣) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢، ص ٢٣٨.

(٤) تاريخ الخلفاء (مؤلف مجهول)، ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

وكان يوسف يعذب العمال ليستخرج منهم ما اختانوه وليروع الآخرين، ولا شك أن ذلك على حساب دافعي الخراج. ويروي المدائني خبرًا يوضح ذلك، يقول: «قيل لإسماعيل بن يسار: اطلب العمل ونحن نضمن عنك. فقال: دعوني أنظر كيف معاملة يوسف عند رأس السنة وفعله بالعمال، فلما رآه يعذبهم قال:

رأيت صبيحة النوروز أمرًا ... فظيعًا من إمارتكم دهاني
برئت من الولاية بعد يحيى ... وبعد النهشلي أبي أبان
أُحاذر أن أقصّر في خراج ... وفي النوروز أو في المهرجان[1]

ولا ندري مدى شمول هذا الإشراف على العمال والجباة، ونوع التدقيق فيه، وإن كان واضحًا أن الهدف عدم احتجاز شيء من أموال الجباية. ومن المنتظر أن تتفشى الأساليب السيئة والفروض الإضافية في الجباية في أوقات اضطراب الأمور، كما كان حال أواخر الفترة الأموية، وفي حالات الأزمات. وقد جاء في خطاب يزيد بن الوليد سنة ١٢٦هـ وعد يتضمن اعترافًا بتدهور أوضاع أهل الخراج، إذ قال: «ولا أحمل على أهل جزيتكم ما أجليهم به عن بلادهم»[2].

وهكذا يتبين أن أمور الدولة الأموية في الفترة الأخيرة، تأرجحت بين العودة إلى السياسة المالية قبل عمر بن عبد العزيز وبين الأخذ بخطته التي تمثل محاولة شاملة لإعادة تنظيم الضرائب بضوء التطورات العامة والمبادىء الإسلامية ولمواجهة النقد والشكوى. فرغم رد الفعل زمن يزيد بن عبد الملك، قوي الاتجاه نحو إعفاء من يسلم من الجزية، وبدأت فكرة تثبيت الأرض الخراجية على الخراج تزداد رسوخًا وتحد من تحول أرض الخراج عشرية. كما ساعد إصلاح النقد من قبل عبد الملك على وضع أساس أوضح في الجباية. ولكن أساليب الدهاقين والجباة المتأصلة في جباية الضرائب استمرت إلى أواخر الفترة الأموية، بل وفي الفترة التالية.

* * *

---

(١) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ٣٠٤.
(٢) ن. م. ق٢ ص ٢٣٨. الطبري، س٢، ص ١٨٣٤ ـ ١٨٣٥.

المدينة الإسلامية[1]

الحديث عن المدينة الإسلامية لا يخلو من خطر، وبخاصة إذا لاحظنا أنه يشمل رقعة أرضية بين أواسط آسيا والأندلس، بما لها من خلفيات حضارية متنوعة وغنية، وفترة زمنية تزيد على أربعة عشر قرنًا ـ غير المقدمات ـ بما رافقها من تطور وتعدد.

ونحن نتحدث عن وحدة تنطوي على تنوع، وبالتالي يكفينا هنا الالتفات إلى الخطوط العامة وتجاوز التباين الذي يكسب الموضوع غنى.

ولئن جاء الإسلام بمبادىء ومفاهيم شكلت قاعدة الوحدة، أو الخطوط المشتركة، فإن الخلفية الحضارية والإرث المدني لهما بعض الأثر.

وبعد ذلك، فإننا سننظر إلى فترة التكوين ـ القرون الأربعة الأولى أساسًا ـ ونشير إلى عدد محدود من البلاد العربية لنتبين بعض الخطوط المشتركة، ولنكون فكرة أولية عن المدينة الإسلامية.

لقد كان لدى العرب بعض المعلومات عن المراكز الحضارية، بعضها موروث من تراثهم وخبرتهم في الجزيرة العربية، وبعضها عن مدن من الحضارات المجاورة نتيجة الصلات معها.

يلاحظ مثلاً أن المدينة السامية القديمة، وبخاصة في وادي الرافدين، تحوي مقر الحاكم ومعابد آلهة المدينة في المركز، ثم المنازل الخاصة (مرتبة على شوارع ضيقة، وقليل من الشوارع العريضة قرب أبواب سور المدينة). وكانت تقسم إلى عدد من الأحياء.

وقد يكون للمدينة ضواحٍ فيها دور، ولكن هذه تتألف في الغالب من حقول وبساتين، وهي تهيئ القاعدة الاقتصادية للمدينة، وتزودها بالطعام وبعض المواد الأولية.

وقد تكون المدنية مركزًا تجاريًا بسبب الموقع، ويكون للتجار حي خاص خارج الأسوار يسمى كارمKarum مثل مدينة سيبار.

---

(١) في كتاب دراسات عربية وإسلامية، تحرير يوسف بكار، جامعة اليرموك، ١٩٩٤م.

ويمكن القول إن الوحدة الأساسية لمجتمع الشرق الأدنى كانت المدينة الزراعية أو المجتمع الحضري مع الداخل الريفي الذي تأخذ المدينة منه طعامها وتبيعه بعض صناعاتها.

ويلاحظ أن شكل المدينة القديمة في المنطقة هو بين المربع والمستطيل ـ الشكل الغالب غرب دجلة ـ والدائرة ـ على الأكثر شرق دجلة ـ، مثل الحضر، وقد يخترق المدينة طريق رئيسي من طرف إلى آخر أو طريقان متعامدان.

وحين نعود للجذور القريبة نرى قيام مدن عربية قبل الإسلام على طرق التجارة في الجهات الشمالية والغربية للجزيرة، خاصة البتراء والحضر وتدمر ومكة، وهي مراكز قبلية تجارية ليس لها ريف، ومثل الحيرة وهي منزل قبائل ولها ريف ومراعٍ.

وكانت مكة، مقسمة على أسس قبلية إلى أرباع ولكل ربع شيخه، وكان الحرم يتوسط مكة، وبجنبه دار الندوة ـ محل اجتماع وجهاء قريش ـ، وحولها ساحة.

وحين هاجر الرسول ﷺ إلى يثرب سميت المدينة، إشارة إلى أنها صارت محل الحكم / القضاء ومكان العدل.

لقد دأب بعض الباحثين على مقارنة المدينة الإسلامية بالمدينة اليونانية التي هي رابطة بين مواطنين تتمتع بكيان ذاتي ولها مجلس وهيئة قضاة منتخبة، لكن هذه الأوضاع زالت قبل الفتح. أو يقارنوها مع المدينة في أوروبا في العصر الوسيط، ولها وضع خاص Autonomy ولها مؤسساتها وبخاصة النقابات ولها امتيازات وتدار وفق قانونها الخاص الذي يمنح بمرسوم Charter من قبل الأمراء.

ومن هنا يقترح ماكس ويبر خمس علامات للمدينة: التحصينات، والأسواق، ومحكمة تسير على قانون خاص بها (فيه استقلال)، وتشكيلات مدنية، ونوع من الكيان الذاتي.

ولا مانع من المقارنة، ولكن يحسن أن نلاحظ أن هذه المدن نشأت في ظروف تاريخية وإطار حضاري مختلف.

فالمدينة الإسلامية ليس لها امتيازات قانونية تضفيها الدولة عليها لأن الشريعة لا تعترف بامتيازات لجماعة من المسلمين على الآخرين. ثم إنها ـ باستثناءات نادرة مثل

هيئات بلدية قصيرة العمر في إسبانيا وإفريقية ـ لم يكن لها كيان ذاتي.

ويلاحظ ابتداء أن الإسلام كان له الأثر الكبير في إنشاء مدن جديدة، كما أن الأوضاع القبلية كان لها أثرها في تنظيم السكن فيها.

اتخذ الإسلام وجهة حضرية، وشجع على الاستقرار، واقترن إنشاء المدن الأولى بانتشاره.

يلاحظ أن المدينة للمسلم هي محل الإقامة الذي يمكن أن تتحقق فيه حياة إسلامية صحيحة وتامة حسب متطلبات الكتاب والسنة، فصلاة الجمعة، وهي مهمة، ترد في نطاق الجماعات المستقرة. وهناك نقاش بين المذاهب عن المكان الذي تعقد فيه، فالبعض يقصرها على المدينة، وآخرون يمدونها إلى الضواحي أو إلى القرى الكبيرة، ولكن الكل يتفق أنها لا تقام إلا في مواطن ثابتة بسكن دائم، ثم أضيف بعدئذ أن الصلاة تقام تحت سقف جامع قائم.

المفروض عند الشافعي أن يتوفر أربعون على الأقل من البالغين المسؤولين يشاركون في الصلاة لتصلح. وواضح أن شروط صلاة الجمعة يخرج منها البدو.

والنظرة للبدو سلبية، وإذا كان أكثر المقاتلة الفاتحين بدوًا، فإن القيادة مدنية، وإليها يعود إنشاء المراكز العربية الأولى، أو دور الهجرة خارج الجزيرة: الكوفة والبصرة في العراق، والفسطاط في مصر، والقيروان في إفريقية.

وفي القيم الاجتماعية رفض للبداوة في حين أن الاستقرار يُحَضُّ عليه، فالهجرة كانت لازمة ـ إلى المدينة ـ حتى فتح مكة، ثم إلى المراكز الجديدة مقترنة بالجهاد، أما العودة إلى البادية ـ أو العودة للأعرابية ـ بعد الهجرة فهي انحراف ينكر عند البعض، وشبه ردة عند آخرين. كانت الهجرة لازمة إلى المراكز الجديدة لأخذ العطاء، أما البدوي فلا نصيب له إلاّ في الصدقة، ومن هنا المقابلة بين المهاجر والأعرابي.

وقد لا نجد تعريفًا نظريًا للمدينة، ولكن الفكرة موجودة ـ فقد تكون مدينة كبرى أو مدينة أو ضاحية كبيرة كالمدينة، يوجد فيها جامع وأسواق ـ، وعند الفقهاء نجد الإشارة إلى جامع وأسواق في المدينة.

ويشير المؤلفون إلى مؤسسة أخرى هي الحمام لأهميته في الحياة اليومية. والخلاصة فالمدن بالنسبة للإسلام هي المحلات الوحيدة التي يستطيع فيها المسلم

تحقيق كل الفرائض الإسلامية ولذا حبذ الإسلام وطور الحياة المدنية.

وقد تنوعت أسباب وظروف إنشاء المدن بين مراكز عسكرية ـ تصبح مراكز إدارية بعدئذ ـ مثل دور الهجرة. يقول عقبة بن نافع حين أراد إنشاء القيروان: «وإني أرى أن أتخذ بها ـ إفريقية ـ مدينة نجعلها معسكرًا وقيروانًا، تكون عز الإسلام إلى آخر الدهر»[1].

وقد تنشأ المدينة لتكون مقرًا إداريًا، مثل واسط، والقطائع، أو لتكون عاصمة دولة جديدة. وقد تؤسس المدينة لتكون مركزًا حضريًا مثل الرملة، أو لتكون محطة تجارية.

وقد ينشأ حصن أو ثغر على الحدود يتحول على الزمن إلى مدينة، مثل الرباط في المغرب والسوس ومنستير على الساحل التونسي.

وقد تنشأ مدينة حول ضريح وتعتبر تطورًا طبيعيًا، غير مخطط لها، مثل كربلاء ـ حول ضريح الحسين ـ ومشهد في خراسان.

إن إنشاء المدن استمر لقرون، ولذا سنقصر الحديث على الفترات الأولى، فترات التكوين الحضاري، حتى القرن الرابع الهجري.

يبدو إذن أن بعض المدن الإسلامية إنشاء جديد وفق تخطيط، وبعضها نشأ نشأة عفوية لم يخطط لها، هذا إلى مدن أخرى قديمة اكتسبت الصفة الإسلامية مع الزمن.

أثناء الفتوح أنشئت دور هجرة، وللاسم دلالته، لتكون مراكز الجهاد، مراكز عسكرية إدارية (الكوفة، البصرة الفسطاط، القيروان)، هذه كانت معسكرات في بلاد السيطرة عليها خفيفة. هذه أنشئت أحيانًا بجوار مركز مدني أقدم (الفسطاط بجوار حصن بابليون)، وأحيانًا في عزلة نسبية من مستقرات منافسة (الكوفة في العراق، والقيروان في إفريقية).

كان للمدينة الإسلامية ابتداء مركزان: المسجد الجامع ودار الإمارة. ويكون الابتداء بالمسجد عادة، ولكن في القيروان «اختط عقبة أولاً دار الإمارة، ثم أتى إلى موضع المسجد الأعظم فاختطه»، وهذا حصل في تخطيط بغداد.

---

(١) معالم الإيمان، ج١ ص ٨.

ومع الزمن صار التأكيد على الجامع والسوق، فالجامع هو المركز التعليمي للمدينة، وفيه يخطب للسلطان، ويكون على الشارع الرئيسي عادة (القيروان مثلاً)، أو حيث تسمح خطة المدينة في الساحة المركزية عند ملتقى الشارعين الرئيسيين المتعامدين (في بغداد).

وجنب الجامع يكون المبنى الحكومي الرئيسي مقرًا للحاكم أو ممثله. وجعل السكن على أساس قبلي، ولكل قبيلة دورها وسككها، ولها شيخها الذي يمثلها ويكون مسؤولاً للأمير عن سيرتها. وينسب ماكس ويبر غياب التنظيمات البلدية في الإسلام إلى التقاليد القبلية لدى العرب.

وكان المقاتلة في القبيلة يقسمون إلى وحدات صغيرة ـ عرافات ـ، لكل عريف مسؤول عن توزيع العطاء، وعن إعداد الأفراد وضبطهم، ثم صار لكل قبيلة عريف واحد. وكان هنا توازٍ بين التعبئة العسكرية للمقاتلة وخطط السكن للقبائل.

ويحيط بالمسجد الجامع ودار الإمارة رحبة واسعة، وفيها يجتمع الصناع وأصحاب الحرف حسب مهنهم، ولهم مقاعدهم ومساطبهم، فأهل الصنعة الواحدة يشغلون مقاعد متجاورة.

وكانت الأسواق مكشوفة، وفي أواسط القرن الأول غطيت بالبواري في الكوفة، ثم بنيت الأسواق فيها في ولاية خالد القسري (١٠٥ ـ ١٢٠هـ/ ٧٢٣ ـ ٧٣٧م). ويرى البعض فيها المثال لأسواق بغداد (ماسنيون) وربما لأسواق المدن كلها في العصور الوسيطة. وقبل ذلك بنى عبد العزيز بن مروان (٦٥ ـ ٨٤هـ) في الفسطاط أسواقًا مسقفة. ونظمت أسواق القيروان وبنيت زمن يزيد بن حاتم والي المنصور، الذي «رتب أسواق القيروان وجعل كل صناعة في مكانها».

ويشرف على الأسواق العامل على السوق، ويلاحظ وجوده أيام الراشدين. ولعل المنصب موروث، أو لعله إجراء اقتضته الضرورة[1].

ويتفرع من الرحبة الداخلية مناهج كبرى، تليها دروب، وأزقة. ففي الكوفة مثلاً يتفرع من المركز خمسة عشر من المناهج. وقد حدد عرض المناهج والدروب والسكك

---

(١) في ابن عبد الحكم ص ١١٣، إشارة إلى «صاحب السوق».

وجعلت فسيحة، فعرض كل من المناهج ٥٠ ذراعًا بالسوداء، تليها دروب عرضها ٣٠ ذراعًا، وما بين ذلك ٢٠ ذراعًا، وعرض الأزقة ٧ أذرع كحد أدنى، وعليها كانت خطط القبائل.

ويلاحظ أن القرابة بالنسب، أو بالديار في الجزيرة العربية، روعيت في إنزال القبائل. وهذا اتجاه روعي في إسكان القبائل في دور الهجرة الأخرى.

ويلاحظ أن القبيلة كان لها مسجدها، وكان لبعض القبائل جبّانة أو صحراء، وهي محلات للاجتماع والتعبئة ورفع السلاح.

وفي البصرة كان المسجد في الوسط وعنده رحبة بنيت فيها دار الإمارة، ووضع الديوان قرب دار الإمارة ـ الرحبة ـ ثم تأتي خطط القبائل الكبيرة لكل قبيلة خطتها ـ وخطة واحدة لأهل العالية، العشائر الحجازية ـ.

ولاحظ العرب البيئة الجغرافية التي يقام فيه المركز ـ المدينة ـ إضافة إلى الوضع الاجتماعي الأثني بالنسبة للمقاتلة.

ففي الفسطاط كان البناء على النيل في الضفة الشرقية، وقسم على الأرض الصحراوية، وفي الخطة مرونة إذ نزل البعض على الجيزة ـ عبر النهر ـ.

ولكل قبيلة أعطيت خطة، وبعض الخطط سكانها من عدة قبائل. والأحياء المختلفة تفصلها ساحات مفتوحة، ولكل خطة مسجدها، وفي الوسط المسجد وقُربَهُ دار الإمارة ومخازن المقاتلة.

ويلاحظ أن مجموعات من الرومية أسلموا، ورافقوا الفاتحين من الشام إلى مصر مع كتيبة فارسية، فأنزلوا في ثلاث محلات متوالية قرب النهر إلى الشمال من الجامع (الحمرا الدنيا، الحمرا الوسطى، الحمرا القصوى) ومجموعة الفرس إلى الشمال.

وكانت بعض الأسواق الموسميّة تعقد أمام أبواب المدينة. وفي المدن التي كانت تجارة القوافل مهمة لها، تترك فسحة حيث يمكن أن تجتمع القوافل وتنزل الأحمال. فعند مدخل البصرة الغربي من جهة الصحراء كان المربد، وهو مراح لإبل القوافل، ثم صار سوقًا تجارية وأدبية. وفي الكوفة إلى الغرب كانت الكناسة (مزبلة)، ثم صارت محل نزول القوافل في الجزيرة وسوقًا للدواب والبضائع، ثم للشعر.

في الفسطاط أنشئت مخازن على ضفة النيل للبضائع المجلوبة بالنهر.

يمثل إنشاء واسط ٨٤هـ خطوة جديدة بالنسبة لدور الهجرة، فقد أنشئت في موقع وسط بين الكوفة والبصرة لتكون مركزًا للمقاتلة من القبائل الشامية في العراق. ولذا فبينما كانت دور الهجرة مكشوفة بني سور حول واسط. ويلاحظ أن المدينة قامت على جانبي النهر، ولذا أُنشئ فيها جامعان في حين كان المألوف إنشاء جامع واحد، ولكن بقي القضاء لقاض واحد.

وأنشئت واسط في منطقة زراعية خصبة، كالكوفة، ولعل التطور الاقتصادي وراء تنظيم الأسواق بعناية، فبالإضافة إلى تخصيص سوق لك حرفة، كان لكل سواق صراف خاص.

وقد ترمز المدينة الجديدة للقوة التي أنشأتها. وهكذا أُنشئت بغداد رمزًا للدعوة الجديدة ومقرًا للخلافة العباسية. وأنشئت سامراء مركزًا للجند الجديد من المرتزقة، وبناء فاس توج قيام الأدارسة (القرن الثاني للهجرة / ٨م). ومراكش العاصمة الجنوبية للمغرب الأقصى أنشأها يوسف بن تاشفين قاعدة إدارية للمرابطين.

يمثل إنشاء بغداد خطوة جديدة في تخطيط المدن. ويلاحظ أن الاعتبارات الأمنية للخليفة كان لها دور مهم في التخطيط، في بغداد، وفي سامراء.

في بغداد يلاحظ التأكيد على التحصينات، فالمدينة المدورة بأسوارها وخطتها الداخلية تبدو قلعة، إذ يحيط بها خندق، وسوران خارجيان وسور داخلي أبسط يحيط بالرحبة الداخلية. وهنا نذكر أن المنصور هو أول من بنى أسوارًا للبصرة والكوفة، كما أن عامله على القيروان (يزيد بن حاتم) بنى سورًا حولها.

في الرحبة الداخلية لبغداد القصر والجامع، ثم دور أولاد المنصور، والدواوين، وسقيفتان لرئيس الحرس ولصاحب الشرطة وخزانة السلاح. وكان القواد والخاصة والأولياء حول الرحبة وبين السورين الثاني والثالث.

بين السورين الأول والثاني فراغ لأغراض عسكرية، ويتصل بالرحبة الداخلية بأربعة طرق فيها أسواق. وهذا جعل المدينة المدورة أربعة أرباع يمكن إغلاقها بأبواب.

أما محلات السكن العام فهي خارج الأسوار. التخطيط على أرباع، ولكل ربع أسواقه وله صاحب أو رئيس يشرف عليه، وجعلت الأرباض خارج الأسوار للجند ومجموعات أخرى (أثنية أو مهنية) ولكل ربض سوق عامة للتجارات وله رئيس أو

شيخ، شيخ الربض أو الربع يمثل أهله أمام الحكومة وقد يعتبر مسؤولاً عن سلوك أهله وقت الأزمة. ونظم السكن على المهن أو المجموعات البشرية (الجند شمال وشمال غرب المدينة المدورة، الحربية نزلها جماعات من إيران وما وراء النهر (تجار أصلاً).

في الجنوب الشرقي، على الصراة السفلى جل الجماعات عربية شمالية ويمانية. الاعتبارات الأمنية وخشية خطر الأغراب أو قيام اضطرابات مدنية أو عامية أدت إلى إخراج دكاكين الباعة إلى الكرخ جنوب الصراة أي خارج المدينة المدورة.

وتمثلت نفس المفاهيم في الرصافة (أنشئت ١٥١ ـ ١٥٩هـ) على الجانب الشرقي لدجلة، مقر المهدي وجيشه. وبمقاييس دور الهجرة كان هناك مدينتان ولكل دار إمارة وجامع وقاض وأسواق.

أمّا الشكل الدائري فله أمثلة: الحضر دائرية ويحيط بها خندق وسوران، ودرابجرد مماثلة في إطارها لبغداد.

قد يجد الحاكم ضرورة ليحول مقامه من العاصمة الموروثة، كما فعل المعتصم الذي بنى سامراء ٧٠ ميلاً شمال بغداد، نتيجة الضرورات العسكرية، إذ جلب أعدادًا كبيرة من الغلمان الأتراك، وهم أعاجم كليًا. وربما ظهروا بدوًا لأهل بغداد، وصار وجودهم مصدر أذى لهم.

وهنا راعى المعتصم الاعتبارات البشرية بدقة، إذ «أفرد قطائع الأتراك عن قطائع الناس جميعًا وجعلهم معتزلين عنهم لا يختلطون بقوم من المولدين». وكانت قطائع الفراعنة مميزة كقطائع الأتراك. وجعلوا خطتهم مفردة في المطيرة. تلاحظ العناية في تخطيط الشوارع والدروب، إذ جعل الأتراك والفراعنة في شوارع واسعة ودروب طوال.

ويبدو التكامل في المحلات في مفهوم المدينة الإسلامية، إذ أن المعتصم، بالنسبة لكل فئة، «بنى لهم خلال الدور والقطائع المساجد والحمامات، وجعل في كل موضع سويقة فيها عدة حوانيت للفاميين والقصابين ومن أشبههم ممن لا بد لهم منه ولا غنى عنه».

ومثله في الخطة التي خصصت للأفشين ولأصحابه الأشروسنية في المطيرة، إذ أمره المعتصم «أن يبنى فيما هناك سويقة فيها حوانيت للتجار فيما لا بد منه

ومساجد وحمامات».

وهنا أيضًا بدأ المعتصم «وخط المسجد الجامع»، وعني بتنظيم الأسواق «واختط الأسواق حول المسجد الجامع، ووسعت صفوف الأسواق، وجعلت كل تجارة منفردة وكل قوم على حدتهم مثل ما رسمت عليه أسواق بغداد». ويتحدث اليعقوبي عن السوق العظمى «لا تختلط بها المنازل كل تجارة منفردة وكل أهل مهنة لا يختلطون بغيرهم».

روعي في اختيار مواقع المدن اعتبارات استراتيجية وبيئية واقتصادية. في دور الهجرة لوحظ أن لا يكون بينها وبين المركز حاجز مائي، وأن تكون على طرق المواصلات، وأن يكون جوها قريبًا من جو البادية. (إن العرب لا يصلحها إلا ما يصلح الإبل)، وأن تكون قريبة من مراع ـ ضرورية لإبلهم وماشيتهم ـ وأن يتوفر الماء.

وكانت وجهة الخلافة أن يبقى العرب المقاتلة في مراكزهم منفصلين عن أهالي البلاد المفتوحة وعلى صلة أرضية مع الجزيرة، بل بعضها ـ كالكوفة والبصرة ـ على صلة بالقبائل في البوادي لترفدها بالمزيد من المقاتلة ـ بكر بن وائل قرب الكوفة، تميم قرب البصرة ـ.

قد لا تكون فكرة الريف المساند للمدينة واضحة في الإشارات، ولكنها ضرورية يمكن ملاحظتها في الكوفة وفي الإشارات للفسطاط، وفي حالة واسط، ويؤكد عليها في حالة بغداد.

للتمثيل نبين أن الكوفة على طرف البادية، ولكن على الضفة اليمنى للفرع الرئيسي للفرات، والماء متوفر فيها والجو صحي ـ ارتفعت عن البر وانحدرت عن الفلاة ـ، وإلى الشمال الغربي منها مراع غنية.

والبصرة في موضع قريب من الماء والمرعى، وهي نهاية الطريق البحري من الصين، وعلى طرف البادية ونهاية طريق من الجزيرة (كتب عتبة بن غزوان لعمر بن الخطاب إني وجدت أرضًا كثيرة القصة في طرف البحر إلى الريف، ودونها منافع، فيها ماء وفيها قضبًا).

عمر بن الخطاب كتب إلى عماله ومنهم عمرو بن العاص «أن لا تجعلوا بيني وبينكم ماء». الفسطاط في موقع يمر به الطريق الوحيد من الشرق إلى مصر وغربًا. وهي على ملتقى وادي النيل والدلتا. وهناك جسر عائم يمكن من عبور النيل في أي

موسم ويمكن من السيطرة على الملاحة في النهر. وبقربها القناة الفرعونية التي تربط النيل بالبحر الأحمر والتي أعاد فتحها عمرو لضمان توفير الحبوب إلى الجزيرة.

القيروان أنشئت على طريق المواصلات، وعلى مسافة من البحر تجنبًا لخطر صاحب البحر (البيزنطيون)، وبجوار مراع. قال عقبة: «قربوها من السبخة فإن أكثر دوابكم الإبل فتكون إبلنا على أبواب مصرنا في مراعيها، آمنة من غازية البحر والنصارى».

وكان اختيار موقع بغداد لاعتبارات مناخية واستراتيجية واقتصادية. فهي تتمتع بجو صحي، وهي وسط العراق وعلى الطريق إلى خراسان، وهي على جانب النهر يحيط بها ريف جيد وسط شبكة قنوات، وهي على طرق التجارة، وتقام قربها سوق شهرية، فالتموين حسن.

وقد لخص ابن أبي الربيع الأسس ـ الشرائط ـ المعتبرة في إنشاء المدن وجعلها: ١ـ وفرة المياه العذبة. ٢ـ إمكان الميرة المستمدة. ٣ـ اعتدال المكان وجودة الهواء. ٤ـ القرب من المراعي والاحتطاب. ٥ـ أن يحيط بها سواد يعين أهلها، وأضاف نقطة لا علاقة لها بالموقع وهي تحصين منازلها من الأعداء والزعار.

ويلاحظ في المدن الجديدة العناية بتخطيط شوارع فسيحة ومستقيمة، وهذه ضرورات اجتماعية لمن ألف البادية، وهي ضرورة عسكرية للمقاتلة، وهذا واضح في المعلومات عن الكوفة وبغداد. ولكن نمو المدن وازدياد سكانها والظروف العامة الأمنية أدت بمرور الزمن إلى إهمال ذلك.

والماء مهم في حياة المسلمين، ومن أفضل أعمال البرهِبَةُ الماء، وتوفير ماء الشرب مهمة أساسية في خطة المدينة وكذا توفير ماء لأغراض الوضوء في المساجد، وللحمامات العامة والمستشفيات، إضافة إلى الدور. هذا الاهتمام وارد في مختلف الفترات، يلاحظ ذلك في البصرة بشق قناة أو أكثر لتوفير الماء العذب»، ويتحدث البكري عن أعمال الماء التي وفرت لمدينة القيروان سقايات لأهلها بين أيام هشام بن عبد الملك والأغالبة. ولبغداد شبكة قنوات، تمتد منها قنوات فرعية توفر الماء في بغداد. وكانت جهود الأمويين كبيرة لتوسيع وتطوير القنوات التي تحمل الماء إلى دمشق بدءًا بيزيد بن معاوية وحتى أيام هشام بن عبد الملك.

أنشأ العرب مدنًا جديدة في العراق ومصر، ولكنهم أشغلوا أيضًا مدنًا قائمةً في بلاد الشام. والفتح لم يجلب تغييرات مباشرة في تخطيط المدن هناك، لأن العرب اتخذوا مراكز نزولهم إلى جوار المدن التي اتخذت مراكز الأجناد، مثل دمشق وحمص وطبرية واللد ثم قنسرين. ولكن كيف تطورت هذه المدن في اتجاه إسلامي؟ لنأخذ دمشق كمثل.

فالمدينة قديمة وصارت عاصمة آرامية ومركزًا تجاريًا في آخر الألف الثاني قبل الميلاد. وكانت على تل، فيه موقع قلعة المدينة، وفي موقع متوسط في دمشق يقوم الهيكل القديم ـ معبد هُد ـ يحيط به الحرم، وموقع قصر الملك، وحول هذا المركز تكون المجتمع الحضري منذ القرن الثالث ق. م.

ومنذ القرن الرابع ق. م ٣٣٣ اتصلت دمشق بالثقافة اليونانية ثم صارت رومانية منذ ٦٤ ق. م.

أنشئت أحياء جديدة إلى شرق المدينة القديمة، وأخذت طابعًا رومانيًا ـ شارع الأعمدة، والساحة العامة Agora، ثم بني هيكل جوبيتر عند المعبد القديم ـ أعيد بناء الهيكل من أساسه ـ، وأحيط بسورين داخلي (١٦٠ × ١٠٠م) ثم سور حول الحرم (٣٦٠ × ٣١٠م) وأحيطت بسور وتبعه توسيع الشوارع النافذة إلى الأبواب وأهمها الجادة الكبرى النافذة من الباب الشرقي إلى الباب الغربي في خط مستقيم على طول ١٥٠٠م (عرض ٢٥،٥م ـ طريق ١٢م)، وعلى جانبي الجادة رصيفان وراءهما الحوانيت (وكان للمدينة جادة إلى شمال الأولى تصل بين الهيكل والساحة العامة، وهذا شارع الأعمدة).

بعد الفتح صارت دمشق مصرًا، ثم مركز الخلافة (٤٠هـ)، وتمثل تغير السلطة في خطة المدينة بإنشاء بنايتين رئيسيتين للمدينة الإسلامية، قصر للخليفة والمسجد الجامع جنبًا إلى جنب في مكان كان من الأمكنة القليلة المتروكة خالية، وهو مكان حرم الهيكل القديم وقد غدا لا غاية له. بني الجامع مستندًا إلى الجدار الغربي من السور الداخلي ـ وضمنه كانت تقوم كنيسة القديس يوحنا المعمدان ـ. أما القصر فبني إلى جنوب الجامع لا يفصله عنه إلاّ جدار جعل فيه باب لمرور الخليفة من منزله إلى مقصورة الجامع. وأمام القصر اصطبلات أطلق عليها اسم دار الخيل، وعلى مقربة منه اجتمعت

منازل لأمراء الأمويين. كانت الأبينة دون زخرف، والمهم أنها جمعت جنب بعض في قلب المدينة فألفت بلدة صغيرة إسلامية هي مركز سادة الحكم. هذا إلى بث روايات عن دمشق تشير إلى أماكن اشتهرت بالأنبياء وتعطي المدينة حرمة، وذلك بدءًا بمعاوية.

يزيد التفت إلى تحسين تزويدها بالماء بإعادة بناء قناة نبطية على سفح جبل قاسيون فوق نهر ثور وسمي نهر يزيد. واستمرت العناية بقنوات دمشق بعده.

وكان نزول العرب واسعًا خارج المدينة إلى جوارها، وامتد إليها لإتمام تعريبها وإعطائها طابعها البشري والاجتماعي.

وبعد هذا ما هي عناصر النمو الجديد؟ هناك العناصر المألوفة الداعية للتوسع ـ العناصر الدينية والاقتصادية، يضاف إليها من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، عامل آخر هو العامل الثقافي.

العامل الديني يتمثل في المسجد الجامع الذي أعاد بناءه الوليد بصورة فخمة، واضطر لأخذ الكنيسة، لأن بقية الساحة غطتها البيوت، وكانت الأسواق قريبة في الشارع الوسط ابتداء، كما أقيمت مساجد في المحلات.

والعامل الاقتصادي يبدو خاصة في الفعاليات التجارية لدمشق، وكان هذا عامل نمو، ليس في عدد الأصناف في الأسواق وتنوعها فحسب، بل في المراكز المخصصة لها مثل: دار البطيخ، دار الفاكهة، والقيسارية وهي للأشياء الثمينة: جواهر، حرير، سجاد، فرو، والتجار القادمون من الخارج يجدون السكن في الفنادق / الخانات.

وكان العامل الثقافي دافعًا للنمو، ففي بغداد مثلاً من القرن الثالث ـ كان إنشاء دار الحكمة ومكتبتها، ثم قيام دور العلم، وهذه كانت للطلاب قبل تأسيس النظامية والمستنصرية. (وفي دمشق في فترة تالية تبرز المدارس).

وهكذا يمكن ملاحظة عوامل عدة تؤثر في شكل المدينة الإسلامية: هناك ابتداء العوامل الفيزيائية، فالمدينة يجب أن يكون لها تزويد مناسب بالماء، وأن يكون لها داخل مناسب من الأرض الزراعية.

بالإضافة توجد مجموعات أخرى تؤثر، ويمكن رسم مخطط لماهية المدينة الإسلامية:

١ ـ هناك «حي» أو «مدينة» ملكية ظهرت إما بتخصيص موقع ملكي في مجمع حضري قائم أو إنشاء جديد في أرض بكر، وحولها المجتمع الحضري. وهذا أكثر من

قصر، بل يكون مجمعًا فيه القصر، ودور للحرس وللحامية الخاصة، ودوائر إدارية.

٢ ـ مجمع مدني مركزي، يشمل المساجد الكبيرة والمدارس الدينية والأسواق المركزية ـ مع خاناتها وقيسارياتها ـ مع محلات خاصة للتجار والصناع.

٣ ـ هناك صلب المدينة من الأحياء السكنية، ويتميز بخاصتين: التمايز المحلي: بشري أو ديني، والكيان الذاتي لكل حي أو مجموعة أحياء.

٤ ـ هناك الضواحي أو الأحياء الخارجية حيث ينزل المهاجرون الحديثون أو غير المستقرين. وتمارس بعض المهن وبخاصة في أحياء «القوافل» التي تمتد على الطرق الرئيسية.

٥ ـ في الشام وفي المشرق، هناك قلعة في الغالب على موقع دفاعي طبيعي، وتساعد على تفسير لماذا المدينة هناك، فمثلاً أظهر سوفاجيه أن حلب وجدت حيث هي لوجود تل طبيعي يسيطر على الريف.

تطورت المدن ومؤسساتها، وتوسع بعضها كثيرًا (مثل بغداد والقاهرة)، ورافق ذلك بروز دور العامة فيها.

ويمكن ملاحظة بعض التطورات:

كان المركز الأول للمدينة الإسلامية، المسجد الجامع، وهذا المركز تطور في المدن المؤسسة حديثًا في مرحلتين قريبة من بعضها زمنيًا ولكنها مختلفة في الدلالة:

المرحلة الأولى المبكرة: ـ في البصرة والكوفة ٦٣٨م / ١٧هـ، والفسطاط ٦٤١ ـ ٤٢م / ٢١هـ ـ يلاحظ فيها تحديد ميدان أو ساحة، فيها ما يدعى مسجد وأحيانًا مصلى، وهو يقوم بكل المهام التي تخص الجماعة من الصلاة في المسجد إلى التعبئة، ومع هذا المركز يشار إلى مجموعة من المراكز القبلية ـ مساجد.

المفروض في المدينة أن يوجد فيها مسجد جامع واحد. في المدن القديمة التي فتحها المسلمون (مثل دمشق والقدس) أوجدت وحدة إسلامية، تبدأ عادة بأخذ ساحة مفتوحة ـ مهملة أو محدودة الاستعمال ـ قرب مركز المدينة، وبعد إصلاحات جزئية تقوم هذه الساحة بنفس الدور للمسجد في المدينة.

إذن الصفة الأساسية للمرحلة الأولى إيجاد ساحة تخدم الأغراض الإسلامية، وكلمة مسجد تقترن بهذه الساحة لكن لم يكن عليها إنشاءات.

مرحلة ثانية بين (٦٥٠م / ٣٠ ـ ١٣٢هـ)، وفيها يلاحظ أن كل مركز إسلامي يحوي مساجد، ولكن الاتجاه إلى: ١ـ الاعتراف بمسجد جامع واحد لكل بلد. ٢ـ المسجد له بناء ـ وهذا تطور له أهميته ـ. كل المساجد محاطة بجدران ـ ليس لها واجهة خارجية ـ، التنظيم في الداخل حيث التوازن بين القسم المغطى ـ بيت الصلاة ـ والمفتوح، ويتصل بذلك تحديد القبلة. الرمز الظاهر الخارجي هو المئذنة، من أواسط القرن الأول (الفسطاط سنة ٥٣هـ / ٦٧٢م) وبالإضافة هناك المحراب والمقصورة. ٣ـ بين أواسط القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي والرابع الهجري / العاشر الميلادي، مع نمو المدن الكبيرة ـ قرطبة، القاهرة، بغداد ـ، ظهرت عدة مساجد جامعة لها نفس الأهمية، وربما كان لنمو السكان أثره، هذا إلى إن توسع المدينة والمساحات الواسعة ووجود نهر أحيانًا، ربما كانت السبب الأساسي.

ونتيجة التقسيمات في المدينة ـ مع الضواحي ـ خفت الصلة بين القصر والجامع.

تطورت المدن الإسلامية الأولى إلى مراكز حضرية، وأصبحت أسواقًا للأرياف حولها، كما صارت بنشاطها التجاري وبمجالاتها الاجتماعية مراكز جذب لهجرة أهل الأرياف والصناع إليها. وصار السكان في المدن الكبيرة خليطًا بشريًا ومذهبيًا. ونتيجة التطورات الاقتصادية، صارت الأوضاع المادية عاملاً هامًا في العلاقات والتقسيمات الاجتماعية جنب الخطوط المذهبية.

كانت المدن الإسلامية بعد الفتوح معزولة في ريف مسيحي أو زردشتي، إذ كان الأساس في المدن الجديدة المسلمين، أي العرب الفاتحين ومواليهم، وهذا يعني أن بعض المدن كان لها نخبة دينية وأثنية بينما أهل الريف يعودون لمجتمع آخر. وفي المغرب ولفترة طويلة كان الاتجاه أن المدن عربية والريف بربري، لكن الوضع تغير بانتشار الإسلام وبالتعريب، إذ تكونت روابط دينية واقتصادية بين الريف والمدينة، إضافة إلى صلات أثنية أو تعليمية أحيانًا.

وتشير معلومات الجغرافيين إلى أن التقسيم إلى أهل المدن وأهل الريف كان هو الاستثناء لا القاعدة التي هي وجود الروابط الدينية والاجتماعية بين المدينة والريف.

وقد تتصور المدينة لتكون مجموعة مدن، فمثلاً: نرى بغداد، مدينة السلام،

تحفها الحربية في الشمال الغربي، والكرخ مركز التجار والمهنيين في الجنوب، والرصافة عبر دجلة، وكأنها تكرر التوسع الذي تمثل في المدائن الساسانية.

والقاهرة مثلاً أسست من قبل الفاطميين (٣٥٨هـ / ٨٦٩م) في موقع مأهول وربطت إلى عناصر موجودة من قبل. فهناك الفسطاط ٧١١م التي أسست بجوار حصن بابليون. وأضاف العباسيون الأوائل العسكر، حيث أنشأوا دار الإمارة ثم بنوا جامعًا كبيرًا سنة ١٦٩هـ/ ٧٨٥ ـ ٧٨٦م يسمى جامع العسكر.

وهناك القطائع التي أسسها أحمد بن طولون عاصمة له حيث بني جامعًا ودار إمارة.

وتؤشر المراحل المتتالية لنمو المدينة ببناء الجوامع المتتالية: جامع عمرو، جامع ابن طولون، جامع الأزهر. وتلي القاهرة قلعة صلاح الدين والمنطقة التي بنيت حولها والتي وسعت المجتمع السكاني إلى مساحات جديدة.

وازداد نشاط أصحاب الحرف والمهن واتسعت أسواق المدينة ومحلاتها إضافة إلى اختصاص كل حرفة بسوقها. وظهرت لديهم ـ بخاصة في بغداد والقاهرة ـ تنظيمات تعبر عن تماسكهم تتمثل في الأصناف وأهل الصنايع. ويبدو أنه استقر لكل حرفة عرفها وأصولها حتى كان هذا العرف مقبولاً لدى القاضي والمحتسب. وكانت الحرف ـ الأصناف ـ مفتوحة للناس من الديانات المختلفة، وللحرفة شيخ أو رئيس تختاره، وتعترف به الحكومة أو تعينه أحيانًا، ويعتبر ممثلاً للحرفة. وكان من مهام الصنف إقرار مستوى الصناعة وحماية أصحابها من التعدي أو الظلم في أوقات الأزمات خاصة. وهناك إشارات إلى وقوف الأصناف ضد السلطة لحماية أعضائها من التعسف. ومنذ مطلع العصر العباسي حل «المحتسب» محل «العامل على السوق» في الإشراف على الأسواق ومراقبة أصحاب الصنايع والحرف.

وتوسعت أعداد العامة في المدن، وأدى تطور الحياة إلى نشاطها وإلى ظهور تنظيمات جديدة بينها غير الأصناف، وكان لها دور يذكر في حياة المدن. وهذا واضح في نشاط العيارين والشطار في بغداد منذ أواخر القرن الثاني للهجرة، وهم ـ إذا تجاوزنا هجمات المؤرخين ـ يمثلون حركة ثورة اجتماعية ضد الأغنياء والحكام نتيجة التباين الاقتصادي وسوء الوضع المعاشي. وكان لهم تنظيم داخلي هو في جوهره تنظيم

حرفي ولهم مراسيم في الانتماء تشبه مراسيم الأصناف. وكانت لهم مبادئ أخلاقية منها المروءة والرفق بالضعفاء وحماية النساء، وكانوا يعتزون بالشجاعة والكرم. ونشطت حركة الأحداث في بلاد الشام، في دمشق وحلب بصورة خاصة (في القرن الرابع / الخامس) وكونوا شبه مليشيا شعبية (كما فعل العيارون والشطار). واتخذوا موقفًا عدائيًا أو سلبيًا من السلطة الخارجية، وكان لهم تنظيمهم وكانوا يفرضون ضريبة على الأسواق، وصارت لهم السلطة أحيانًا في المدينة ويولون عندئذ رئيسًا منهم.

وبحلول القرن الرابع الهجري قاست المدن كثيرًا من جو عدم الاستقرار والتعرض للتعدي والنهب. لذا نجد الروابط المهنية والسكنية تزداد قوة. فهناك رابطة المحلة جنب رابطة المدينة. وتطورت الحياة في المدن، بضوء الظروف العامة، إلى أن تقسم المدن إلى أحياء / حارات، وهي خلايا حضرية حقيقية.

ففي دمشق مثلاً: صارت الأحياء تكتلات اجتماعية وكذلك وحدات جغرافية. في الأحياء مجموعات من الناس يرون أنفسهم مرتبطين بروابط خاصة من الولاء: الأصل المشترك من القرية ـ أو القبيلة ـ أو الهوية الأثنية أو الدينية، وأحيانًا تعززها المهنة الواحدة. والأحياء وحدات إدارية أيضًا، كل حي يرأسه شيخ يعينه والي المدينة ليساعد في جمع الضرائب وحفظ النظام وتطبيق قرارات الشرطة، ويمثل الحي في المناسبات السياسية والاحتفالية للمدينة.

في الظروف الصعبة ـ كما في فترة الحرب بين المستعين والمعتز ببغداد سنة ٢٥١هـ ـ يقوم أهل الحي باختيار شيخ يقودهم ويتولى أمورهم. فيما بعد صار لكل حارة رئيسها ومليشياتها، ونحن نسمع عن ثورات قام بها أهل المحلات ضد السلطة مثل ثورات محلة الحربية ردًا على ضرائب النسيج التي فرضها البويهيون.

كل حارة لها شارع يتخللها وأبواب ثقيلة تقفل، واضطرت أن تجعل من نفسها وحدة ـ مدينة مصغرة ـ، مزودة بالمقومات المدنية الأساسية: المسجد، الحمام، السويقة وتزويد الماء.

وعلى العموم خضع التقسيم الطوبوغرافي للمدينة في الغالب إلى أنواع من الروابط لضمان التعاون والحماية ـ من روابط بشرية إلى مذهبية إلى مهنية ـ، ومع ذلك كانت في المدينة عناصر وحدة: هناك الأسوار الخارجية التي تحمي المدينة، وهناك

الجامع ـ أو المساجد الجامعة ـ بنشاطها الثقافي، ثم الأسواق المركزية.

ازدادت المساجد الجامعة منذ القرن الرابع في الجانب الغربي من بغداد مثلاً، مما يشير إلى الوضع شبه المستقل للأحياء. ويلاحظ وجود ٤ ـ ٥ جوامع فيها إلى أواسط القرن الخامس. بينما يذكر ابن الجوزي ٦ جوامع بين ٥٣٠ ـ ٥٧٢هـ. هذا واتسع نشاط الصوفية وتظهر قوتهم من العدد الواسع من الزوايا والربط التي بنيت في القرن الأخير من عصر الخلافة.

وقد يغلب مذهب في مدينة ويولد تماسكًا رغم وجود أقليات، وأحيانًا يوجد أكثر من مذهب قوي، وذلك قد يؤدي إلى صراع ـ هذا يتضح في بغداد في القرن الخامس ـ، وهذه تيارات تشمل المدينة كلها.

وفي القرن الخامس الهجري أعطي اهتمام كبير لتأسيس المدارس في بغداد وفي غيرها، وهذا يمكن تفسيره بالإحياء الديني عند الشافعية وبالحاجات السياسية والإدارية ابتداء، ولكن إنشاء المدارس استمر كحركة ثقافية. فابن جبير شاهد ٣٠ مدرسة في بغداد.

وفي دمشق ومنذ أواخر القرن الخامس بدأت المدارس شافعية وحنبلية، إذ ازدهرت المدارس زمن الأيوبيين، وابن جبير رأى ٢١ مدرسة في دمشق تضاعفت أربع مرات خلال قرن.

وفي القاهرة ظهرت المدرسة وبيت الحكمة أيام الفاطميين، وتوسعت في العصر الأيوبي وبخاصة أيام المماليك.

وللمدارس دور يذكر في الاتجاه التوحيدي في المدينة، وفي ربط الأرباض والأرياف بالمدينة.

وهكذا فحين ننظر للمدن الإسلامية ككيانات اجتماعية نراها تتصف بوجود الشعور بالوحدة والتماسك الاجتماعي. لقد هيأ الإسلام لأتباعه روابط قوية للأخوة والتماسك.

المؤسسات الإدارية والقانونية في المدينة كان يتولاها ممثلون للسلطة، الخليفة أو الحاكم. فالمدينة ليس لها كيان ذاتي، أو امتيازات تخالف فكرة المساواة بين المسلمين، ولنتذكر أن الحاكم وممثليه والجماعة يخضعون جميعًا للشريعة.

أمّا المؤسسات الرئيسة في المدينة الإسلامية فهي: الوالي / العامل، ويساعده

صاحب الشرطة؛ القاضي ويساعده مجموعة من الشهود أو العدول، والمحتسب أو صاحب السوق يساعده شيوخ المهن المختلفة وعرفاء / أمناء يختارهم منها، وربما رؤساء الحارات (الأحياء) المختلفة. وهناك رؤساء أهل الذمة الذين يتمتعون بشبه كيان ذاتي في مدن دار الإسلام.

الوالي مهمته الأساسية حفظ الأمن والنظام وتطبيق الشريعة، وبعض المهام الإدارية مثل الإشراف على جباية الضرائب. وفي فترات كان يعين القضاة إضافة للموظفين الآخرين في إدارة الولاية، ويتولى المهام القانونية للمخالفات الجزائية.

القاضي له سلطة القضاء، ولكن العقوبات يتولاها الوالي والشرطة، بينما المظالم تعود للحاكم الأعلى للبلاد. الحالات التي لا يمكن البت بها تحال للمفتي. القاضي يكون مسؤولاً أيضًا عن إدارة الأوقاف ومراقبة الحقل الواسع للخدمات الاجتماعية والثقافية التي أنشئت الأوقاف لها. ويلاحظ أن القاضي يكلف بمهام أخرى مثل الإشراف على أموال الأيتام والمجانين والمفاليس. إن سعة مهمات القاضي تطلبت استخدام عدد من الأعوان.

في المهمات القضائية الصرفة يساعد القاضي؛ الشهود، ويفترض في هؤلاء أن يكونوا عدولاً، وبالتالي تكون بمرور الزمن أسلوب لاختيارهم، وأفضى إلى تركز المؤسسة والشهود، إضافة إلى تسجيل وإثبات الوثائق، كانوا يقررون في القضايا الصغيرة دون عودة للقاضي.

أما مفهوم الحسبة فله صلة بتأكيد العباسيين على المفاهيم الإسلامية. المهمة الأساسية للمحتسب مراقبة الأسواق، وهو مسؤول عن المحافظة على نوعية الإنتاج وعلى مستوى معقول لأسعار بعض المواد. وله أن يدقق في الأوزان والمكاييل وأن يمنع الغش. المحتسب يدقق في مراقبة العامة وأهل الأسواق خاصة بعد بروز دور العامة في القرن الثالث. يلاحظ المحتسب الالتزام بالآداب العامة والمتطلبات الشرعية ـ الصلاة في أوقاتها والصوم في رمضان.

وتأتي قواعد البناء تحت نظره، وكذلك المسائل المتعلقة باستعمال الطرق، ويمكن أن يلاحظ نظافة الماء وحسن توزيعه.

كذلك يقوم بالتحكيم في الخلاف بين أصحاب المهن، وله أن يعاقب حالاً ـ في

الحالات التي لا تحتاج إلى أخذ البينات ـ. والمحتسب بعكس القاضي؛ يقرر في إنهاء الخلافات بتدخل منه، حتى لا تكون أمامه شكوى من أحد الطرفين، وله أن ينصح أو يوبخ أو يعاقب، وله أن يصادر البضائع المغشوشة أو يدمرها.

المحتسب مسؤول عن ضمان أن أصحاب مهن مثل الطب والصيدلة والتعليم مؤهلون ولا يقومون بممارسات لا أخلاقية، ويلاحظ أن الأطفال أو المبتدئين في الصنعة لا يستغلون أو تساء معاملتهم من الأساتذة والمعلمين.

وبعد، فما هي خصائص المدينة الإسلامية؟

يقول ابن أبي الربيع ـ في الربع الثاني للقرن السابع الهجري ـ في عناصر تكوين المدينة: «ويجب على من أنشأ مدينة أو اتخذ مصرًا ثمانية شروط:

أحدها: أن يسوق إليها الماء العذب ليشرب، الثاني: أن يقدر طرقها وشوارعها، الثالث: أن يبني فيها جامعًا للصلاة في وسطها، الرابع: أن يقدر أسواقها بحسب كفايتها، الخامس: أن يميز قبائل ساكنيها، بأن لا يجمع أضدادًا مختلفة متباينة، السابع: أن يحوطها بسور خوف اغتيال الأعداء لأنها بجملتها دار واحدة. الثامن: أن ينقل إليها من أهل العلم والمصانع (الصنايع) بقدر الحاجة لسكانها حتى يكتفوا بهم ويستغنوا عن الخروج إلى غيرها.

وإذا أخذنا هذا بضوء ما مر (للقرون الثلاثة الأولى)، نرى أن المدينة الإسلامية تتميز بوجود جامع للصلاة في وسطها مبدئيًا، وأن تكون فيها الأسواق اللازمة لها. وإذا كانت دار الإمارة محورًا في البداية فإنها لم تعد لازمة في ظروف أخرى.

وتوفير الماء العذب ضروري، بل إن وضع مشارب في طرقات المدينة للمارة كان من مظاهر المدينة الإسلامية.

ويلاحظ الاهتمام ابتداء بتخطيط الطرق والشوارع لتكون واسعة لحركة الناس ووسائل النقل، وقد جعل من مهام المحتسب الإشراف على الطرق لمنع التجاوز. ومع ذلك تغير ذلك نتيجة اضطراب الأمن وعوامل أخرى لتصبح الطرق ضيقة وملتوية.

ويفترض من ناحية اجتماعية أن يكون السكن على قبائل أو مجموعات بشرية لها روابط واحدة في كل حي. وقد تكون الروابط مهنية، أو مذهبية، أو أثنية إضافة إلى كونها قبلية، مما أدى إلى شيء من التماسك القوي بين أهل الخطة أو الحي، فأصبحت

المدينة مجموعة وحدات هي الأحياء، فلا مجال للتباين في الحي الواحد.

ومن معالم المدينة مؤسسات التعليم فيها، بدءًا بالمساجد، ثم المؤسسات الأخرى مثل الكتاتيب والمكتبات والزوايا ودور العلم الأخرى.

وهنا تأتي أهمية تمييز مجموعتين في المدينة الإسلامية، أهل الصنايع في الأسواق، وضرورتهم واضحة لمعاش الناس، وأهل العلم الذين يتولون التعليم ويعطون المدينة صفتها الإسلامية.

وبعد هذا فإن المدينة الإسلامية، بأحيائها تشكل وحدة واحدة نتيجة تأثير القيم والمفاهيم الإسلامية، والروابط العلمية والاجتماعية وروابط المصلحة.

أليست صلاة الجمعة، وجو رمضان، ومنظر المآذن متصلة بالإسلام؟ أليس الحديث عن فضائل البلدان والنسبة إليها والتعصب لها أحيانًا من ظواهر هذه الوحدة؟

ويمكن الإشارة إلى التأكيد على خصوصية الحياة المدنية، متمثلة في أسوار الدور، وفي البساطة الظاهرة من الخارج يقابلها كل أنواع الزخرفة والرخاء في الداخل. وتتمثل حرمة الدور في القليل الذي كتب للمحتسب أو في طبيعة البناء (ابن الراميني).

ويتبع ذلك أن الدور مفتوحة في الوسط ليتوفر الهواء والنور، وأن الحدائق تكون جزءًا أساسيًا منها.

وأخيرًا كانت صلة المدينة وثيقة بالريف، تعتمد عليه للضروري من المعاش وتكون سوقًا له في حاجاته وتمتد إليه في أرباضها وضواحيها. وهي بعد هذا وقبله إسلامية في طابعها وفي نمط حياتها.

* * *

دور الوقف في التنمية[1]

يفترض ابتداء أن التنمية تعني الاستخدام الأمثل للموارد الطبيعية والبشرية، وأن محورها الإنسان في المجتمع، بحاجاته المادية وغيرها، وبقيمه الروحية والأخلاقية، وأنها تهم عامة الشعب / الأمة، كما أنها تنمية مستمرة.

ويفترض أن التنمية في الحاضر تكون وفق تخطيط شامل للدولة، وبمشاركة الهيئات والفئات الشعبية. وفي ضوء ذلك ما هو دور الأوقاف في التنمية في المجتمع؟

كان للأوقاف دورها الكبير في حياة المجتمعات الإسلامية في التاريخ في وجوه البر والخير في النواحي الاجتماعية والتعليمية والصحية والثقافية وفي تعزيز الجهاد.

وإذا كان هذا واضحًا في الوقف الخيري، فإن الوقف الأهلي، رغم مشاكله، كان له أثر في شيء من البر، وفي حماية الملكية من العبث والتجزئة ومن المصادرات في ظل حكام عتاة.

إن أحكام الوقف عامة اجتهادية، وتأثرت بالتطورات العامة للمجتمع، وهذا واضح في أنواع التعامل مع أموال الوقف وإدارته. وكان فقهاء كل مذهب يسيرون وفق مذهبهم، ثم ظهر الاتجاه في العصر الحديث إلى الإفادة من المذاهب الأخرى في التعامل مع قضايا الوقف، كما هو واضح في بعض قوانين الوقف الحديثة. وفي ذلك توسعة ومرونة.

ولن أتناول الوقف بصورة شاملة، بل سأقتصر على أمور أراها تتصل بمسألة التنمية في الماضي والحاضر.

والوقف: هو حبس العين وتسبيل ثمرتها. فقوام الوقف حبس العين فلا يتصرف فيها بالبيع والرهن والهبة ولا تنتقل بالميراث وصرف المنفعة لجهات الوقف على مقتضى شروط الواقف[2].

---

(١) المستقبل العربي، السنة العشرو، العدد ٢٢١، بيروت، تموز / يوليو ١٩٩٧م. «بحث ألقي في مؤتمر الوقف الذي عقده المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، لندن، ١٩٩٧م».

(٢) محمد أبو زهرة ـ محاضرات في الوقف، ط٢ القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧١، ص ٤١. =

والتصدق بالمنفعة لا خلاف فيه ولكن الخلاف بين الفقهاء في إزالة ملك الرقبة، فالوقف جائز عند أبي حنيفة ولكنه غير لازم ولا دائم[1].

وفي «المبسوط» «فإن أصل الجواز ثابت عنده لأنه يجعل الواقف حابسًا للعين على ملكه صارفًا للمنفعة إلى الجهة التي سمّاها، فيكون بمنزلة العارية والعارية جائزة غير لازمة»[2]. فيكون الوقف عنده «حبس العين على ملك الواقف والتبرع بريعها لجهة من جهات الخير في الحال أو في المآل».

إلا أن الوقف عند محمد وأبي يوسف هو زوال ملك العين عن الواقف إلى الله تعالى، على وجه تعود منفعتها إلى العباد، فيلزم ولا يباع ولا يورث[3]. وبهذا قال الحنفية وهو الراجح من مذهب الشافعية، وإحدى الروايات عن أحمد بن حنبل. يقول الخصاف: «الوقف هو الذي يكون دائمًا أبدًا لا يملكه أحد ولا يرجع إلى ملك صاحبه ولا إلى ورثته»[4]. وجاء في «المغني»: «إن الوقف إذا صح زال به ملك الواقف»، وفي

= وإبراهيم بن موسى بن أبي بكر ـ البرهان الطرابلسي ـ الإسعاف في أحكام الأوقاف، القاهرة [د. ن]، ١٢٩٢هـ، ص ٤.

(١) حسن عبدالله الأمين، محرر ـ وقائع الحلقة الدراسية لتثمير ممتلكات الأوقاف، التي عقدت بجدة من ٢٠ / ٣ / ١٤٠٤هـ وحتى ٢ / ٤ / ١٤٠٤هـ (٢٤ / ١٢ / ١٩٨٣ ـ ٥ / ١ / ٨٤) [د. م] المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ١٩٨٩، ص ٩٥ ـ ٩٦. أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم ـ المحلى، القاهرة، دار الفكر [د. ت]، ج٩ ص ١٧٥. ومحمد أمين بن عمر بن عابدين ـ رد المحتار على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار، بيروت، دار إحياء التراث العربي [د. ت]، ج٤ ص ٣٣٧ ـ ٣٣٩.

(٢) أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي ـ المبسوط، تصحيح محمد راضي الحنفي، ٣٠ ج في ١٥، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٣١هـ، أعادت طبعه بالأوفست، ط٣ بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٨، ج١٢، ص ٢٧.

(٣) ابن حزم، المصدر نفسه، ج٩ ص ١٧٨. السرخسي، المصدر نفسه، ج١٢، ص ٢٨. وأبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ـ المغني والشرح الكبير، ١٤ ج، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٢م، ج٦ ص ١٨٦.

(٤) أبو بكر أحمد بن عمر الخصاف ـ أحكام الأوقاف، القاهرة، مطبعة ديوان عموم الأوقاف المصرية، ١٩٠٤، ص ٨٩.

الصحيح من المذهب، وهو المشهور من مذهب الشافعي ومذهب أبي حنيفة[1].

وعند المالكية أن الوقف لا يخرج العين الموقوفة من ملكية واقفها بل تبقى على ملكه، إلا أنه لا يحق له بيعها ولا هبتها ولا تورث عنه. أما عند الإمامية فإن الوقف إذا تم زال ملك الواقف عنه عند الأكثر[2].

وهناك رأي ثالث وهو أن ملكية العين الموقوفة تنتقل إلى ملك الموقوف عليهم، لكنه ملك ناقص، فليس للموقوف عليه أن يبيع الموقوف أو يهبه ولا يورث عنه. وبه قال الحنابلة في المشهور من مذهبهم وهو رأي للإمامية[3].

وقد أفادت بعض التشريعات الحديثة من هذه الآراء في مواجهة بعض المشاكل، وبخاصة مما ذهب إليه أبو حنيفة في اعتبار الوقف غير لازم ولا دائم، لعلاج بعض المشاكل.

* * *

إن ظاهر الأحاديث والآثار عن الصحابة والتابعين يدل على أن الوقف كان مؤبدًا، وفي بعض النصوص ما يدل على التأبيد. ولكن الفقهاء اختلفوا في الاجتهاد، فأكثرهم يرى تأبيد الوقف، ويعتبر التأبيد داخلاً في مقتضاه[4]، ومنهم من

---

(١) ابن قدامة المقدسي، المصدر نفسه، ج٥ ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٢) أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي ـ النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، تحقيق أغابزرك الطهراني، ط٢، بيروت، دار الكتاب العربي ١٩٨٠، ص ٥٩٥.

(٣) انظر: منصور بن يوسف البهوتي ـ كشاف القناع عن متن الإقناع، مكة المكرمة، [د. ن]، ١٩٧٤، ج٤ ص ٢٨٢. المحقق الحلي ـ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق عبد الحسين محمد علي، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٩٦٩، ج١، ص ١٤٩. محمد عبيد الكبيسي ـ أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، ٢ج، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٧٧، ص ٢١٤ وما بعدها. الأمين، محرر ـ وقائع الحلقة الدراسية لتثمير ممتلكات الأوقاف التي عقدت بجدة من ٢٠ / ٣ ١٤٠٤هـ وحتى ٢ / ٤ / ١٤٠٤هـ (٢٤ / ١٢ / ١٩٨٣ ـ ٥ / ١ / ٨٤)، ص ٩٦. وأحمد إبراهيم بك ـ كتاب الوقف، مصر، مكتبة عبد الله وهبة، ١٩٤٣ ـ ١٩٤٤، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٤) إبراهيم بك، المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧. وابن قدامة المقدسي ـ المغني والشرح الكبير، ج٦، ص ١٩٥.

أجاز تأقيت الوقف.

فالشافعي يشترط التأبيد المطلق من غير تقيد بزمن، وابن حنبل يشترط التأبيد المطلق، واشترط محمد بن الحسن التأبيد وكذلك عامة الحنفية. أما أبو يوسف فلا يشترط التأبيد، وصح الوقف عنده على جهة يتوهم انقطاعها[(١)]. ويشترط الإمامية التأبيد، ويرى بعضهم أن الوقف إذا كان مؤقتًا فإنه يبطل ويصبح حبسًا[(٢)]. وعند مالك يجوز توقيت الوقف، وبانتهاء المدة ترجع أعيان الوقف إلى الواقف إن كان حيًا أو إلى ورثته إن كان ميتًا[(٣)].

واتجه عدد من العلماء في الفترة الحديثة إلى أن الوقف يجوز أن يكون مؤقتًا كما يجوز مؤبدًا[(٤)]. وقد أخذت بعض القوانين الحديثة ـ في مصر ولبنان مثلاً ـ بهذا الاتجاه.



ويأتي نوع الموقوف. اشترط الحنفية أن تكون العين الموقوفة صالحة للبقاء، لذا قرروا أن الأصل في الوقف أن يكون عقارًا، والعقار في نظر الفقهاء هو الأرض.

وقرروا أن المنقول يجوز أن يكون وقفًا في أحوال استثنائية هي:

---

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي ـ المهذب في فقه الإمام الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥، ج٢، ص ٣٢٤. والسرخسي ـ المبسوط، ج١٢، ص ٤٧.

(٢) الطوسي ـ النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص ٥٩٦. محمد باقر بن محمد الأصفهاني المجلسي ـ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ١١٠ ج، ط٢، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣، ج١٠٠، ص ١٨٦. وأبو القاسم الموسوي الخوئي ـ منهاج الصالحين: فتاوى أبو القاسم الموسوي الخوئي، ٢ج، ط١٥، بيروت، دار الزهراء، ١٩٨١، ج٢، ص ٢٢٦.

(٣) انظر: أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير ـ الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، تحقيق مصطفى كمال وصفي، ٤ج، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٢، ج٤ ص ١٠٦. إبراهيم بك ـ كتاب الوقف، ص ٣٥ ـ ٣٦. أبو زهرة ـ محاضرات في الوقف، ص ٦٦ ـ ٦٨ و٧٠ ومابعدها. ومحمد جواد مغنية ـ الفقه على المذاهب الخمسة: الجعفري، الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي، بيروت [د. ن]، ١٩٨٤، ص ٥٨٥ ـ ٥٨٦.

(٤) انظر: أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣. إبراهيم بك، المصدر نفسه، ص ٣٤. وزهدي يكن ـ الوقف في الشريعة والقانون، بيروت، دار النهضة العربية، ١٣٨٨هـ، ص ١٨.

١ ـ أن يكون تابعًا للعقار اتصال قرار وثبات كالبناء والشجر، أو مخصصًا لخدمة العقار كالمحاريث والبقر العامل عليها.

٢ ـ أن يكون ورد أثر بجواز وقفه كوقف الأسلحة والكراع (للجهاد).

٣ ـ إذا جرى به عرف كوقف الكتب والمصاحف[١].

وأكثر الفقهاء يرون أن الوقف يصح أن يكون من العقار ومن المنقولات ما دام يمكن الانتفاع بالعين مع بقاء أصلها. يقول ابن قدامة: «الذي يجوز وقفه ما جاز بيعه وجاز الانتفاع به مع بقاء عينه»، وهذا مذهب الحنابلة ومذهب الإمامية. كما أجاز الشافعية وقف العقار والمنقول[٢]. وأجاز المالكية وقف المنقول، ولا يشترط أن تكون العين صالحة للبقاء الدائم. ويجوز عندهم وقف كل منقول من غير أي قيد يقيده، ولذا أجازوا وقف النقود[٣].

وقد أفتى بعض متأخري الحنفية بالنقود، فيشير ابن عابدين إلى التعامل في زمنه في البلاد الرومية وغيرها في وقف الدراهم والدنانير. وعن الأنصاري من أصحاب زفر جواز وقف الدراهم والدنانير (مضاربة). وهذا يتمشى مع قول محمد في وقف كل منقول فيه تعامل، وهي قاعدة تتناول عند التطبيق الأسهم والسندات[٤]. ومن المنقول

---

(١) زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم المصري ـ البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، ط٢، بيروت، دار المعرفة [د. ت]، ج٥، ص ٢١٨.

(٢) ابن قدامة المقدسي ـ المغني والشرح الكبير، ج٦، ص ٣٢٧. المحقق المحلي ـ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج٢ ص ٢١٣. الخوئي ـ منهاج الصالحين: فتاوى أبو القاسم الموسوي الخوئي، ج٢ ص ٢٣٤. الشيرازي ـ المهذب في فقه الإمام الشافعي، ج٢ ص ٣٢٢. وأبو زهرة، المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٣) أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي ـ الخرشي على مختصر سيدي خليل، بيروت، دار صادر، [د. ت]، ج٧ ص ٨٠.

(٤) حول ذلك، انظر: ابن نجيم المصري ـ البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، ج٥، ص ٢١٩. ابن عابدين ـ رد المحتار على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار، ج٤، ص ٣٦٣. أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ١٠٦. والأمين ـ وقائع الحلقة الدراسية لتثمير ممتلكات الأقاف التي عقدت بجدة من ٢٠ / ٣ / ١٤٠٤هـ وحتى ٢ / ٤ / ١٤٠٤هـ (٢٤ / ١٢ / ١٩٨٣ ـ ٥ / ١ / ٨٤)، ص ١١٦.

الذي تعارف الناس وقفه مستقلاً فأصبح جائزًا وذكره الفقهاء: السفن والبناء والشجر والدراهم والدنانير وبعض الأموال الوزنية أو الكيلية كالقمح. واستغلال الدراهم والدنانير إذا تعورف على وقفها فبأن تدفع لمن يعمل فيها على سبيل المضاربة مثلاً.

ويقول الزرقا: «وعرف الناس في وقف المنقول لا يتقيد بالقديم، فالحادث والقديم فيه سواء، فما جد التعارف على وقفه صح، وإن لم يكن قبله صحيحًا»[1]، ومثل هذا الرأي يساعد على الإفادة من إمكانيات العصر.

* * *

ويمكن الآن الإشارة إلى نطاق الوقف ودوره التاريخي في المجتمع، فلذلك دلالته.

قال الخصاف عن وقوف الصحابة: «فمنهم من جعلها جارية في أبواب البر، ومنهم من قال لذوي قرابته أبدًا وفي أبواب البر والمساكين..»[2].

وكانت الوقوف الأولى على الفقراء والمساكين وفي سبيل الله وفي الغزاة[3].

وكانت مصادر المياه، حيث تشح، من عيون وسقايات، موضع اهتمام الواقفين لفائدة الجماعة (مثل بئر رومة في المدينة، وعين سلوان في القدس). ومن الأوقاف الإسلامية الأولى ما كان جزء من ريعها يصرف على أسرة الواقف والباقي في وجوه البر[4]. وكان جل الوقوف ابتداء في الرباع(الأراضي في المدن)

---

(١) انظر: مصطفى الزرقاء ـ أحكام الوقف، ط٢، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، ١٩٤٧، ج١ ص ٤٧ ـ ٤٩. وزكي الدين شعبان وأحمد غندور ـ أحكام الوصية والميراث والوقف في الشريعة الإسلامية، الكويت، مكتبة الفلاح، ١٩٨٤، ص ٤٩٦ و٤٩٩.

(٢) الخصاف ـ أحكام الأوقاف، ص ١٩.

(٣) انظر: أبو عبد الله مالك بن عمرو بن أنس ـ المدونة الكبرى: رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن القاسم العتقي عن الإمام مالك بن أنس، بغداد، مكتبة المثنى، ١٩٧٠، ج٤ ص ٤١٧ حيث يقول مالك: «من حبس شيئًا في سبيل الله فإنما هو في الغزو». انظر أيضًا: هلال بن يحيى بن مسلم البصري هلا الرأي ـ أحكام الوقف، حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥هـ، ص ٦ ـ ٧. المحقق الحلي ـ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج٢ ص ٢٧٩. ومحمد الري شهري ـ ميزان الحكمة، ج١٠، ص ٦١٥.

(٤) مالك بن أنس، المصدر نفسه، ج٤ ص ٤٢٣.

والدور[1]، كما هو الحال في مصر زمن الطولونيين.

وفي العصر العباسي الأول أوقفت الوقوف من الأراضي للحرمين الشريفين وللمجاهدين ولليتامى ولفك الرقاب، إضافة إلى بناء المساجد والحصون، وللمنافع العامة[2].

وفي كتابات هلال الرأي (ت ٢٤٧هـ) والخصاف (ت ٢٦١هـ) يلاحظ توسع الأوقاف والتركيز على وقف العقار (الأراضي) وكذلك الحوانيت والدور.

وفي مصر، وعلى رغم كثرة الوقوف في المدن، فإن وقف الأراضي الزراعية بدأ في مطالع القرن الثالث الهجري على الحرمين الشريفين وجهات جديدة. وجاء الفاطميون فمنعوا وقف الضياع، وأمروا (سنة ٣٦٣هـ) بأن تسلم أموال الوقف إلى بيت مال البر[3].

وازدادت الوقوف بصورة ملحوظة زمن الزنكيين والأيوبيين، ولعل ذلك يتصل بالجهاد ضد الصليبيين، إضافة إلى النشاط العلمي المتمثل بإنشاء المدارس. ولعل التوسع في الوقف أدى إلى وقف أراضي بيت المال (الأرصاد)، وكان نور الدين زنكي أول من أوقف من أراضي بيت المال بعد أن أفتى بذلك بعض الفقهاء (سنة ٥٨٥هـ)، ولم يقصد بذلك أنه وقف حقيقي وإنما كان ذلك «إرصادًا وإعزازًا لبعض مال بيت المال». وحذا حذوه صلاح الدين الأيوبي وسار على ذلك من جاء بعده من السلاطين[4]. ويلاحظ أن التوسع في هذه الفترة كان في الوقف على المؤسسات الثقافية

---

(١) مالك بن أنس، المصدر نفسه، ج٤ ص ٤١٨، ٤٢٣ و٤٢٦.

(٢) عبد العزيز الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط٣، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٣) انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي ـ الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج٢ ص ٢٩٥.

(٤) محمد محمد أمين ـ الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، (٦٤٨ ـ ٩٢٣هـ/ ١٢٥٠ ـ ١٥١٧م) القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٠، ص ٦١ ـ ٦٢. وحول عدم جواز وقف أرض الحوز والإقطاعات من أراضي المال، انظر: ابن نجيم المصري ـ البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، ج٥، ص ٢٠٣.

وفي سبيل الله. وتمثل ذلك في الوقف على المدارس لمختلف المذاهب وعلى خوانق الصوفية.

وخصصت الأوقاف لفك الأسرى، وعلى الأرامل واليتامى، وكل ذلك يشير إلى ظروف الجهاد ضد الصليبيين. واهتم صلاح الدين وأخلافه بالمستشفيات، وأوقفوا عليها، ويبدو أن جلها اعتمد على الأرصاد(١).

وكان التوسع الأكبر للوقف في بلاد الشام ومصر زمن المماليك، وقد يكون ذلك لإضفاء بعض الشرعية على حكمهم والتقرب من الشعب. كما أن عددًا من السلاطين وجدوا في الوقف سبيلاً للمحافظة على أملاكهم وتأمين مورد دائم لأنفسهم وأولادهم. ولعل هذا سبب إحداث تطور في تنظيم الوقف، وهو وقف عقارات وأراضٍ يزيد ريعها زيادة كبيرة على مصاريف الوقف التي يحددها الواقف في وثيقة وقفه وينص صراحة على أن الفاضل من ذلك يعود إلى الواقف ثم إلى ذريته من بعده (مثل وثيقة وقف للسلطان برسباي) وبذلك يضمن واردًا مجزيًا للأولاد والذرية إذ يتعذر حل الوقف(٢). ومما شجع السلاطين وغيرهم على وقف أملاكهم إعفاء الأوقاف من الضرائب، في الوقف الخيري باعتبار الوقف صدقة، وفي الوقف الأهلي عرفًا.

كما توسع المماليك في الوقف من أملاك بيت المال، وهو إرصاد الحاكم للأراضي الزراعية على جهة بر أو على أفراد. ويتبين هذا التوسع من نطاق الأموال الموقوفة، إذ أنها صارت تشمل الأراضي الزراعية والمباني مثل الدور والقصور، والوكالات والفنادق والخانات والقياسر، والحمامات والطواحين والأفران ومخازن الغلال، وأنوال حياكة ومصانع الصابون ومعاصر الزيت(٣).

ورعت الدولة العثمانية الأوقاف وأضافت أوقافًا جديدة وأحدثت بعض

---

(١) انظر: أمين، المصدر نفسه، ص ٦١ و٦٣ ـ ٦٤. والمقريزي، المصدر نفسه، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٦.

(٢) انظر التفاصيل في: أمين، المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥ و١٠٥. والمعهد الفرنسي للدراسات العربية ـ الوقف في العالم الإسلامي، تقديم راندي ديفيلم، مقدمة أندريه ريمون، دمشق [د. ن]، ١٩٩٥، ص ١٠ وما بعدها، وص ٢٣ وما بعدها.

الإجراءات لتتماشى والأوضاع الجديدة. ومن ذلك أمر سلطاني بعدم العمل بالاستبدال، ومجازاة البائع والمشتري. وأجاز بعض فقهاء المذهب الحنفي أن يحل الإمام الأوقاف إذا كان بالمسلمين حاجة. وأخضعت بعض أراضي الأوقاف في هذه الفترة لضريبة الخراج ولضرائب إضافية.

وشملت الأوقاف معظم مصادر الثروة الاقتصادية، بل وشملت السفن التجارية والنقود. إن حوالي ٤٠ بالمئة من أراضي مصر الزراعية كانت موقوفة إضافة إلى عقارات الأوقاف في المدن[١].

وإذا كان الوقف أصلاً صدقة جارية، فإن دوره كان كبيرًا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الإسلامي، ويحسن أن نتبين الآن مجالاته لتقدير دوره.

نشير ابتداء إلى الخدمات الاجتماعية:

وفي طليعتها رعاية الفقرا والمساكين وابن السبيل والأيتام والأرامل والمنقطعين، والزمنى وأرباب العاهات وإرضاع الأطفال اليتم ورعاية النساء اللواتي طلقن أو هجرن، وتوفير مياه الشرب وإنشاء الخانات للمسافرين وبناء القناطر والحمامات العمومية ودور الوضوء، وإنشاء الزوايا والأربطة في بعض الجهات لإيواء المسافرين وعابري السبيل وذوي الحاجات، خصوصًا في النواحي المقفرة البعيدة[٢]. وأنشئت دور لرعاية الشيوخ والضعفاء من الفقراء، بل وأنشئت دور للشريفات الفقيرات ملجأ لهن[٣]. وهناك الأوقاف لإنشاء المساجد والجوامع، والإنفاق على الأئمة والخطباء والمؤذنين والقوام وكافة الوظائف المرتبة لها.

ثم الإنفاق على الصوفية ومؤسساتهم من الربط والزوايا والخوانق، إضافة إلى الأوقاف المتصلة بتأدية فريضة الحج، وبرعاية الحرمين الشريفين.

* * *

---

(١) محمد عفيفي ـ الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١، ص ٢١ و١٤٤.

(٢) انظر: أمين، المصدر نفسه، الوثيقة رقم (٣)، والوثيقة رقم (٤)، ص ١٣٤.

(٣) رقية بلمقدم ـ أوقاف مكناس في عهد مولاي إسماعيل، (١٠٨٢ ـ ١١٣٩هـ / ١٦٧٢ ـ ١٧٢٧م). ٢ج، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٣، ص ٥٣ و٦٢.

وكان للأوقاف دورها في دفع الجهاد والأخذ بيد المجاهدين في الثغور والجهات المواجهة للأعداء برًا وبحرًا. ورأى بعض الفقهاء أن الأوقاف في الثغور ـ برية وبحرية ـ تكون للجهاد حين لا يحدد الواقف مصرفًا. وقررت الأوقاف للصرف على القلاع والأبراج والمنشآت العسكرية وتوفير السلاح وفكاك الأسرى.

***

وللأوقاف دورها الكبير في الحياة الثقافية: كانت مؤسسات التعليم قبل المدرسة أهلية، في المسجد، والكتاتيب، ودور العلم والمكتبات والربط والزوايا، ويعتمد الكثير منها على الهبات، وهناك الوقف على زوايا العلم وعلى كراسٍ لتدريس الفقه والحديث والتفسير في الجوامع، والأوقاف على منازل الطلبة، وعلى خزانات الكتب في المساجد والمكتبات ودور العلم. وخصصت الأوقاف لمكاتب تعليم الأيتام، كل ذلك يشير إلى دور الأوقاف الأساسي في الثقافة وفي الحركة العلمية.

وهناك الرعاية الطبية: وتتمثل بإقامة المارستانات، حيث يعالج المرضى ويتناولون الأدوية والأغذية مجانًا، هذا إلى تقديم خدمات طبية لبعض المؤسسات والجهات بإرسال أطباء للمعالجة. وترد إشارات إلى إرسال الأطباء إلى الأرياف لعلاج المرضى في فترة ما. وهناك تنوع في المستشفيات بما فيها مستشفيات للمجانين والمجذمين. وكانت بعض المستشفيات مراكز لتعليم الطب، فيعيّن شيخ للاشتغال بعلم الطب أو مدرس للطب متفق عليه وعلى عدد من الطلبة يشتغلون بالطب معه.

وكانت الأوقاف تتجاوز كل ما ذكر مثل تزويج الأيامى والأبكار اليتيمات، والعناية بالحيوانات المريضة، وتخصيص مرتبات شهرية للشيوخ والضعفاء، واستحداث أوقاف لإنارة السبل أمام المارة ليلاً.

هكذا يبدو أن الأوقاف غطت كافة النواحي التي لا تنفق عليها الدولة، وبعضها يتمم ما أنفقت الدولة عليه[1].

---

(١) انظر مثلاً: المصدر نفسه. أحمد بن يحيى الونشريشي ـ المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، ١٣ج، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١ ـ ١٩٨٣، ج٧ و١٣. أمين، المصدر نفسه. وعفيفي ـ الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني.

ولن نناقش إدارة الوقف، وتكفي بعض الإشارات الضرورية:

تلاحظ العناية بالولاية على الوقف وبخاصة الناظر بدءًا بتحديد مؤهلاته وبخاصة الأمانة والمقدرة، وبأن يكون من أهل الوقف ما أمكن[1]، والولاية تكون للواقف، ثم لمن يعين ناظرًا على الوقف في حياته، فإن توفي الواقف دون أن يعين أحدًا فالولاية لمستحق الوقف إن كان رشيدًا ثم للقاضي بحكم ولايته العامة.

ووظيفة متولي الوقف هي رعاية الأعيان الموقوفة وإدارتها واستغلالها وإجراء العمارة اللازمة وتحصيل غلتها وصرفها على المستحقين، والالتزام بشروط الواقف. يقول الماوردي: إن من مهام القاضي «النظر في الأوقاف بحفظ أصولها وتنمية فروعها، والقبض عليها، وصرفها في سبيلها، فإن كان عليها مستحق للنظر فيها راعاه، وإن لم يكن تولاه..»[2].

إن شروط الواقفين ملزمة، ولكن تمنع بعض الشروط إذا انطوت على مخالفة للشرع أو على الإضرار بمصلحة الوقف، أو بمصلحة الموقوف عليه وحقوقه.

إن كثرة الأوقاف وظهور مشاكل ناجمة عن سوء الاستغلال استدعت قيام أجهزة للإشراف على الأوقاف، فكان القضاة أول من تولى ذلك. وبدأ القاضي بتسجيل الأوقاف في ديوان في العقد الثاني للقرن الثاني للهجرة (في مصر وفي البصرة)، ثم أحدث ديوان البر في مركز الخلافة سنة ٣٠١هـ للإشراف على الأوقاف على الحرمين الشريفين وفي الجهاد. وفي زمن الأيوبيين والمماليك صار للأوقاف ثلاثة دواوين، واحد للأوقاف الأهلية، والآخر لأوقاف المساجد، والثالث لأوقاف الحرمين الشريفين وجهات البر الأخرى. وأحدثت دواوين أو مؤسسات في فترات أخرى، ولكن بقي الإشراف للقاضي أو لقاضي القضاة بالدرجة الأولى. ولا تعنينا الإدارة هنا، ولكن

---

(١) يكن ـ الوقف في الشريعة والقانون، ص ٧٤ ـ ٧٥. البرهان الطرابلسي ـ الإسعاف في أحكام الأوقاف، ص ٤١ و٤٣. والأمين، محرر ـ وقائع الحلقة الدراسية لتثمير ممتلكات الأوقاف التي عقدت بجدة من ٢٠ / ٣ / ١٤٠٤ وحتى ٢ / ٤ / ١٤٠٤هـ (٢٤ / ١٢ / ١٩٨٣ ـ ٥ / ١ / ٨٤)، ص ١٢١.

(٢) المقريزي ـ الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بإخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، ج٢، ص ٢٩٥.

المشاكل التي واجهت الأوقاف وأثرها في إعمارها أو تدهورها.

يلاحظ أن تصرفات الناظر مقيدة بما فيه مصلحة الوقف والموقوف عليهم ومقيدة بشرط الواقف، وهي قيود ضرورية في ظروفها، ولكنها قد تعرقل مجال التنمية.

فلا يجوز للناظر رهن عقارات الوقف عند وقوع دين على الوقف أو على المستحقين لأن ذلك يؤدي إلى بطلان الوقف عند العجز عن إيفاء الدين وبيع الرهن لسداده. وليس له أن يزيد في عمارة الوقف عن حالته التي هو عليها إلا إذا شرط الواقف أو رضي المستحقون بذلك، ولا أن يزيد في مرتبات أرباب الشعائر وأصحاب الوظائف المعينة لهم من قبل الواقف أو القاضي، وليس له أن يستدين على الوقف إلا إذا شرط له الواقف ذلك أو أذن له القاضي ولا يأذن بالاستدانة إلا عند المصلحة الضرورية. ولا يجوز له أن يستبدل عقارات الوقف إلا إذا اشترط له الواقف ذلك أو بإذن القاضي بعد تحقق مسوغات الاستبدال[1].

والمفروض أن يحاسب الناظر ويضمن ما يسبب من خسارة أو ضرر، فمثلاً إذا فرط في حفظ عين من أعيان الوقف حتى تلفت أو ضاعت. ويضمن إذا صرف غلة الوقف للمستحقين عند الاحتياج لعمارة ضرورية أو عند وجود دين على الوقف لأجل مصالحه الضرورية. كما يضمن الناظر له ما دفعه من غلة الوقف إذا زاد في عمارته عن حاله زمن الواقف بدون شرط منه ولا رضى من المستحقين، أو إذا قصر في حفظ الغلة.

ولكن محاسبة النظار ـ إن حصلت ـ لم تكن تسير على نسق محدد أو في مواعيد سنوية، وإنما يحاسب الناظر إذا تقدم أحد المستحقين بطلب محاسبته أو طعن في أمانته. هذا ولا يفترض فيه أن يقدم كشفًا بالحسابات عادة عند الاعتراض، بل في ظروف خاصة.

ويبدو أن أمر تحكم النظار وعدم محاسبتهم سنويًا أدى إلى تمادي بعضهم في إرهاق المستحقين ومماطلتهم في دفع الاستحقاق وسلوك سبل مختلفة لأكل أموال الأوقاف بالباطل وصرفها في غير وجوهها الشرعية وحرمان المستحقين منها. لذا

---

(١) يكن، المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٥.

تكررت الشكوى من النظار، وبخاصة في الوقف الأهلي[1].

* * *

إن عناصر إدارة الوقف، إضافة إلى تنوع اجتهاد الفقهاء، والظروف العامة، لها أثرها في استغلال الوقف وفي دوره في التنمية في التاريخ وفي الحاضر.

استعرض هلال الرأي (ت ٢٤٧هـ) مجالات استثمار الوقف في عصره، وهي مجالات تغلب عليها المحافظة. ومما جاء عنده:

«قلت: إذا كان في أرض الوقف نخل وخشي القائم بأمرها هلاك نخلها وذهابه، أترى لقائم بأمرها أن يشتري من غلتها فسيلاً فيغرسه لكي لا يفنى نخلها ويخلف بعضها بعضًا؟ قال: أرى ذلك وآمر به.

قلت: إن كان قطعة منها سبخة لا شيء فيها، أترى أن يبدأ فيكسح ما فيها من سبخة، ثم يكون بعد ذلك للفقراء على ما وصفت لك؟ قال: نعم لأن فيها زيادة في غلتها وعمارة لها وإصلاحًا. قلت: وكذلك حفر سواقيها وإصلاح دراجها وتسميدها وإصلاح مسناتها وزيادة ما كان مستزادًا في غلاتها؟ قال: نعم ينبغي له أن يفعل ذلك كله.

قلت: وترى أن يبني فيها قرية تكون لأكرتها وحفاظها ويحرز فيها ثمرها؟ قال: نعم إذا احتاج إلى ذلك رأيت له أن يفعل لأن في ذلك حفظ الأرض وغلاتها.

قلت: أفترى أن يبني فيها بيوتًا ويستغلها؟ قال: لا أرى له ذلك لأن علامة الأرضين ليست تطلب في إجارة البيوت وإنما تطلب في النخل والشجر والزرع.

قلت: فإن كانت متصلة بالأرض بحضرة المصر مما يستغل من مثلها الغلة العظيمة من أجور البيوت، أترى القائم بهذه أن يبني فيها بيوتًا ويستغلها وهي أفضل من غلات النخل والشجر؟ قال: نعم أرى له ذلك إذا كانت الأرض متصلة ببيوت المصر وكانت غلات البيوت تطلب من مثلها وهو عندي بمنزلة الدور.

قلت: أوترى له أن يدفع هذه الأرض مزارعة من رجل شيئًا معلومًا؟ قال: نعم إذا

---

(١) يكن المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١. وعبد الجليل عبد الرحمن عشوب ـ كتاب الوقف، ط٢، القاهرة، المطبعة الحديثة، ١٩٣٥، ص ١٣٣ و١٣٥ ـ ١٣٨.

كان رأى ذلك فضلاً وصلاحًا فينبغي للقائم بأمر هذه الصدقة أن يفعل ذلك»[١].

ثم يبين هلال الرأي أن للوصي على أرض موقوفة أن يستأجر فيها الأجراء في عملها وحفظها ويدفع الأجر من الغلة. وله كذلك أن يستأجر في حفر سواقيها وتنقية ضرابها، بل عليه أن يقوم بذلك إذا كانت تحتاج ذلك. وله أن يدفع أرض الوقف مزارعة على النصف أو الثلث (في قول أبي يوسف). وإذا كان في أرض الوقف نخل فللوصي أن يدفعه إلى رجل يسقيه ويقوم عليه معاملة، ويمكن أن يحدد نصيب أهل الوقف من الحاصل.

وإن وقف شخص الدار على أشخاص بعينهم للسكن، فإن هلكوا فهي على الفقراء والمساكين، وكانت حرمة الدار وإصلاحها فيما لا بد منه على ساكنها، «وعليه من ذلك ما يمنع الدار من التغير على حالها التي وقفت عليه وليس عليه الزيادة».

وإذا وقفت الدار على الفقراء والمساكين فتؤجر وينفق مما خرج من غلاتها على عمارتها وما فضل بعد ذلك فهو للفقراء والمساكين.

ويمكن للمتولي أن يؤجرها كل شهر بكذا ولسنة أو سنتين أو لسنين معلومة[٢].

وكل هذه الإجراءات التي أشار بها هلال الرأي تتمشى من ناحية اقتصادية والمعاملات في عصره، يرافقها الحرص على صيانة الوقف.

ولكن يبدو أن المحافظة على عمارة الوقف لم تتحقق في الواقع، فسحنون (ت ٢٤٠هـ) في حديثه عما جعل في السبيل من العبيد والثياب يقول: «إنها لا تباع»، ويضيف: «ولو بيعت لبيع الربع المحبس إذا خيف عليه الخراب، وهذه جل الأحباس قد خربت فلا شيء أدل على سنتها منها. ألا ترى أنه لو كان البيع يجوز فيها ما أغفله من مضى، ولكن بقاءه خرابًا دليل على أن بيعه غير مستقيم»[٣].

* * *

---

(١) هلال الرأي ـ أحكام الوقف، ص ١٩ و٢٠ ـ ٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١١ ـ ٢١٤، ٢٢ و٢٠٦.

(٣) مالك بن أنس ـ المدونة الكبرى: رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن القاسم العتقي عن الإمام مالك بن أنس، ج٤، ص ٤١٨.

وتحظى مسألة استغلال أموال الوقف وتنميتها بعناية كبيرة من الفقهاء، وفي مقدمتها ما يخصص من الغلة لعمارة الوقف وإصلاحه. وترد إشارات في العهد العثماني ـ الذي اهتم بالإشراف على إدارة الوقف ـ إلى أن الكثير من الواقفين نصوا في بداية شروط حجج أوقافهم أن تكون عمارة الموقوفات من ريع أوقافهم. ويبدو أن ذلك لم يحقق الغرض فلجأت الأوقاف إلى أسلوب آخر هو أن يستقطع المستأجر مبلغًا معينًا من قيمة الإيجار ليخصص لعمارة الأوقاف على أن يتم ذلك بإشراف. ولكن هذا لم يعالج مشكلة الصيانة الشاملة لعقارات الأوقاف مما أدى إلى أساليب ضارة بالوقف كما سنرى[١].

وهناك ما يخصص لأصحاب الوقف وإعطائهم حقوقهم، وكانت هذه سبب خلافات وشكاوى مستمرة بين أهل الوقف والناظر.

ولعل إدارة الوقف بين الناظر بما له من صلاحيات، والقاضي الذي يشرف من بُعد ولا ينظر في شيء إلا إذا جاءته الشكوى ـ وكون الوقف ليس ملك أحد ـ سبب فيما يصيب الوقف أحيانًا من إهمال، أو في الاتجاه إلى إجراءات في الوقف تزيد الوضع ضعفًا، مما ينعكس في آراء الفقهاء.

يلاحظ ابتداءً رفض الفقهاء لما في شروط الواقفين مما يضر بمصلحة الوقف، كما لو شرط الواقف أن لا يعمر الوقف إذا احتاج إلى تعمير أو شرط أن يقدم إعطاء الموقوف عليهم كفايتهم ثم يعمر بما يفضل عنهم «لأن الواجب في الوقف أن يبدأ من غلته بعمارته صيانة لعين الوقف ولدوام منافعه ولمصلحة الموقوف عليه»[٢].

وكانت حسابات الأوقاف مثلاً تعرض على القضاة في الأغلب من جانب النظار في العصر العثماني لاعتمادها، ولكن يظهر أنه كان للواقف أن يشترط عدم نظر القضاة في حسابات وقفه. وكان هناك ديوان محاسبة الأوقاف، ولكن يمكن للواقف أن يوصي بأن لا يدخل حساب وقفه إلى ذلك الديوان بل يوضع عند الناظر[٣].

***

(١) عفيفي ـ الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني، ص ١٥٢.

(٢) الزرقاء ـ أحكام الوقف، ج١ ص ١٢٠.

(٣) عفيفي، المصدر نفسه، ص ٧٢ و٧٧.

ومن الشروط - العشرة - للواقف الإبدال والاستبدال، فالاستبدال هو إخراج العين الموقوفة عن جهة وقفها وبيعها، وشراء عين أخرى تكون وقفًا بدلها.

وإذا ذكر الإبدال والاستبدال معًا، كان المراد بالإبدال إخراج العين الموقوفة عن جهة وقفها مقابل بدل من النقود أو الأعيان، وكان المراد بالاستبدال أخذ البدل ليكون وقفًا مكان العين التي كانت وقفًا.

اختلف الفقهاء في جواز الاستبدال، فلم يجز **المالكية** بيع العقار الموقوف وإن خرب وصار لا ينتفع منه، ولا استبداله بغيره من جنسه، إلا لمصلحة عامة كتوسيع مسجد أو طريق عام، وهذا عند الكثرة. وأجاز بعض المالكية المقابلة بعقار آخر يحل محل الوقف إذا لم يكن ذا منفعة ولا ينتظر أن يأتي بنفع قط. أما وقف المنقول فإن الاستبدال فيه جائز لأن منع الاستبدال قد يؤدي إلى تلفه[1].

كما تشدد **الشافعية** في الاستبدال حتى لا يكون في ذلك ضياع الأوقاف، فكان الاتجاه في العقار عدم جواز بيعه. كما تشددوا في المنقول، فمنعوا بيعه ولو في حال عدم الصلاحية إلا بالاستهلاك، فأجازوا للموقوف عليهم استهلاكه لأنفسهم ولم يجيزوا بيعه[2].

ويرى **الحنابلة** جواز الاستبدال ولكنهم يقصرونه على حال الضرورة، وهي أن الموقوف لم يعد صالحًا للانتفاع به على الوجه الذي وقف من أجله. ولذا لم يجيزوا الاستبدال إذا كان للإكثار من الغلة. وانفرد الحنابلة بجواز استبدال المسجد[3].

---

(١) انظر: مالك بن أنس - المدونة الكبرى: رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن القاسم العتقي، عن الإمام مالك بن أنس، ج٤ ص ٤١٨. الخرشي - الخرشي على مختصر سيدي خليل، ج٧ ص ٥٤. والدردير - الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، ج٤ ص ١٢٦ - ١٢٨.

(٢) الرملي - نهاية المحتاج، ج٥ ص ٣٩٤. وزكريا الأنصاري - أسنى المطالب، ج٢ ص ٤٧٤.

(٣) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي - المغني والشرح الكبير، ج٦ ص ٢٣٦. والكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد فارس ومسعد عبد الحميد السعدني، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤، ج٢، ص ٢٥٨.

وتوسع **الحنفية** في باب الاستبدال، فهو وارد على ثلاثة وجوه:

١ ـ أن يشترطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه وغيره، فالاستبدال فيه جائز بثمنه من عقار يكون وقفًا.

٢ ـ أن لا يشترطه الواقف، ولكن صار الوقف بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شيء أصلاً أو لا يفي بمؤنته فهو أيضًا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأى المصلحة فيه.

٣ ـ أن لا يشترطه أيضًا ولكن فيه نفعًا بالجملة، أو يولد خير منه ريعًا ونفعًا، وهذا يجوز استبداله على الأصح المختار، وبإذن القاضي[1].

أما **الإمامية**، فقسموا الوقف إلى نوعين لكلٍّ حكمه:

١ ـ الوقف العام: وهو ما أريد منه انتفاع كل الناس، لا فئة خاصة ولا صنف معين، ومنه المدارس والمساجد والمشاهد، والأوقاف العامة لا يجوز بيعها ولا استبدالها بحال حتى لو خربت وأوشكت على الهلاك والضياع.

٢ ـ الوقف الخاص: وهو ما كان ملكًا للموقوف عليهم، أي الذين يستحقون استثماره والانتفاع به ومنه الوقف الذري.. والأوقاف الخاصة يجوز بيعها إذا وجد السبب المبرر للبيع، مثل:

أ ـ أن لا تبقى للعين الموقوفة أية منفعة للجهة الموقوف عليها.

ب ـ أن يخرب الوقف على نحو تصبح منفعته ضئيلة، على أن يستبدل بثمنه عين تحل محل العين الأولى.

ج ـ إذا اشترط الواقف أن تباع العين عند حدوث أمر من قلة المنفعة، أو كون بيعه أنفع، أو كثرة الخراج أو احتياجهم عوضه أو نحو ذلك.

د ـ إذا وقع الاختلاف الشديد بين الموقوف عليهم بحيث لا يؤمن معه من تلف النفوس والأموال[2].

---

(١) ابن عابدين ـ رد المحتار على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار، ج٤ ص ٣٨٤. ابن نجيم المصري ـ البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، ج٥ ص ٢٢٣. وأبو زهرة ـ محاضرات في الوقف، ص ١٦١ ـ ١٧٤.

(٢) انظر: الخوئي ـ منهاج الصالحين: فتاوى أبو القاسم الموسوي الخوئي، ج٢ ص ٢٦ ـ ٢٧، =

إن التشدد في الاستبدال بالقول بعدم جوازه في العقار هو بسبب الخوف من اتخاذ الاستبدال وسيلة للاستيلاء على الأوقاف أو أخذها بأثمان بخسة، وهو ما حصل في فترة المماليك مثلاً. ويتحدث الجبرتي عن تسلط بعضهم على أموال الأوقاف فلا يدفعون للمستحقين إلا اليسير، وأشار إلى تحويل بعضهم للأوقاف إلى أملاك خاصة عن طريق توارثها وطمس أصلها. كما اشترط بعضهم على ناظر الوقف «ألا يستبدل شيء من الوقف ولو بلغ الخراب ما بلغ»، وأضر ذلك بالأوقاف وتناقص ريعها، حتى إن قانون نامه مصر (٩٣١هـ) وصف الاستبدال بأنه بيع الأوقاف، وصدر أمر سلطاني بعدم العمل بالاستبدال و«مجازاة البائع والمشتري بعد الآن»[١].

واختلف في جواز الاستبدال بالدراهم والدنانير، لأن النظار يأكلون النقود وقل أن يشتروا بها بدلاً، وأوجبوا لذلك أن يكون البدل عقارًا.

* * *

وربما كان إيجار العقارات أكثر أساليب استثمار الوقف شيوعًا. وإذا حدد الواقف المدة يلتزم بها، وإلا فإن العرف في إيجار الأرض صار ثلاث سنوات، أما في الأبنية والحوانيت فإنه لمدة عام مراعاة لمصلحة الوقف، إلا إذا رأى القاضي أن الخير للوقف في إطالة المدة. وشاع أحيانًا رفع مدة الإيجارِ إلى حدود ثلاث سنوات. ويؤكد على أن تكون قيمة الإيجار تساوي أجرة المثل، أي مثل قيمة أجرة العقار الدارجة.

وظهرت مشاكل في إيجارات الوقوف أضرت بها، ومن ذلك مشاكل تأخر الإيجارات التي عانت منها الأوقاف. لذا نصت بعض حجج الأوقاف على أن لا يؤجر شيء من الوقف لِظالم أو لذي شوكة، ولا لحاكم «ولا لمن يخاف منه على استيلائه عليه مجانًا»، وكذلك عدم تأجير العقارات لمماطل ولا لمفلس.

وقد يستفيد بعض المؤجرين من مذهب فقهي في الإيجار كالمذهب الحنبلي،

= ٢٤٣ و٢٤٥. ومغنية ـ الفقه على المذاهب الخمسة: الجعفري، الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي، ص ٦٢١ ـ ٦٢٢.

(١) أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٤. وحول تلاعب المتمولين والنظار واستغلالهم أموال الوقف، انظر: الدردير ـ الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، ج٤ ص ٩٩ ـ ١٠٠. وعفيفي ـ الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني، ص ٣٩.

الذي يمنع قبول الزيادة في الإيجار إذا طالت المدة وعدم انفساخ الإجارة بموت المتعاقدين أو أحدهما أو بعزل الناظر.

إن تجاوز الحد الأعلى المتعارف من السنين ـ أي ثلاث سنوات ـ للإيجار يتطلب موافقة القاضي بعد دراسة الحالة. ولكن بعضهم تجاوز ذلك بعقد مشروع في ظاهره، ولكنه يضر بالوقف، وذلك بالإيجار عن طريق تداخل العقود بأن يكون الإيجار لمدة عشرة عقود مثلاً دفعة واحدة ـ أي ثلاثين عامًا ـ، وبذلك يتخلص من رقابة القاضي وضرورة موافقته، باحترام ما تعارف عليه الناس شكلاً بأن عقد الإيجار لثلاث سنوات، وهنا تغلب المصلحة الشخصية على مصلحة الوقف. وقد يبلغ الإيجار ثلاثين عقدًا وفي ذلك ضرر كبير، وبخاصة حين لا تذكر حاجة الوقف إلى عمارة[(١)].

إن ضرورة عمارة الوقف وعجز جهة الوقف عن ذلك أديا إلى إجازة بعض الفقهاء للإجارة الطويلة في عقارات الوقف. وتكون أجرة الوقف بعد إعماره هي أجرة المثل، ويتم خصم كلفة ما صرفه المستأجر من قيمة الإيجار بأقساط شهرية أو سنوية.

ومن الإجارة الطويلة الحكر، فيدفع المحتكر لجهة الوقف مبلغًا معجلاً يقارب قيمة الأرض، ومبلغًا آخر ضئيلاً يدفعه سنويًا على أن يكون له حق الغرس والبناء وسائر أوجه الانتفاع. ويصبح من حق المحتكر بيع وتوريث ووقف ما أنشأه.

ويثبت للمحتكر حق القرار على الأرض المحتكرة ببناء أو غرس أو غير ذلك ولا تنزع منه بعد انتهاء مدة الإجارة ما دام يدفع أجر المثل للأرض الخالية مما أحدثه فيها[(٢)].

ولا يجيز بعض الفقهاء الإجارة الطويلة ولو بعقود مترادفة، وذلك لأن المدة الطويلة ضارة بالوقف وبالمستحقين فيه وقد تؤدي إلى إبطال الوقف.

ويمكن الإشارة إلى الجزاء في المغرب وهو مؤسس على عقد أرض الوقف ـ عند تعذر النفع بها ـ بكراء مؤبد، وإن تغيرت الأسعار، لمن بنى أو غرس أو أحيا أو اعتمر

---

(١) عفيفي، المصدر نفسه، ص ١٤٦، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٦ ـ ١٥٧، ١٢٥.

(٢) محمد قدري ـ كتاب قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف، ط٤، مصر، المطبعة الأميرير، ١٩٠٩، المادة (٣٣٣).

بحيث لا يطالب إلا بالقدر المنجم، وغالبًا ما يكون الكراء بأجر زهيد، فالجزاء كراء أرض لزرعها أو غرسها أو البناء عليها مقابل دفع قدر بسيط من المال سنويًا.

وأسلوب آخر في إصلاح عمائر الوقف وهو طريقة الإجارتين، وهي عقد إجارة مؤبدة على عقار الوقف المتوهن بأجرة معجلة تقارب قيمته وهي لتعميره، وأجرة مؤجلة ضئيلة سنوية يتجدد العقد عليها ودفعها كل سنة[١].

ويشار إلى الخلو في الحوانيت وغيرها، وقد نشأ نتيجة خراب الوقف والحاجة إلى مبالغ كبيرة لإعماره، ولا يجد الناظر ما يعمره به من ريع الوقف، ولا يمكنه إجارته بما يعمر به فيقوم المستأجر بالعمارة ويصبح ما صرفه عليها منفعة خلو له لا يجوز للناظر إخراجه من الحانوت ويكتسب المستأجر حق بيع الخلو أو وقف المنفعة. وقد أفتى بعض فقهاء الحنفية بجوازه وكذلك معظم فقهاء المالكية. وحق الإجارتين يورث ويباع ويشترى، علمًا بأن البناء والشجر في الحكر ملك المحتكر، أما في عقد الإجارتين فالبناء والأرض ملك للوقف[٢].

ويشبه هذا «الجلسة» في المغرب، وهي كراء دار أو حمام أو حانوت أو فندق وعلى المكتري أن يرمم ما تلاشى من الشيء المكترى. ويعتبر صاحب الجلسة بمثابة المالك ولا تسقط ملكيته. ونظرة غالبية الفقهاء في المغرب إليها سلبية إذ كانت مصدر ضرر للوقف.

يبدو أن أساليب استثمار الوقف وصرف غلته أورثت مشاكل للأوقاف وفي طليعتها ظاهرة إهمال العمارة وما سببته من خراب مما أدى إلى تراجع الأوقاف وإلى

---

(١) عفيفي، المصدر نفسه، ص ١٢٥ و١٦٠ ـ ١٦١. بلمقدم ـ أوقاف مكناس في عهد مولاي إسماعيل (١٠٨٢ ـ ١١٣٩هـ / ١٦٧٢ ـ ١٧٢٧م)، ص ١٠٨، و١١٧ ـ ١١٨. وأنس الزرقاء، في الأمين، محرر ـ وقائع الحلقة الدراسية لتثمير ممتلكات الأوقاف التي عقدت بجدة من ٢٠ / ٣ / ١٤٠٤هـ وحتى ٢ / ٤ / ١٤٠٤هـ (٢٤ / ١٢ / ١٩٨٣ ـ ٥ / ١ / ٨٤)، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) بلمقدم، المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١١٤. وعفيفي، المصدر نفسه، ص ١٧٣. وانظر مثلاً: الدردير ـ الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، ج٤، ص ٩٩ ـ ١٠١. وهو يقول: «والحاصل أنه شاع عندنا بمصر أن الخلو يجوز عند المالكية دون غيرهم ويجعلون منه ما تقدم ذكره حتى لزم على ذلك إبطال الأوقاف وتخريب المساجد وتعطيل الشعائر الدينية».

التجاوز عليها، وهي وراء الأساليب التي أشرنا إليها من حكر وغيره. ويلاحظ أن سبل استغلال عقار الوقف لم تتقدم عما أورده هلال الرأي (القرن الهجري الثالث)، بل لعلها تراجعت وتكاد تكون هي ذاتها السبل المتبعة إلى وقت قريب. وهي أساليب لا تؤدي إلى التنمية المطلوبة وبخاصة في الظروف والمجالات الحديثة.

* * *

وفي الفترة الحديثة حصلت تطورات إدارية ومؤسسية وقانونية، وتعرضت الأوقاف إلى شيء من ذلك.

فقد ساد الاتجاه إلى إصدار تشريعات من قبل الدولة لتنظيم شؤون الأوقاف وإلى إحداث إدارات ومجالس للإشراف عليها.

إن وجود وزارات و / أو مديريات قد يساعد على إشراف أدق على أموال الوقف وعلى ضبط للواردات والنفقات، بما في ذلك الوقف الأهلي مما يقلص مجال الشكوى فيه، كما أن إحداث مجالس للأوقاف يمكن أن يعطي مجالاً أفضل للتنمية، وقد يساعد على وضع خطط لتنمية أموال الوقف ودورها.

وبعد فإن بعض البلدان العربية وضعت تنمية أموال الوقف وتوسيع قاعدة الفائدة منها ضمن خطط التنمية العامة للدولة(١)، وهذا قد يعزز دور الأوقاف في التنمية العامة. وعلى كل حال فإن التخطيط للوقف ضرورة ملحة إن أريد فتح صفحة جديدة ومهمة في تنميته وفي تعزيز دوره. وهذا لم يتوفر للوقف من قبل ولا يزال الوقف يفتقر إليه، ولا يخفى أن من العسير التفكير بتنميته دون تخطيط.

ثم إن وضع ميزانية لوزارات الأوقاف قد يكون في صالح الوقف إذا وضع وارد الأوقاف في ميزانية مستقلة عن ميزانية الدولة وكانت ميزانية الوزارة إضافية، إذ أن هذا يمكن أن يحل مشكلة توفير المال اللازم لعمارة الأوقاف وتنميتها ويجنب الوقف مشاكل الاستدانة. وقبل هذا فالمفروض أن تكون أموال الوقف بعيدة عن أي تصرف أو غرض خارجي.

لقد كان للوقف دوره الكبير في التنمية الشاملة في المجتمعات الإسلامية

---

(١) انظر الأمين، محرر، المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

وبخاصة في النواحي الثقافية والصحية والاجتماعية، في وقت كان فيه دور الدولة محدودًا نسبيًا فيها، ومع توسع دور الدولة في التنمية فإن هذه تبقى محدودة إن لم تساهم الفئات الشعبية فيها.

ولكن فكرة الأوقاف تعرضت للإهمال في الفترة الحديثة. كما أن كثرة مشاكل الوقف الأهلي وتراجعه أديا إلى إعادة النظر في هذا الوقف بصورة جذرية وفي الغالب باتجاه تصفيته أو فتح الباب لذلك، مما قد يؤثر سلبًا في فكرة الوقف. فالوقف من حيث الفكرة خيري ابتداءً أو انتهاءً. ولعلنا ندرك الآن أن مجالات الوقف مهمة إن لم نقل أساسية، وأننا يلزمنا تأكيد فكرة الوقف والتشجيع عليه إن اتجهنا جديًا إلى التنمية.

وقد عالجت التشريعات الحديثة بعض مشاكل الوقف، مما يحسن مجاله في التنمية، ومن ذلك:

مسألة الاستدانة على الوقف لترميمه أو لإعادة بنائه أو لأي أمر يتعلق بمصالحه. ويرى بعض فقهاء الأحناف أن الاستدانة لا تصح لأي سبب، ويعللون ذلك بأنه ليس للوقف ذمة تتعلق بها حقوق الغير. ولكنهم يجيزون الاستدانة لصالح الوقف بإذن من القاضي على أن يتعلق الحق فيها بذمة متولي الوقف أو ناظره.

أما الشافعية، فيرون صحة الاستدانة على الوقف، ويشترطون في الراجح عندهم أن يكون ذلك بإذن القاضي.

والمالكية يرون الوقف أهلاً للتملك حكمًا، وبالتالي فهو ذو ذمة تتعلق بها حقوق لها أو عليها[1]. ولكن قوانين تنظيم الأوقاف الحديثة اعترفت بالشخصية المعنوية للوقف وقيام ذمة لها.

وقرر قانون تنظيم الوقف المصري رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦ منع الاستدانة على الوقف إلا بإذن المحكمة فيما عدا ما يلزم لإدارة الوقف واستغلاله وذلك في سبيل حماية الأعيان الموقوفة من النظار.

وقامت بعض الحكومات بإقراض جهة الأوقاف مبالغ مالية إسهامًا منها في دعم

---

(١) انظر الأمين، المصدر نفسه، ص ١٢٦. وابن نجيم المصري ـ البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، ج٥ ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

تنمية الوقف، ووضع بعضها ميزانية لوزارة الأوقاف وموظفيها وتركت واردات الوقف لمشاريعه.



كانت الشكوى من نظام الوقف، وبخاصة الأهلي، مستمرة ومتزايدة. وكانت الأوقاف موضع نقاش واسع، ونقد. ومن ذلك: إمعان الناس في وقف الأراضي الزراعية مما يخشى منه على ثروة البلاد الزراعية. والوقف مقيد للتصرف في العقار، والذين يتولون استغلاله لا يحسنون ذلك، كما أن رعاية الأعيان الموقوفة أضعف من رعاية الأملاك الحرة.

ومنه تضاؤل الحصة من الوقف الأهلي بمرور الزمن وانعدام الفائدة منها، هذا إلى تضرر المستحقين في الوقف بأكل النظار لأموالهم وهضم حقوقهم، ووقوع بعضهم تحت نير المرابين. كما لوحظ أن كثرة الأوقاف الأهلية من شأنها أحيانًا أن تكثر البطالة وتساعد على الكسل واللهو[1].

وتركزت الشكوى من الوقف الأهلي في نقطتين: **الأولى**: إدارة الأوقاف الأهلية من قبل متولين لا يعرفون إلا منافعهم الخاصة حتى خربت عقارات الوقف بسوء إدارتهم، أو قل ريعها مما يتنافى والغاية من الوقف. **الثانية**: استمرار الأخذ بمذهب واحد دون الالتفات إلى المذاهب الأخرى التي يمكن أن تفيد في مراعاة التطور الاجتماعي والاقتصادي. كما دار نقاش حول الوقف الأهلي من حيث الأساس، بين من يرى إصلاحه ومن يرى أنه لا ينطبق عليه وصف الصدقة، وأنه غير قائم على أدلة من النصوص الدينية الصريحة وبالتالي فمنعه في المستقبل غير مخالف لأصول الشرع.

وفي مصر وضع مشروع قانون الوقف المصري في ١٧ ربيع الأول سنة ١٣٦٢هـ / ١٣ آذار / مارس ١٩٤٣م. وفيه محاولة جادة لإعادة النظر في شؤون الوقف، فجاء بمبادىء جديدة منها: جواز رجوع الواقف عن وقفه ما دام حيًا، وجواز الوقف المؤقت، وانتهاء الوقف بتخربه وانتهاؤه بضآلة انصباء المستحقين فيه، وجواز قسمة

---

(١) انظر: أبو زهرة ـ محاضرات في الوقف، ص ٣٠ ـ ٣١. ومحمد سراج ـ أحكام الوقف في الفقه والقانون، القاهرة [د. ن]، ١٩٩٣، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

أعيان الوقف بين المستحقين، وإقامة كل مستحق ناظرًا على حصته بعد ذلك، والانتفاع بأموال البدل بطريق الاستغلال وعدم تعطيلها[1].

ثم صدر قانون تنظيم الوقف المصري رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦. ومما جاء فيه: اعتبار كل وقف غير لازم ما دام الواقف حيًا، فله أن يرجع في وقفه كله أو بعضه كما يجوز له أن يغير في مصارفه وشروطه، ولم يستثن من هذا الحكم إلا وقف المسجد (المادة ١١).

والوقف على الذرية وعلى غير الخيرات لا يكون إلا مؤقتًا بستين سنة أو بطبقتين، وأما الخيري فيجوز أن يكون مؤقتًا أو مؤبدًا، إلا وقف المسجد فإنه لا يكون إلا مؤبدًا (المادة ٥).

وإذا تخربت أعيان الوقف كلها أو بعضها ولم تمكن عمارة المتخرب أو الاستبدال به على وجه يكفل للمستحقين نصيبًا في الغلة غير ضئيل ولا يضرهم بسبب حرمانهم من الغلة وقتًا طويلاً انتهى الوقف فيه. كما ينتهي الوقف في نصيب أي مستحق يصبح ما يأخذه من الغلة ضئيلاً. ويكون الانتهاء بقرار من المحكمة بناءً على طلب ذوي الشأن.

«ويصير ما انتهى فيه الوقف ملكًا للواقف إن كان حيًا وإلا فلمستحقه وقت الحكم بانتهائه» (المادة ١٨). ولكل من المستحقين أن يطلب فرز حصته في الوقف متى كان قابلاً للقسمة ولم يكن فيها ضرر بيّن (المادة ٤٠). وإذا قسمت المحكمة الوقف أو كان لمستحق نصيب مفرز وجب إقامة كل مستحق ناظرًا على حصته متى كان أهلاً للنظر ولو خالف ذلك شرط الواقف (المادة ٤٦).

ولحماية الأعيان الموقوفة من النظار، قرر القانون أنه لا يجوز للناظر أن يستدين على الوقف إلا بإذن المحكمة الشرعية (المادة ٤٥)[2]. ويجوز وقف العقار والمنقول،

---

(١) انظر أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٥١. زهدي يكن ـ قانون الوقف الذري ومصادره الشرعية في لبنان، ط٢، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٤، ص ٢٢ ـ ٢٣. وإبراهيم بك ـ كتاب الوقف، وبخاصة ص ١٢ ـ ١٤.

(٢) انظر أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٦. وإبراهيم بك، المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤، ٢٦، ٤١ والملحق.

ومن ذلك وقف حصص وأسهم شركات الأموال المستغلة استغلالاً جائزًا شرعًا (المادة ٨). وبذلك وسع مجالات الوقف في التنمية.

وتناول موضوع البدل بما يضمن مصلحة الوقف وتوسيع نطاقه، فجاء فيه: تشتري المحكمة بناءً على طلب ذوي الشأن بأموال البدل المودعة بخزائنها عقارًا أو منقولاً يحل محل العين الموقوفة ولها أن تأذن بإنفاقها في إنشاء مستغل جديد (المادة ١٤).

وأكد القانون عمارة مباني الوقف، بأن قرر بأن يحجز الناظر كل سنة ٢,٥ في المئة من صافي ريع مباني الوقف يخصص لعمارتها في إطار من المرونة (المادة ٤٥). كما وضع بعض الحدود لأعمال الناظر (مثلاً المادة ٥٠، والمادة ٥١)[١]. وفي هذه التوجيهات إضفاء مرونة على أحكام الوقف، وتحسين إمكانيات التنمية فيه.

وفي سنة ١٩٥٢ ألغي الوقف الذري في سورية، ثم ألغي الوقف الأهلي بعده في مصر بالقانون رقم ١٨٠ لسنة ١٩٥٢، الذي قرر أنه لا يجوز الوقف على غير الخيرات (المادة ١)، «ويعتبر منتهيًا كل وقف لا يكون مصرفه في الحال خالصًا لجهة من جهات البر» (المادة ٢). وإذا انتهى الوقف الأهلي آلت الملكية في الأعيان الموقوفة إلى الواقف إذا كان حيًا وإلى المستحقين إذا لم يكن حيًا (المادة ٣).

ثم جعلت النظارة على الأوقاف الخيرية (بالقانون رقم ٢٤٧ لسنة ١٩٥٣) لوزارة الأوقاف، إلا إذا كان الواقف اشترط لنفسه النظر. وقرر القانون ٥٤٧ لسنة ١٩٥٣ أن وزارة الأوقاف لها الحق المطلق ـ بإجازة المحكمة المختصة ـ في التغيير في مصارف الوقف الخيري على غير الجهة التي خصصها الواقف، ما دامت على جهة الخير[٢].

وواضح أن هذه القوانين عالجت الكثير من مشاكل الوقف وحسنت مجالات استثماره وتنميته.

وصدر قانون تنظيم الوقف الذري اللبناني في ١٠ آذار / مارس ١٩٤٧، ويبدو أنه

---

(١) انظر: سراج ـ أحكام الوقف في الفقه والقانون.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٥ و٢٦٨. أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٣٨. والكبيسي ـ أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، ص ٤٨ ـ ٤٩.

تأثر بقانون تنظيم الوقف المصري رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦، وأفاد من المذاهب الإسلامية، وأدخل إصلاحات مهمة.

ومما قرره القانون ما يلي:

يجوز للواقف أن يرجع في وقفه الذري كله أو بعضه، كما يجوز له أن يغير مصارفه وشروطه (المادة ٧).

وأجاز القانون وقف العقار والمنقول مطلقًا، كما أجاز وقف حصص وأسهم الشركات المستغلة استغلالاً جائزًا شرعيًا (المادة ١٥)، ولفظ الشركات يشمل الشركات المدنية والتجارية سواء كانت شركة أموال أو شركة أشخاص، فيكون القانون أطلق صحة وقف المنقول[١].

وكرر أنه لا يجوز تأبيد الوقف الذري ولا يجوز على أكثر من طبقتين (المادة ٨)، وينتهي الوقف بانتهاء الطبقة أو الطبقتين، ويرجع الوقف إلى ملكية الواقف إن كان حيًا وإلى ورثته، من الطبقة الأولى أو الثانية ـ حسب الأحوال ـ إن كان ميتًا(المادة ١٠).

وأوجب انتهاء الوقف الذري إذا تخربت عقاراته ولم تمكن عمارة المتخرب أو الاستبدال به على وجه يكفل للمستحقين نصيبًا في الغلة غير ضئيل (المادة ٢٢) أو إذا أصبح ما يأخذه المستحقون من الغلة ضئيلاً، ويصبح ما انتهى فيه الوقف ملكًا لمستحقه أو للواقف إن كان حيًا (المادة ٣٣).

وأخذ القانون بجواز قسمة الوقف الذري قسمة لازمة متى طلبت ولم يكن فيها ضرر (المادة ١٧ وما بعدها)، وجعل المستحق متوليًا على حصته بعد القسمة إذا كان مستوفيًا شروط التولية (المادة ٣٩).

وأوجب القانون الاستبدال الجبري بجميع الأماكن الوقفية التي عليها حقوق تصرفية للغير بحق الإجارة الطويلة والحكر والمقاطعة (المواد ٢١ ـ ٢٥).

وأضاف القانون أنه يفرز عند تقسيم الوقف الذري ما يقابل ١٥ بالمئة لقاء جهة البر المشروطة في الوقف لتصرف في وجوه البر العامة.

إن أوجه الاتفاق بين هذا القانون والقانون المصري لها دلالتها في الاتجاه

---

(١) يكن ـ الوقف في الشريعة والقانون، ص ٢٧٦، ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

لمعالجة مشاكل الأوقاف[1].

وجاء في مرسوم جواز تصفية الوقف الذري رقم ١ لسنة ١٩٥٥ في العراق أنه تتم تصفية الوقف هذا بناءً على طلب أحد المستحقين في الوقف أو أحد ورثته عن طريق المحاكم المختصة وتخصص ١٠ بالمئة من كل وقف جرت تصفيته إلى الجهة الخيرية[2].

***

وحصل تطور في مفهوم أعيان الوقف بضوء تطور الأوضاع الاقتصادية، فقد سجل الوقف الحديث أموالاً لم تكن واردة في ذهن الفقهاء الماضين، أو وردت ولكن اختلف مجال تنفيذها. فقد صار للأموال السائلة دور كبير في الوقف إضافة إلى العقارات والأموال المنقولة ولذا صار من أعيان الوقف:

- مبالغ نقدية يحددها الواقف في إشهار وقفه ويودعها في أحد البنوك الإسلامية للصرف من عائدها على جهة بر.
- وأخذ بجواز وقف الأسهم والسندات وهي تعبر عن مساهمة في شركات أو مشاريع أو قرض وطني[3].

ويمكن الإشارة إلى سندات المقارضة التي اقترحت باعتبارها نوعًا من المضاربة، ووضع لذلك قانون سندات المقارضة، قانون مؤقت رقم ١٠ لسنة ١٩٨١ في الأردن. وذلك أن تقوم إدارة الأوقاف بإعداد مشروع تبين فيه الكلفة المتوقعة والربح المتوقع، ثم تقوم بإصدار سندات بقيمة محدودة لكل منها، وتكون قيمتها الإجمالية مساوية للكلفة المقدرة للمشروع، وتعرض على حاملي السندات نسبة من

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤، ٢٢٥ و٣٤٥. أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤. يكن ـ قانون الوقف الذري ومصادره الشرعية في لبنان، ص ٣ وما يليها، ٩ و١٧.

(٢) عدنان عبد القادر، في الأمين، محرر ـ وقائع الحلقة الدراسية لتثمير ممتلكات الأوقاف التي عقدت بجدة من ٢٠ / ٣ / ١٤٠٤هـ وحتى ٢ / ٤ / ١٤٠٤هـ (٢٤ / ١٢ / ١٩٨٣ ـ ٥ / ١ / ٨٤)، ص ٣٨٧.

(٣) انظر مداخلات: محمود محمد عبد المحسن، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١. ووليد خير الله، ص ١٤٩ وما بعدها، وانظر ص ١٧٨ ـ ١٧٩، و٤٥٠ ـ ٤٥١ في المصدر نفسه.

عائد المشروع تحددها، على أن يخصص جزء آخر من العائد لإطفاء السندات، أي شرائها شيئًا فشيئًا إلى أن تعود الملكية الكاملة للمشروع إلى إدارة الأوقاف. وتكون الحكومة ضامنة لإطفاء السندات إذا عجزت إدارة الأوقاف عن الوفاء بذلك.

وقد قرر مجمع الفقه الإسلامي ـ بعد مناقشة المشروع في ندوات ومؤتمرات ـ أن الصيغة المقبولة لتعريف هذه السندات هي أنها أداة استثمارية تقوم على تجزئة رأس مال القراض (المضاربة) بإصدار صكوك ملكية برأس مال المضاربة على أساس وحدات متساوية القيمة ومسجلة بأسماء أصحابها باعتبارهم يملكون حصصًا شائعة في رأس مال المضاربة وما يتحول إليه بنسبة ملكية كل منهم فيه، وفضل تسمية هذه الأداة الاستثمارية بـ «صكوك المقارضة». ويبدو أن فكرة سندات المقارضة لا تزال موضع نقاش.

ويلاحظ أن نشاط إدارات الأوقاف في الفترة الحديثة شمل المساهمة في تأسيس شركات وبنوك (المساهمة في بنك مصر للإسكان والتعمير، وإنشاء بنك الأقاوف في تركيا)، إضافة إلى شراء أسهم وسندات في شركات تجارية وزراعية وصناعية. هذا إضافة إلى مشاريع استثمارية أخرى مثل إقامة عمارات سكنية (للإيجار) وأسواق تجارية وزراعية وصناعية. هذا إضافة إلى مشاريع استثمارية أخرى مثل إقامة عمارات سكنية (للإيجار) وأسواق تجارية وفنادق، ومخازن[١].

إن الغالب على النقاش الفقهي في موضوع استثمار أموال الأوقاف وتنميتها هو التحفظ مع العلم أن آراء الفقهاء في الماضي كانت تواكب التطورات والمفاهيم الاقتصادية في أوقاتها.

إن استثمار أموال الوقف يمكن أن يكون بتمويل خارجي أو بتمويل ذاتي ضمن إمكانيات الوقف الذاتية. أما التمويل الذاتي فيمكن أن يكون باستثمار أموال الوقف بالإجارة، وبالغرس وبإنشاء العمارات، وبشراء الأسهم والسندات، وبالمضاربة، وبالاستبدال، على أن يفاد من تجارب الماضي ومشاكله كما يلاحظ في قوانين الوقف الحديثة. فإذا كان الاستبدال في الماضي سبيلاً للتجاوز على الأوقاف أو امتلاكها، فمن

(١) المصدر نفسه، ص ٣٤١ تركيا، و٣٣٦ مصر. وانظر ص ٣١٥ ـ ٣٢٧ و٣٥٨.

الممكن الآن وضع شروط تحفظ حقوق الوقف، ومن ذلك مثلاً أن تكون العين التي اشتريت أو استبدل بها أنفع للوقف وأفضل من الأولى، كما يمكن أن يستثمر المال المتحصل من بيع الوقف بشراء عقار جديد يوقف على الجهة التي وقف عليها العقار الأول أو لإعمار عقار وقفي لنفس الجهة.

ومن طرق الاستبدال:

١ ـ بيع جزء من الوقف لتعمير جزء آخر من الوقف ذاته.

٢ ـ بيع وقف لتعمير وقف آخر يتحد معه في جهة الانتفاع.

٣ ـ بيع بعض الأملاك الوقفية وشراء أو إنشاء عقار جديد يوقف لصالح الجهات التي كانت قد وقفت عليها الأملاك المباعة.

٤ ـ بيع عدد من الأملاك الوقفية وشراء أو إنشاء عقار جديد ذي غلة عالية توزع على الأوقاف المباعة بنسبة قيمة كل منها، أو يخصص جزء من العقار الجديد لكل وقف من الأوقاف المباعة يتناسب مع قيمته.

وكل ذلك إذا توفر شرطان:

١ ـ عدم وجود بديل آخر.

٢ ـ إمكانية الاستعانة بتمويل الغير ولكن بشروط غير مجزية لا ترضى بها إدارة الأوقاف[١].

هذا وحين أجاز قانون إدارة الأوقاف للوزارة وللمتولي استبدال الموقوف الذي تتحقق المصلحة في استبداله بعقار أو بنقد (مثل العراق) نهضت الوزارة بإقامة عمارات كبيرة بدلاً من الدور المتهدمة المتفرقة.

وهناك الصيغ الموروثة في استغلال أملاك الوقف، ونذكر منها في العراق مثلاً:

١ ـ الأوقاف ذات الإجارة الواحدة المؤجلة: وهي المحلات التي أعطيت بأجرة مؤجلة معينة على الشهور والسنين من غير تعيين مدة الإيجار.

٢ ـ الأوقاف ذات الإجارتين: وهي المستغلات الوقفية التي أجرت لمدة غير

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥٠ ـ ٤٥٢. والخوئي ـ منهاج الصالحين: فتاوى أبو القاسم الموسوي الخوئي، ج٢ ص ٢٧.

معينة وبأجرة معجلة تعادل قيمة الموقوف على أن تصرف لعمارته، وبأجرة مؤجلة زهيدة يدفعها المستأجر للوقف سنويًا.

٣ ـ الأوقاف ذات المقاطعة أو الحكر: وهي العرصات التي أعطيت بثمن معجل مع مقاطعة سنوية، من دون تحديد مدة أو تعيينها[١].

يبدو أن الممارسات المتصلة باستغلال الوقف وتنميته أوسع إطارًا وأكثر اعتبارًا للتطورات الاقتصادية.

فقد أثير في «الحلقة الدراسية لتثمير ممتلكات الأوقاف» التي عقدت في جدة (٢٤/ ١٢/ ١٩٨٣ ـ ٥/ ١/ ١٩٨٤) سؤال: هل من الجائز شرعًا أن نبيع عقارًا وقفيًا على أن نشتري بحصيلة بيعه أسهمًا أو محفظة من الأسهم يستخدم دخلها في الإنفاق على المصرف الوقفي الأصلي؟ وكان الجواب إيجابيًا.

وسؤال آخر: هو أن كثيرًا من الأوقاف لديها في البلد الواحد عقارات كثيرة العدد وكل منها عقار صغير غير مجد أن يستثمر وحده، إذ أن الأوقاف عاجزة عن استثماره وحده. هل يجوز أن تباع أوقاف عديدة في مدينة واحدة وتؤخذ حصيلة بيعها فيشترى بها أرض ويبنى عليها بناء ويستثمر هذا البناء ـ يؤجر مثلاً ـ، وتوزع أجرة هذا البناء بين الجهات الوقفية بحسب نسبة مساهمتها في المشروع؟ وكان الجواب إيجابيًا[٢].

وسؤال آخر: هل يجوز هذا في البلد الواحد؟ بمعنى هل لنا أن نجمع أوقافًا في مدن مختلفة من البلد الواحد؟ وكان الجواب إيجابيًا.

ولا تزال الإجارة مهمة في استثمار عقارات الأوقاف، ولكن يجب تجاوز سلبيات الممارسات الماضية. فيلزم تحديد مدة معينة للإجارة، ومراعاة مصلحة الوقف وأساليب التعامل الحديثة[٣].

وهناك محاولات لتحديد الحكر (الأردن والعراق)، فمثلاً جعلت مدة عقد الحكر ٣٠ سنة. وإذا انتهت سنة التحكير ولم يسدد المحتكر بدل الحكر لوزارة الأوقاف

---

(١) عدنان عبد القادر، في الأمين، محرر، المصدر نفسه، ص ٣٨٩ و٣٩١.

(٢) أنس الزرقاء، في المصدر نفسه، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٣) البرهان الطرابلسي ـ الإسعاف في أحكام الأوقاف، ص ٦٢. وابن عابدين ـ رد المحتار على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار، ج٤ ص ٤٠٠.

وتعذر تحصيل البدل منه تعود الأرض المحكرة وما عليها من منشآت لوزراة الأوقاف ويعتبر العقد لاغيًا.

وإذا زادت أجرة الأرض المحكرة بالنسبة لارتفاع أجور الأرض خالية مما أحدثه المحتكر من المنشآت، فعلى المحتكر أن يدفع أجر مثل الأرض. ولكن للمحتكر حق البقاء في الأرض المحكرة ما دام يدفع بدل الحكر وينتقل الحق لورثته تلقائيًا، مع العلم أن القانون المدني الأردني قرر أنه لا يجوز التحكير مدة تزيد على خمسين سنة[١].

أما الحكومة المصرية فاتخذت إجراءً جذريًا، إذ أصدرت القانون رقم (٤٣) لسنة ١٩٨٢ ويقضي بإنهاء الإحكار على الأراضي الموقوفة، وفق ترتيب يقضي بإعادة الأعيان الموقوفة المحتكرة الخالية من البناء والغراس لتكون ملكًا لجهة الوقف. أما الأعيان المشغولة ببناء أو غراس فللوقف مالك الرقبة ثلاثة أرباع ثمنها وللمحتكر الباقي[٢].

وهناك صيغ استثمار بتمويل الغير، وقد ذكرنا سندات المقارضة، وهناك عقد الاستصناع، بأن تتعاقد إدارة الوقف مع جهة تمويل على أن تبني بناءً على الأرض الوقف يكون ملكًا للجهة التي بنته، وبعد إتمامه تشتريه الأوقاف من الجهة التي بنته بثمن مؤجل يدفع بأقساط سنوية يلاحظ أن تكون أقل من الإيجار السنوي للبناء، وبذلك توفر المال لتسديد الثمن في موعده.

ويمكن الإشارة هنا إلى صيغة التمويل بالمرابحة، وذلك بأن تتفق الوزارة مع جهة ممولة على إقامة مبانٍ ومنشآت على قطعة أرض وقد يتفق ابتداءً على كلفتها مع نسبة ربح للممول، ويتم تسديد ما يستحقه الممول على أقساط من دخل المشروع، مع توفير الضمانات اللازمة للتسديد.

وهناك طريقة الإجارة المتناقصة ـ بأن تتفق الأوقاف مع جهة تمويلية بأن تؤجرها الأرض الوقف بأجرة سنوية لتقوم بالبناء على الأرض على أن يتضمن العقد وعدًا ببيع

---

(١) محمد علي محمد العمري ـ صيغ استثمار الأملاك الوقفية، رسالة ماجستير، إربد، الأردن، جامعة اليرموك، ١٩٩٠، ص ١٤٩.

(٢) عبد الحميد الشواربي وأسامة عثمان، منازعات الأوقاف والأحكام، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٨٦، ص ١٤٦ ـ ١٥٦.

البناء إلى الأوقاف وأن تتقاضي جهة التمويل ثمنه بأقساط سنوية تدفع إليها من الأجرة التي تأخذها الأوقاف. وهذا يفترض أن القسط السنوي أقل من الإيجار (السنوي) للأرض، وأن سنوات بقاء المستأجر تساوي عدد الأقساط اللازمة لتسديد الثمن[١].

وقد تقترح صيغة المشاركة المتناقصة، بإنشاء شركة بين إدارة الأوقاف وجهة تمويل لإقامة مشروع، إذ تقدم الأوقاف الأرض ويقوم الممول بتمويل كلي أو جزئي لمشروع ويقسم صافي الدخل بين الأوقاف والممول، ويتضمن العقد التزام الممول ببيع حصته للأوقاف وتقوم الأوقاف بتخصيص نسبة من نصيبها من الدخل تدفع للممول سنويًا حتى يتم سداد ما أنفقه الممول ويصبح المشروع بكامله للأوقاف. وهي طريقة لم تخلُ من نقاش[٢].

ويمكن اتخاذ المضاربة صيغة لتنمية أموال الوقف، ويمكن تطوير مجالاتها في الاقتصاد المعاصر.

هذا ولن نغفل الإشارة إلى المغارسة والمزارعة والمساقاة في استثمار الأرض.

* * *

لعل استعراض تجارب ومجالات استثمار أموال الوقف يشعر بإمكانيات مساهمة الوقف في التنمية، ولكن لابد من إحياء فكرة الوقف وتنشيطها رسميًا وشعبيًا ليس لدورها المباشر في التنمية فحسب، بل لأنها تضمن استمرار التنمية في مجالاتها.

ويلزم تذكر الإطار التاريخي للأوقاف، فلا تقتصر على خدمة المؤسسات الدينية، بل توجه إلى المؤسسات التعليمية، وبخاصة الجامعات، والمؤسسات الصحية والاجتماعية ومراكز البحوث لتلبي حاجات أساسية في المجتمع.

وهناك ضرورة ملحة للإفادة من خبرة الاقتصاديين في استثمار الأموال الوقفية وفي التخطيط لها، وذلك بالتشاور والتعاون مع المختصين بالفقه والشريعة.

---

(١) أنس الزرقاء، في: الأمين، محرر، وقائع الحلقة الدراسية لتثمير ممتلكات الأوقاف التي عقدت بجدة من ٢٠ / ٣ / ١٤٠٤هـ وحتى ٢ / ٤ / ١٤٠٤هـ. (٢٤ / ١٢ / ١٩٨٣ ـ ٥ / ١ / ٨٤)، ص ١٩٦. والعمري، المصدر نفسه، ص ١٥٩ وما بعدها، و١٢٦.

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٤، ١٩٨٨، ج٣ ص ٢٠٠٨. العمري، المصدر نفسه، ص ١٢٣ ـ ١٢٤. والأمين، المصدر نفسه، ص ٤٥١ ـ ٤٥٢.

نخلص مما ذكر أن للوقف دورًا مهمًا في التنمية في الماضي، وأن من الخير أن نرشد هذا الدور ونؤكده في الحاضر. وقد تميز الوقف بالاستمرار والدوام رغم تبدل الأوضاع وتقلب الأحوال. وهذه ميزة يجب التنويه بها.

والغالب على الأوقاف في الفترة الأولى فكرة القربى وعمل الخير، وبمرور الزمن ازداد التأكيد على منفعة الذرية في الوقف الذري إلى درجة غلبت أحيانًا (لدى السلاطين والأمراء خاصة) على جانب البر. وربما كانت العودة إلى تأكيد فكرة القربى والبر الأولى هي الحل لا إلغاء الموقف الذري.

إن عدم إيجاد سبل كفؤة لعمارة الأوقاف كان من عوامل قلة الجدوى والخراب. كما أن طمع النظار وضعف الإشراف أديا إلى استغلال الوقف لغير أغراضه وإلى الإضرار بالمستحقين وإلى التجاوز على أملاك الوقف. كما تبين أن مسألة استثمار أعيان الوقف وإدارتها كانت في مستوى أدنى من استثمار الملكيات الخاصة، ولذا قامت جهود لتدارك بعض مشاكل الوقف في محاولة لإعادة تنظيم وتحسين إدارته، وللحد من بعض الممارسات في استغلال أموال الوقف أو إبطالها.

ولكن الضرورة قائمة للتخطيط للوقف، ولاتباع أساليب متقدمة في إدارته وفي استثمار أمواله، مما يمكن من المساهمة الجادة في التنمية.

وظهر الاتجاه نحو الأخذ بفكرة الوقف المؤقت جنب الوقف الدائم في الوقف الخيري، بينما جعل الوقف الأهلي ـ في تشريعات حديثة ـ مؤقتًا، ولعل ذلك يخفف من المشاكل ويوسع مجالات الوقف وييسرها. ويلاحظ التوسع في نطاق «الأموال المنقولة» في الوقف لتشمل النقود والأسهم والسندات، مما يفتح مجالات جديدة للاستثمار.

ويمكن الإشارة إلى بعض الممارسات الجديدة مثل سندات المقارضة والاستصناع والتوسع في المضاربة. ولكن لا تزال الاجتهادات الحديثة في استثمار أموال الوقف محدودة وخجلة، ولا بد من الإفادة من خبرة المختصين بالاقتصاد وإدارة الأعمال وإمكانياتهم. ويحسن الأخذ بالأساليب والممارسات الحديثة في وضع المشاريع وتنفيذها بصورة كفؤة. ولنا أن نتساءل: ألا يمكن أن تكون إدارات الأوقاف رائدة في مشاريع تجارية ومصرفية واستثمارية ـ خارج نطاق الربوية ـ؟ ثم ألا يمكن التعاون مع البنوك الإسلامية في مجالات جديدة للتنمية؟

مستقبل الوقف في الوطن العربي(١)

تمهيد:

إن تقدير وضع الوقف وما يمكن أن يكون له من دور في المجتمعات العربية يتطلب استقراء ماضيه ابتداءً، ثم فحص حاضره وما آل إليه، وأسباب ذلك، للانطلاق إلى المستقبل.

لقد تعرضت البلدان العربية لمؤثرات خارجية واسعة، وشهدت تطورات وممارسات في العصر الحديث، ولكل ذلك أثره. ومن ذلك محاولات حكومية لإعادة النظر في وضع الأوقاف وإصدار قوانين جديدة أثرت في المفاهيم الأساسية للوقف، وربما ساهمت في تراجعه.

وعاد الاهتمام بالوقف، وتمثل ذلك في دراسات ومحاولات لعرض آراء وتجارب جديدة.

إن هذه الورقة تمثل محاولة أولية تمر بسرعة على وضع الأوقاف، وتعرض بعض الآراء والاجتهادات المطروحة في مجاله.

وموضوع الوقف يستحق جهودًا علمية واقتصادية وعملية أعمق وأشمل.

-١-

يلاحظ ابتداء أن أحكام الوقف اجتهادية قياسية، فلم يرد نص في الكتاب، وإنما ثبت بالسنة، وقد لاحظ ذلك بعض الفقهاء وبعض المعاصرين(٢).

من الأحكام ما استنبط من نصوص قرآنية تأمر بالإنفاق في سبيل الخير ﴿لَن تَنَالُوا

---

(١) في كتاب: نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٣م.

(٢) أحمد بن يحيى بن المرتضى ـ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ج٤ ص١٦٦. أحمد إبراهيم ـ كتاب الوقف، ص٤. ومصطفى أحمد الزرقاء ـ الوقف، بيروت، دار الفكر، ١٩٦٨، ص ١٩ و٢٩.

﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[1]، ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ . . .﴾[2].

وفي الحديث إشارات إلى الصدقة الجارية، «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، وعلم ينتفع به، وولد صالح يدعو له».

ويرد وقف الرسول ﷺ لحوائط سبعة في المدينة، وترد أخبار أن بعض الصحابة ـ عمر وعثمان وعلي ـ أوقف أراضي زراعية وغيرها بتوجيه الرسول وتشجيعه[3].

وهناك اتفاق أن الوقف فيه قربة إلى الله تعالى يبتغى بها رضوانه، فهو من أعمال البر والإحسان ومفهوم الصدقة الجارية[4].

ومن هنا المرونة والتنوع في آراء الفقهاء فيما يخص الوقف. كان التنوع في الآراء الفقهية عن الوقف يتصل بالتطور الاجتماعي والاقتصادي من جهة، وباختلاف البيئات المحلية، وربما أثر الأوضاع السياسية. ويلاحظ أن نطاق الاجتهاد في الوقف يكاد يتكامل خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، وما حصل من تطور بعدها كان محدودًا نسبيًا حتى نبلغ الفترة الحديثة.

وهذا يدعو في الوقت الحاضر إلى الإحاطة الشاملة بآراء الفقهاء وإلى قدر من التقنين لها للتيسير وللسعة.

ويفترض في هذا المجال ترك الباب مفتوحًا للاجتهاد وللأخذ بما يناسب الحال والمصلحة والتطورات الحديثة[5].

وليس هذا مجال الاتجاه إلى ذلك ويكتفى بإثارة بعض الأمور.

ـ ٢ ـ

الوقف في الأساس خيري ابتداء أو مآلاً، فالوقف الذري يصبح خيريًا بعد انتهاء

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٩٢.

(٢) سورة البقرة، الآية ١١٠.

(٣) أبو بكر أحمد بن عمر بن مهير الشيباني الخصاف ـ أحكام الأوقاف، ص١ و٦ ومابعدها.

(٤) مصطفى الزرقاء ـ الوقف، ص ١٩.

(٥) انظر: منذر قحف ـ الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته. بيروت، دار الفكر المعاصر ودمشق، دار الفكر، ٢٠٠٠، ص ١٢١.

الذرية. وقد أوقف الصحابة الوقفين. يقول الخصاف عن أصحاب رسول الله: «فمنهم من جعلها صدقة جارية في أبواب الخير، ومنهم من قال: لذوي قرابتي أبدًا وفي أبواب البر والمساكين»[1].

وصار الوقف الذري أوسع نطاقًا وأكثر رواجًا أحيانًا من الوقف الخيري.

وقد يكون الوقف الذري سببًا لحفظ الأموال من التبديد أو لصيانتها من المصادرة أو لحجز أصول وأعيان للاستثمار والمنفعة، إضافة إلى ناحية البر فيه. وفي هذه جدوى ولا لزوم الآن لإضفاء شرعية على الوقف الخيري وسحبها من الذري.

وبهذا المعنى يمكن أن يكون الوقف الذري / الأهلي نوعًا من الاستثمار الذي يخدم أهداف التنمية الاقتصادية[2].

- الأصل في الوقف - تاريخيًا - التأبيد، ولكن الاجتهاد الفقهي، وربما الضرورة العملية، جاءت بالتأقيت.

والوقف يعني حبس العين وتسبيل الثمرة. ولكن الخلاف بين الفقهاء في إزالة ملك الرقبة.

يرى أبو حنيفة أن الوقف «حبس العين على ملك الواقف والتصرف بالمنفعة، بمنزلة العارية. وهو يرى عدم لزوم الوقف وجواز الرجوع عنه في حياة الواقف ويورث عنه بعد وفاته»[3].

أما تعريف الوقف عند الصاحبين، فيفيد انتقال الموقوف إلى حكم الله تعالى على وجه تعود المنفعة فيه إلى العباد، فهو لازم لا يباع ولا يورث. وبهذا أخذ المذهب: «الوقف هو الذي يكون دائمًا أبدًا لا يملكه أحد ولا يرجع إلى ملك صاحبه ولا ورثته»[4].

---

(١) الخصاف - أحكام الأوقاف، ص ١٩.

(٢) قحف، المصدر نفسه، ص ١١٢ - ١١٥.

(٣) أبو الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني - الهداية في شرح البداية، ج٦ ص ١٩٠. أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي - المبسوط، ج١٢ ص ٢٧. ومحمد أمين بن عابدين - رد المحتار على الدرّ المختار، ج٦ ص ٥٢٧.

(٤) الخصاف - أحكام الأوقاف، ص ١٩. محمد بن عبد الله التمرتاشي - تنوير الأبصار، =

ويقرر الحنفية جواز الوقف على النفس أو على الأغنياء بشرط أن ينتهي إلى جهة قربة كالفقراء ونحوها[١].

وفي رأي المالكية، الوقف «إعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازمًا بقاؤه في ملك معطيها ولو تقديرًا»[٢]. فلا يخرج الموقوف عن ملك الواقف. إلا أنه لا يحق له التصرف به بالبيع أو الهبة أو الميراث.

والوقف عند الشافعية، «حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح»[٣]، وهذا يفيد حبسه عن البيع والهبة والرهن وما يضرّ به.

وفي الفقه الحنبلي الوقف «تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة»، ويعني بقاء عين الأصل وصرف المنفعة في جهة البر[٤].

وعند الإمامية «الوقف عقد ثمرته تحبيس الأصل وإطلاق المنفعة». فالوقف عندهم مؤبد ويخرج عن ملك الواقف، ويميزون بينه وبين الحبس، إذ أن الحبس مؤقت ويبقى على ملك مالكه[٥].

= ج٦ ص ٥٢١. وكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام ـ فتح القدير، ج٦ ص ١٨٦.

(١) ابن الهمام، المصدر نفسه، ج٦ ص ١٨٩ ـ ١٩٢. وابن عابدين، المصدر نفسه، ج٦ ص ٥١٩ ـ ٥٢١.

(٢) أبو عبد الله محمد الأنصاري الرصاع ـ شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، ٢ج، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م، ج٢ ص ٥٣٥.

(٣) أبو يحيى زكريا الأنصاري ـ فتح الوهاب بشرح منهاج الطلاب، بيروت، دار المعرفة، [ـ ١٩] ج١، ص ٢٥٦.

(٤) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ـ المغني، ج٥ ص ١٨٧ ـ ١٨٨. علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي ـ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، ج٧ ص ٣. وأبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح ـ المبدع في شرح المقنع، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٧٤، ج٥ ص ٣١٣.

(٥) محمد بن الحسن الطوسي ـ النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص ٥٩٥. أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلي، المحقق الأول ـ شرائع الإسلام، ج١٠ ص ١١٠ و١١٢. وزين الدين بن علي ابن أحمد الجمعي العاملي ـ الروضة البهية، ج٣ ص ١٦٣.

وهناك رأي أن ملكية الوقف تؤول للموقوف عليهم ولكن ليس لهم حق البيع أو الهبة أو التوريث.

بهذا قال الحنابلة في المشهور من مذهبهم وفي رأي للإمامية[1].

إن المجال متسع بين أن تبقى ملكية العين للواقف، وبين الانتقال إلى حكم الله تعالى، وبين أن تكون للموقوف عليهم، كل ذلك حسب الظروف والمصلحة والمجالات.

إن الأصل في الوقف التأبيد، وهذا ما أكد عليه الشافعي وابن حنبل ومحمد بن الحسن وعامة الحنفية، وكذلك الإمامية. أمّا أبو يوسف فلا يشترط التأبيد. وصح الوقف عنده على جهة يتوهم انقطاعها. وعند مالك يجوز التأقيت وترجع أعيان الوقف إلى الواقف إذا كان حيًا أو إلى ورثته إن كان ميتًا.

وقد أخذ بعض العلماء المحدثين بجواز تأقيت الوقف[2]. وتبدو مسألة التأقيت أكثر ضرورة في ظروفنا الحالية وبخاصة مع تنوع الأموال التي يمكن أن توقف.

وفعلاً أخذ قانون تنظيم الوقف المصري رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦م بجواز التأقيت للوقف الخيري ـ ما عدا المسجد ـ، وبوجوب تأقيت الوقف الأهلي، بل أوجب أن لا تزيد مدته على ستين عامًا أو طبقتين من الموقوف عليهم[3].

ـ ٣ ـ

يمكن الحديث عن الشيء الموقوف، وهذا يتأثر بنظرة الفقهاء بين التأبيد والتوقيت.

---

(١) منصور بن يونس البهوتي ـ كشاف القناع عن متن الإقناع، ج٤ ص ٢٨٢. الحلي، المصدر نفسه، ج١ ص ١٤٩. ومحمد عبيد الله الكبيسي ـ أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، إحياء التراث الإسلامي، بغداد، ٢ج، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٧٧، ص ٢١٤ وما بعدها.

(٢) محمد أبو زهرة ـ محاضرات في الوقف، ص ٧٢ ـ ٧٣. إبراهيم ـ كتاب الوقف، ص ٧٤. زهدي يكن ـ الوقف في الشريعة والقانون، بيروت، دار النهضة العربية، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، ص ٥٨. الزرقاء ـ الوقف، ص ٤٨. والكبيسي، المصدر نفسه، ص ٢٤٢ و٢٤٩.

(٣) أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٣٧. وبرهان الدين بن لقمان بن عبد القادر ـ استثمار أموال الوقف في ماليزيا، دراسة فقهية مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المفرق ٢٠٠٠، ص ١٩٦.

ويشترط في الموقوف: ١ـ أن يكون مما يجوز الانتفاع به شرعًا. ٢ـ أن يكون ملكًا للواقف.

وقد اتفق الفقهاء على أن ما يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقاءً مؤبدًا عرفًا، كالعقارات ـ من الأراضي ـ وما يتبعها من المباني يصح وقفه. أما ما كان الانتفاع به باستهلاك عينه وإتلافها كالمأكول فلا يصحّ وقفه. وتباين الاجتهاد بعد ذلك.

فذهب الحنفية إلى أن المال الموقوف لا بد من أن يكون عقارًا، ويجوز أن يكون المنقول وقفًا إذا كان تابعًا للعقار كالبناء والشجرة، أو ورد أثر بجواز وقفه ـ كوقف الكراع (الخيل) والسلاح للجهاد ـ أو ما جرى العرف بوقفه[1].

ويرى الزرقاء «وعرف الناس في وقف المنقول لا يتقيد بالقديم فالحادث والقديم فيه سواء، فما جد التعارف على وقفه صح وإن لم يكن قبله صحيحًا»[2].

وفي قول الشافعية والحنابلة والإمامية، لا يصح الوقف إلا فيما يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه، فيصح وقف جميع العقارات والمنقولات لا ما لا ينتفع به إلا باستهلاك عينه. وعلى هذا فلا يصح وقف الدنانير والدراهم[3].

ويقول المالكية، وزفر الأنصاري من الحنفية، وأحمد في رواية ابن تيمية من الحنابلة، إن كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه أو بقاء بدله يصح وقفه، فعلى هذا يصح وقف الأثمان للقروض والبذور للزرع، كما يجوز وقف النقود بشرط استبدالها بالعين الثابتة، فلا يشترط في الأموال المثلية إمكان بقاء عينها بل يكفي فيها إمكان بقاء أمثالها وبدلها[4].

---

(١) زين الدين بن إبراهيم بن نجيم ـ البحر الرائق، ج٥ ص ٢١٨. وابن عابدين ـ رد المحتار على الدر المختار، ج٦ ص ٥٥٥، وهو قول محمد بن الحسن في الأصل. انظر أيضًا: الخصاف ـ أحكام الأوقاف، ص ٣٥. ورفيق المصري ـ الوقف، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٢) المصري، المصدر نفسه، ص ٤٧، ٤٩ و٦١.

(٣) ابن عبد القادر ـ استثمار أموال الوقف في ماليزيا: دراسة فقهية مقارنة، ص ٥٩.

(٤) أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير ـ الشرح الصغير، ج٤ ص ١٠٢. ابن الهمام ـ فتح القدير، ج٦ ص ٢٠٣. أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، ج٣١ ص ٣٣٤. وأبو عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي ـ الخرشي=

وتتوفر وثائق ومعلومات تشير إلى رواج وقف النقود في الروميلي ثم في إسطنبول (القرن ١٥ ـ ١٧م) وإقراضها للتجار والحرفيين ولغيرهم بفائدة محدودة تصرف للأغراض الخيرية. وقد انتشر هذا الأسلوب في وقف النقود إلى بلاد الشام بعد دخول العثمانيين.

وقد دارت مناقشات فقهية حول هذا الوقف في اسطنبول بين معارض ومؤيد، وقد أيده اثنان من شيوخ الإسلام، وبخاصة أبو السعود مستندًا إلى رأي زفر ثم تلميذه الأنصاري، وإلى مفهوم الاستحسان، لقبول الناس آنذاك لهذا الوقف ولفوائده الخيرية الكثيرة[(١)].

وقد صرح بعض متأخري الأحناف بجواز وقف الدنانير والدراهم على اعتبار ذلك مما تعارف الناس عليه وتعاملوا به. فيشير ابن عابدين إلى التعامل بوقف الدراهم في البلاد الرومية، ويرى «اعتبار العرف في الموضع أو الزمان الذي اشتهر به دون غيره»[(٢)].

وطريقة استغلال الدراهم والدنانير هي أن تدفع على سبيل شركة المضاربة أو الإقراض مثلاً، وما يخرجه من الريع يتصدق به في جهة الوقف[(٣)].

وفي الأوضاع الاقتصادية القائمة صار للأموال السائلة دور مهم في أعيان الوقف. وتمثل ذلك في إيداع مبالغ نقدية في البنوك الإسلامية لصرف عائدها على جهة ما.

وأخذ حديثًا بجواز وقف الأسهم والسندات إضافة إلى النقود[(٤)].

= على مختصر سيدي خليل، بيروت، دار صادر، ج٧ ص ٨٠.

(١) محمد الأرناؤوط [وآخرون] ـ دراسات في وقف النقود، زغوان، تونس: مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، ٢٠٠١م، ص ١٦ و٢٢ وما بعدها.

(٢) ابن عابدين ـ رد المحتار على الدرّ المختار، ج٦ ص ٥٥٦. وابن نجيم ـ البحر الرائق، ج٥ ص ٢١٨.

(٣) الزرقاء ـ الوقف، ص ٦١.

(٤) انظر: وقائع الحلقة الدراسية لتثمير ممتلكات الأوقاف التي عقدت بجدة من ٢٠ / ٣ / ١٤٠٤هـ وحتى ٢ / ٤ / ١٤٠٤هـ (٢٤ / ١٢ / ١٩٨٣ ـ ٥ / ١ / ٨٤)، تحرير حسن عبد الله الأمين، =

هناك إشارات قليلة إلى تنمية أموال الوقف[١] ولكن الغالب في اهتمام الفقهاء كان استثمار مال الوقف واستمرار قدرته على إنتاج المنافع والعوائد المقصودة منه، أكثر من نمائه وزيادة رأسماله، لذا تحدثوا عن الحاجة إلى تمويل الوقف عند تعطله أو تهدمه أو احتراقه، كما تحدثوا عن استبداله عند انقطاع المنافع منه.

وتقدم الكتابات الفقهية عدة صيغ لتمويل الأوقاف وهي: الإجارتان (أو الإجارة الطويلة)، والحكر، والاقتراض والاستبدال، وإضافة وقف جديد.

إن صيغة واحدة منها تتضمن زيادة مقدار المال الموقوف وهي الصيغة الأخيرة[٢].

وهذا الوضع لا يتناسب مع التطورات الاقتصادية المعاصرة، وينتظر قدر من التطوير والإضافة في الاستثمار.

وأموال الوقف ثلاثة، العقار والعروض والنقود، والاستثمار قد يكون بالتمويل الذاتي أو بتمويل الغير، وفي الحالة الأولى يكون رأس المال في الاستثمار من الأوقاف، والعامل في الاستثمار قد يكون من جهة الوقف نفسها وقد يكون طرفًا خارجيًا، أما الاستثمار بتمويل الغير فبأن يكون رأس المال كله أو بعضه من طرف خارجي. يشمل الاستثمار بالتمويل الذاتي الاستبدال، وإجارة الوقف بجميع أنواعها، واستثمار أموال الوقف النقدية، أما ما عدا ذلك فيمكن أن يصنف تحت الاستثمار بتمويل الغير.

وكان الإيجار أكثر أساليب الاستثمار للأوقاف. وللواقف أن يمدد مدة الإيجار لأعيان الوقف، وللناظر ـ إذا شرط له الواقف ـ تمديد المدة.

وإذا لم تحدد مدة الإيجار فإن المتعارف هو أن الإيجار للأبنية والحوانيت يكون سنويًا، وللعقار ـ الأرض ـ ثلاث سنوات، إلا إذا رأى القاضي غير ذلك

= جدة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ١٩٨٩م، ص ١٤٩، ١٧٨ ـ ١٧٩ و٣٣٠ ـ ٣٣١.

(١) هلال بن يحيى بن مسلم البصري هلال الرأي ـ أحكام الوقف، حيد آباد الدكن، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م، ص ١٩ ـ ٢١.

(٢) قحف ـ الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

لمصلحة الوقف.

وهناك اختلاف كبير في مدة الإجارة لأنها مسألة تقديرية لمصلحة الوقف، فيرى الحنفية إجارة الدار لمدة سنة والأرض لثلاث سنين إلا إذا كانت المصلحة بخلاف ذلك.

ومع هذا إذا احتيج لمدة طويلة فيجوز أن تعقد عقود متتابعة كل عقد لسنة، أو ثلاث مثلاً، ولا يكون لازمًا إلا العقد الأول(١).

أما المالكية فإنهم يفرقون في المدة بحسب الموقوف عليه، وإن دعت المصلحة إلى الزيادة يجوز أن تؤجر السنين الكثيرة بحيث يصلح بها الوقف(٢).

ولا يفرق الشافعية بين الوقف والملك الخاص في المدة، فيجوز الإجارة بقدر المدة التي تبقى فيها العين غالبًا، ومرجعها إلى أهل الخبرة، فتؤجر الدار مثلاً ثلاث سنين والأرض مئة سنة أو أكثر(٣)، أما الحنابلة فيرجعون الأمر إلى العرف.

إن مشكلة عمارة الأوقاف والخشية من عجز الجهات المعنية عن القيام بذلك، أدت إلى إجارة الموقوف لأكثر من سنة إذا كان دارًا أو حانوتًا، ولأكثر من ثلاث سنوات إذا كان أرضًا وسواء أكان ذلك بعقد واحد للمدة كلها أو بعقود مترادفة.

وكان فقهاء الحنفية يفتون ببطلان الإجارة الطويلة للوقف لأن طول المدة قد يؤدي إلى بطلان الوقف. ثم أقر بعض متأخريهم صحة العقود المترادفة أو العقد الواحد لمدة طويلة إذا احتيج إلى عمارة الوقف بتعجيل أجرة سنين مستقبلية فلا تحصل عمارة الوقف إلا بذلك(٤).

وهناك اختلاف كبير في مدة الإجارة الطويلة من حالة لأخرى حسب العين الموقوفة وما تحتاج إليه من عمارة لأنها مسألة تقديرية لمصلحة الوقف، كما أن الأسلوب يختلف بين تكرار العقد وبين العقد لسنين طويلة (تتراوح بين ثلاث سنين إلى

---

(١) ابن عابدين ـ رد المحتار على الدرّ المختار، ج٦ ص ١٠٦.

(٢) الخرشي ـ الخرشي على مختصر سيدي خليل، ج٧ ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٣) محمد بن أحمد الشربيني ـ مغني المحتاج، ج٢ ص ٣٤٩.

(٤) نزيه حماد ـ أساليب استثمار الأوقاف وأسس إدارتها، ورقة قدمت إلى أبحاث ندوة نحو دور تنموي للوقف، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٣م، ص ١٧٧.

٩٠ سنة). فالمستأجر يستأجر العين الموقوفة التي تحتاج إلى العمارة والترميم ويقوم بإجراء اللازم، ويتم خصم قيمة ما صرفه المستأجر على العمارة من قيمة الإيجار الطويل وتخصص شهرية أو سنوية من الإيجار[١].

ومن أهم الشروط التي نصت عليها عقود الإيجار في عقارات الوقف أن تكون قيمة الإيجار هي «أجرة المثل»، أي أن تتوافق أجرة العقار مع قيمة أجرة أمثال العقار سواء في عقارات الأملاك أو الأوقاف مراعاة لمصلحة الوقف[٢].

وهناك الخلو في الموقوفات، وأصله حاجة بعض حوانيت الأوقاف وما شابهها إلى عمارة وعجز الوقف أحيانًا، أو الإهمال في تدبير المال، فيسمح للمستأجر أن يقوم بتلك العمارة ـ تحت رقابة جهة الوقف ـ ويصبح ما صرفه منفعة خلوٍّ له بحيث لا يجوز للوقف إخراجه من الحانوت.

كما أن الوقف لا يستطيع سداد مبلغ الخلو للمستأجر لأن المستأجر يكتسب حق بيع الخلو بالمبلغ الذي يرتضيه.

وقد أثار أمر الخلو ـ وهو مستحدث ـ جدلاً بين الفقهاء. فالحنفية اختلفوا ومعظم المالكية أفتى بجواز الخلو، بيعًا وشراءً ووقفًا[٣].

ومن الإجارة الطويلة الحكر، وهو الاتفاق على إعطاء أرض الوقف الخالية لشخص يدفع مبلغًا معجلاً يقارب قيمة الأرض، ليكون له عليها حق القرار الدائم ويتصرف فيها بالبناء والغرس وسائر وجوه الانتفاع. ويترتب مبلغ ضئيل يستوفى سنويًا لجهة الوقف من المحتكر ـ أو ممن ينقل إليه الحق ـ. ويصبح من حق المحتكر بيع أو وقف ما بناه أو أنشأه[٤].

ويلجأ إلى الحكر عند حاجة الوقف إلى العمارة ولا يتوفر المال لعمارته فتستخدم

---

(١) ابن عابدين ـ رد المحتار على الدرّ المختار، ج٦ ص ٦٠٦. الخراشي ـ الخرشي على مختصر سيدي خليل، ج٧ ص ٩٩ ـ ١٠٠. الشربيني، المصدر نفسه، ج٢ ص ٣٤٩. وابن عبد القادر ـ استثمار أموال الوقف في ماليزيا: دراسة فقهية مقارنة، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٢) محمد عفيفي ـ الوقف، ص ١٤٥ ـ ١٤٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٧ ـ ١٦٨ و١٧٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦٠ ـ ١٦١. وابن عابدين، المصدر نفسه، ج٦ ص ٢٩٥.

الأجرة المعجلة لهذا الغرض. ولعل سبب ظهور الحكر هو تشدد الفقهاء في بيع الوقف واستبداله[1].

أما الاستبدال فهو أن تبدل العين الموقوفة بعقار آخر أو بمبلغ من المال لشراء عين به تكون موقوفه مكان العين التي بيعت[2]. ويعد الاستبدال أحد وجوه الاستثمار لأنه يصلح لأن يكون وسيلة لدوام الانتفاع بالأوقاف بالتخلص من الأوقاف المتعطلة واتخاذ أعيان صالحة بوقفها بدلها.

يرى الحنفية جواز الاستبدال ـ فيما عدا المسجد ـ في الأعيان الموقوفة، بشرط الواقف أو للضرورة، أما لمجرد المصلحة ففيه خلاف[3].

ويجيز المالكية الاستبدال إذا شرطه الواقف، وفي غير ذلك لا يجوز وإن خرب الموقوف إلا لمصلحة عامة ـ كتوسيع المسجد والطرقات ـ ولكنهم يجيزون بيع المنقولات واستبدالها إذا اقتضت المصلحة، ويجعل ثمنها في أمثالها[4].

أما المذهب الحنبلي فيرى الاستبدال إذا خرب الوقف وتعطلت منافعه، أو إذا ضعف وقل ريعه ووجد بدل آخر أحسن منه، أو إذا وجدت مصلحة للاستبدال[5].

ويرى الشافعية عدم جواز الاستبدال مطلقًا سواء أكان عقارًا أم منقولاً، وأجازوا للموقوف عليهم استهلاك المنقول[6].

أما الإمامية فيرون ذلك في الوقف الخاص إذا شرط الواقف ووقف شروطه، كما

---

(١) المصري ـ الوقف، ص ٩٨ ـ ٩٩.
(٢) انظر: الخصاف ـ أحكام الأوقاف، ص ٢٣. وإبراهيم ـ كتاب الوقف، ص ٧.
(٣) ابن عابدين ـ رد المحتار على الدرّ المختار، ج٤ ص ٣٨٤. ابن نجيم ـ البحر الرائق، ج٥ ص ٣٢٢. الخصاف، المصدر نفسه، ص ١٥٧. وأبو زهرة ـ محاضرات في الوقف، ص ١٦١ وما بعدها.
(٤) مالك بن أنس ـ المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد التنوخي، ج٤ ص ٤١٨. والخرشي ـ الخرشي على مختصر سيدي خليل، ج٧ ص ٥٤.
(٥) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ـ المغني. . ويليه الشرح الكبير، ج٦، ص ٢٣٦.
(٦) محمد بن أحمد بن حمزة الرملي ـ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج٥، ص ٣٩٤

يجوز الاستبدال إذا خرب الوقف وزالت منفعته. أما الوقف العام، مثل المساجد والمدارس، فلا يجوز بيعه ولا استبداله وإن خرب أو أوشك على الضياع[١].

إن الفقهاء الذين تشددوا في الاستبدال ـ المالكية والشافعية ـ تخوفوا من تحول الأموال الموقوفة إلى أموال خاصة، أي من ضياعها وفنائها.

وأما الفقهاء الذي يسروا الاستبدال (الحنفية والحنابلة) فقد رغبوا في تنظيم الغلات والمنافع[٢]. إن المال الموقوف عرضة للتراجع وربما للخراب، فلا بد من المحافظة عليه وصيانته وإصلاحه واستبداله عند اللزوم بحيث تزيد منافعه على تكاليفه.

ويمكن دفع أرض الوقف مزارعة، أو إذا كان عليها نخل وشجر معاملة مقابل نسبة من الحاصل[٣].

ويفترض بعد هذا أن يعنى بتنمية مال الوقف والحصول على أقصى منفعة ممكنة منه، ويفترض في هذا أن نفيد من المفاهيم والوسائل الحديثة في الاقتصاد والإدارة، وبالتالي ينتظر أن تسير إدارة الوقف ومحاسبة النظار القائمين عليه وفق مبادىء الإدارة الحديثة والمحاسبة والرقابة[٤].

وإن الوقف من أعمال البر، وهي متعددة، كما أن أعمالاً خيرية جديدة قد تظهر باستمرار مع نمو المجتمعات وتطورها.

إن فكرة الوقف تفضي إلى تكوين قطاع متميز للإنتاج يوجه للبر والإحسان، يختلف عن القطاع الخاص، وعن القطاع الحكومي، ويمكن أن يحل محل الأخير أو يعضده.

---

(١) محسن الطباطبائي الحكيم ـ منهاج الصالحين، ج٧ ص ٥٤٣. وأبو القاسم الموسوي الخوئي ـ منهاج الصالحين: فتاوى أبو القاسم الموسوي الخوئي، ج٢ ص ٢٦ ـ ٢٧ و٢٤٣.

(٢) المصري ـ الوقف، ص ١٩. وابن عبدالقادر ـ استثمار أموال الوقف في ماليزيا: دراسة فقهية مقارنة، ص ١٢٩ ـ ١٤٣.

(٣) الخصاف ـ أحكام الأوقاف، ص ٢٠٧.

(٤) المصري، المصدر نفسه، ص ١٠٤ Monzer Kahf, Financing the Development of Awqaf Propierty. American Journal of Islamic Social Sciences, AJISS, vol. 16, no 4 1999 pp 39 - 66.

ترد إشارات إلى استدانة الناظر لمواجهة بعض نفقات الوقف أو لاستثماره، وهذه تتطلب موافقة القاضي المشرف[1].

ـ ٥ ـ

تبدو ضرورة إيجاد أساليب جديدة لتمويل الوقف لغرض التنمية، مع أخذ فقه الوقف في الاعتبار، والتطور الكبير في فقه المعاملات المالية في الفترة الحديثة، وقيام البنوك الإسلامية.

وقد قدمت اقتراحات من هيئات وأفراد في هذا الاتجاه. فقد نظر مجمع الفقه الإسلامي ـ مؤتمره الرابع بجدة سنة ١٤٠٨هـ ـ في سندات المقارضة وسندات الاستثمار وأصدر قرارًا مفصلاً حدد الصيغة المقبولة شرعًا لسندات المقارضة، وبين العناصر الواجب توافرها في هذه الصكوك.

وأوصت ندوة عقدها المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب (التابع للبنك الإسلامي للتنمية بجدة عام ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤) بصيغتين يمكن استخدامها لتمويل مشروعات الأوقاف: ١ـ عقد الاستصناع سواء أكان الثمن حاضرًا أم مجزأ. ٢ـ اتخاذ صيغة المشاركة المتناقصة. وأوصت بإنشاء مؤسسات وصناديق متخصصة في تمويل الأوقاف تتلقى المنح والقروض الحسنة من الحكومات والمؤسسات وتعمل على تعبئة الموارد المالية بالطرق الملائمة للشريعة الإسلامية.

كما أوصت ندوة «نحو دور تنموي للوقف» (الكويت ١٩٩٣) بـ:

ـ إصدار صكوك مقارضة لتكوين رأسمال لمشاريع محدودة مع مشاريع الأوقاف.

ـ اتباع أسلوب الاستصناع لتطوير أراضي الأوقاف، واتباع أسلوب المشاركة المتناقصة من أجل تنمية ممتلكات الأوقاف.

ورأت أنه يمكن للبنك الإسلامي، لتنمية الاشتراك مع مؤسسات الأوقاف، تقديم التمويلات الميسرة للمشروعات المناسبة من أجل تطوير الأوقاف[2].

---

(١) الزرقاء ـ الوقف، ص ٤٨.

(٢) انظر محمود أحمد مهدي ـ تجربة البنك الإسلامي للتنمية في تثمير الأوقاف الإسلامية، ورقة=

ويشار إلى أنماط من التمويل تسمح للناظر أن يكون له حق الإدارة، والمرابحة، والاستصناع، والمضاربة، إضافة للإجارة.

المرابحة: وهي أن تسمح إدارة الوقف لجهة ممولة أن تقيم بناء على الأرض الموقوفة، يكون ملكًا للجهة الممولة، وتتعهد الأوقاف بشرائه بعد اكتماله بثمن محدد ومؤجل على أقساط شهرية أو سنوية. ويلاحظ أن تكون الأقساط أقل من الأجرة المتوقعة، وبذلك يصير البناء للوقف(١).

الاستصناع: يسمح لإدارة الوقف أن تأمر بالتوسع في أملاك الوقف ـ بناء ـ من المؤسسة المالية عن طريق عقد الاستصناع. . وبموجبه يمكن تأخير الدفع بالاتفاق بين الجهتين.

وحسب طريقة التمويل ـ الاستصناع، يترتب دين على إدارة الوقف يجب تسويته من وارد الوقف الموسع، وليس للممول أن يتدخل في إدارته.

الإجارة: يصدر الناظر إذنًا، يكون نافذًا لعدد من السنين فقط، للمؤسسة الممولة يسمح لها بإقامة بناء على أرض الوقف. ثم يدير الناظر البناية لتلك المدة التي تكون مملوكة للممول ويستخدمها لغرض الوقف ـ مستشفى أو مدرسة أو عمارة استثمارية مثل مكاتب للتأجير أو شقق ـ ويتقرر مقدار الإيجار بشكل يعوض الممول عن المال ويحقق الفائدة المرجوة.

المضاربة (من قبل الناظر مع الممول):

يمكن للناظر أن يتخذ دور المضارب ويتسلم أموالاً سائلة من المؤسسة الممولة لإقامة عمارة على أرض الوقف أو غير ذلك. وتكون الإدارة بيد الناظر، وتكون نسبة المشاركة في الربح بشكل يعوض الوقف عن الجهد الإداري إضافة إلى استعمال الأرض(٢).

وهناك **الإبضاع**: وذلك بدفع المال النقدي لمن يتجر به على أن يكون الربح كله

= قدمت إلى أبحاث ندوة نحو دور تنموي للوقف، ص ٧٣، ٧٥ ـ ٧٦، ٨٧ ـ ٨٩.

(١) حماد ـ أساليب استثمار الأوقاف وأسس إدارتها، ص ١٨٣.

(٢) Kahf. Financing the Development of Awqaf Property. p 54.

لرب المال ويصرف هذا الربح في مصارف الوقف[1].

وشركة الملك:

هنا كل طرف له ملكية مستقلة، وفيها أن ناظر الوقف يسمح للمؤسسة المالية بأن تنشىء عمارة على أرض الوقف مثلاً. وكل منهما يملك ماله مستقلاً ويتفقان على اقتسام الوارد بينهما. عادة المؤسسة المالية تميل لأن تخرج من هذه الشركة ببيع ملكها إلى الوقف مقابل الإفادة من حصة الوقف[2].

ويمكن الإشارة إلى سندات المقارضة؛ باعتبارها نوعًا من المضاربة، وقد وضع لها قانون في الأردن (مؤقت رقم ١٠ لسنة ١٩٨١م). ومن نشاط إدارات الوقف في الحاضر المساهمة في تأسيس شركات وبنوك إضافة إلى شراء أسهم وسندات في شركات (تجارية وصناعية وزراعية) وإقامة مشاريع استثمارية[3].

- ٦ -

لقد كان للوقف دوره الكبير في تاريخ المجتمعات الإسلامية، وبخاصة في إقامة المؤسسات التعليمية والصحية، وفي توفير المياه حيث تعز، وفي التنمية الاقتصادية.

وكان للوقف دوره في حفظ الهوية الثقافية الإسلامية، كما أن الوقف على مؤسسات التعليم، من الكتاتيب إلى المساجد والمعاهد والجامعات حفظ للتعليم حرمته وحريته، ومكنه من أن يكون إسلاميًا شاملاً دون أن يرتبط بمذهب أو سلطة.

ولكن الوقف تراجع في الفترة الحديثة، وبخاصة حين صارت الدولة تتدخل في شؤون الأوقاف، بصرف النظر عن الحجج، أي حين قلصت أو ألغت حرية إدارتها، وتولت هي ذلك، وحين ألغى أكثرها الوقف الأهلي، بل حين استولى بعضها على الأوقاف الخيرية وضمها إلى أملاك الدولة، مع إغفال ما خصصت له.

وسعت الدولة منذ القرن الثالث الهجري للاستيلاء على الأوقاف أو الإشراف

---

(١) المصري ـ الوقف، ص ٤٩.

(٢) قحف ـ الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته، ص ٢٥٣ وما بعدها Kahf, Ibid. p 54 off.

(٣) انظر: وقائع الحلقة الدراسية لتثمير ممتلكات الأوقاف التي عقدت بجدة من ٢٠ / ٣ / ١٤٠٤هـ وحتى ٢ / ٤ / ١٤٠٤هـ (٢٤ / ١٢ / ١٩٨٣ ـ ٥ / ١ / ٨٤).

عليها، ثم ازداد تدخلها في القرن التاسع عشر. إن سعة العقارات الموقوفة، وعدم خضوعها للضرائب والرسوم، وفساد متولي الأوقاف، وضعف إشراف القضاة أحيانًا، وتردي وضع عقارات الوقف، وضآلة ريع الوقف وتفاهة الأنصبة الفردية العائدة على المستحقين، وبسبب جهل أو جشع بعض الحكام والنظار وبسبب كثرة القضايا والمنازعات، إضافة إلى أن الأوقاف تمكن رجال الدين من الاستقلال عن الدولة.. كل ذلك كان وراء تدخل الدولة[1].

إن بعض الانتقادات الموجهة للوقف لا تخلو من صحة، مثل سوء الإدارة والتلاعب بأموال الوقف أو الاعتداء عليها، وانحسار المفهوم التنموي الشامل للوقف وحصره في دور وأراض مستأجرة بأجور زهيدة. هذا إلى مآخذ أخرى على مجالات التلاعب بالوقف[2].

إن تهديد العولمة، والاتجاه المتزايد نحو الخصخصة وحاجة فئات المجتمع إلى المزيد من الخدمات، تؤكد أهمية دور الوقف في التنمية وفي تقديم الكثير من الخدمات خارج ما تقدمه الدولة أو مكمل له.

ـ ٧ ـ

إن تجدد الاهتمام بأهمية الوقف يتمثل في اقتراحات وممارسات توسع أفق الوقف وتتجه إلى الإفادة من الإمكانيات والتطورات الحاضرة. ومن ذلك:

أ ـ الدعوة إلى بث الوعي بأهمية الوقف ودوره في التنمية وفي خدمة المجتمع، وبالتالي تنمية دور الأمة في مؤسسات الوقف، إدارة وتخطيطًا ورقابة.

ب ـ وضع تشريع إسلامي لأحكام الوقف، يأخذ من مختلف المذاهب الإسلامية، ويراعي التطورات الحديثة في حاضرنا، ويرجح من الأحكام والاجتهادات الفقهية ما يحقق المصلحة ويناسب ظروفنا. ويحسن أن يشترك علماء الشريعة والاقتصاد في ذلك.

---

(١) رضوان السيد ـ الاجتهاد والتجديد في مسائل الأوقاف والزكاة في الوطن العربي ـ المستقبل العربي، سنة ٢٣، العدد ٢٥٩ أيلول / سبتمبر ٢٠٠٠م، ص ٥٠ وما بعدها. والمصري ـ الوقف، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

(٢) المصري، المصدر نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٤.

ج ـ التوسع في مفهوم الوقف ليتجاوز استغلال العقار، كما هو الغالب في الحاضر، إلى المشاريع الأخرى، زراعية وصناعية وتجارية واستثمارية[١].

د ـ ومن ذلك الاهتمام بوقف النقود، فمعظم الأوقاف القائمة هي عقارات، بينما يتطلب نطاق الاستثمار أموالاً سائلة وعمالة ومواد أولية مما يوجب إيجاد مصادر نقدية. ويمكن وقف النقود لإقراض المحتاجين وعندئذ يقوم رد المثل مقام رد العين أو تستثمر هذه النقود بطريقة الإقراض أو الإبضاع للتصدق بربحها. وقد أجاز بعض الفقهاء استثمار النقود بطريقة الإقراض أو الإبضاع للتصدق بربحها. وقد أجاز بعض الفقهاء استثمار النقود بطريقة الإقراض بفائدة، وتسبيل فائدتها بالنسبة إلى اليتامى[٢].

يبدو أن بعض كبار العلماء أجازوا استثمار مال اليتيم بفائدة مضمونة وإن كان ذلك بطريقة غير مباشرة، سموها «المعاملة». هذا، واعتبرت إدارة أموال اليتامى في الإسلام أساسًا لإدارة أموال الأوقاف[٣].

هـ ـ وأوصت ندوة تنمية الوقف في الكويت بالسعي لإنشاء مؤسسات وقفية متخصصة بواسطة تبرعات صغيرة. وذلك أن تحدث صناديق يتخصص كل منها برعاية خدمة مجتمعية معينة، ثم يدعو الصندوق المتبرعين إلى إنشاء أوقاف لخدمة غرضه.

وهذا يعني إشراك الجماهير في العمليات التنموية، كما حصل في التجربة الكويتية، وذلك من خلال صناديق وقفية تمول وزارة الأوقاف جزءًا من إيراداتها (النصف)، وتفتح المجال لأهل الخير والمؤسسات للمساهمة فيها وتغطية احتياجات كل صندوق (مشروع).

ويكون الإنفاق على المشروعات من عائد استثمار أموال الصندوق.

ويرافق ذلك تشكيل لجنة من ذوي الخبرات من المهتمين بأنشطة كل صندوق تكون عاملاً على تشجيع الإيقاف على أنشطته، وبمثابة ناظر على أموال الصندوق،

---

(١) انظر: أبحاث ندوة نحو دور تنموي للوقف، التوصية رقم ٦، ص ٢٣٤.

(٢) صالح عبد الله كامل ـ دور الوقف في النمو الاقتصادي، ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٤٥. والمصري ـ المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٣) المصري، المصدر نفسه، ص ٧٠ و٨٦. وقحف ـ الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته، ص ٣٠١.

والتخطيط للعمل ومتابعة التنفيذ[١].

ويمكن الإشارة إلى جمعية وقف «إقرأ» الخيرية (أنشئت عام ١٩٨٣ ـ وهي: إحدى تجارب مجموعة دلة البركة في مجال الوقف الخيري ـ وقف نقود) وتصرف عوائدها لعدد من الأغراض من توفير سبل التعليم والتدريب المهني إلى الصرف على البحث العلمي إلى نشر الثقافة الإسلامية إلى إقامة مرافق صحية وخدمية[٢]. وهي تتميز بأنها مشروع جمعية مستقلة.

ويمكن الإشارة إلى تجربة السودان في الأوقاف، وقد بدأت عام ١٩٨٦م بإعادة تنظيم إدارة الأوقاف بإحداث «هيئة الأوقاف الإسلامية» التي أعطيت صلاحيات واسعة إدارية وتنفيذية (دون التقيد بالأطر البيروقراطية للوزارة). والاتجاه لإيجاد أوقاف جديدة، ودعوة الناس لتوظيف تبرعاتهم في هذه المشاريع. ومن ذلك مشروع أوقاف الرعاية الطبية الذي يهدف إلى إقامة مراكز طبية في الأرياف، ومشروع الصيدليات الشعبية لتقديم الدواء للفقراء بأسعار مخفضة[٣].

وهكذا يرى البعض أنه يمكن أن ينشأ وقف يتكون من أموال نقدية يوقفها أفراد أو هيئات، والأفضل مجموعة من البنوك الإسلامية، بحيث يمكن أن تستغل هذه الأرصدة في عمليات مضاربة وفي عدة نواح مثل تمويل الحرفيين بتوفير المعدات ورأس المال التشغيلي، وبالتالي تطوير الصناعات الصغيرة[٤].

وفي إطار التطورات الاقتصادية والاجتماعية، ظهر ـ إضافة إلى الأموال السائلة ـ وقف أسهم الشركات والأموال المودعة بالبنوك «بشرط أن تكون مستغلة استغلالاً شرعيًا»[٥].

---

(١) علي فهد الزميع ـ التجربة الكويتية في إدارة الأوقاف، ورقة قدمت إلى أبحاث ندوة نحو دور تنموي للوقف، ص ٥٨ ـ ٦٠.
(٢) صالح كامل ـ دور الوقف في النمو الاقتصادي، ص ٤٤ ـ ٥٠.
(٣) قحف ـ الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته تنميته، ص ٢٩٥ وما بعدها.
(٤) صالح كامل ـ المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.
(٥) انظر: محمد فرج السنهوري ـ قانون الوقف، ج١ ص ١١٨ ـ ١٢٤. إبراهيم البيومي غانم ـ الأوقاف والسياسة في مصر، القاهرة، دار الشروق ١٩٩٨م، ص ١١٧. والمصري ـ الوقف، ص ١٣٩.

و ـ تحديد وتوضيح دور الوقف في التنمية الاجتماعية والاقتصادية، وتقدير صلة وأهمية الوقف الذري في التنمية الاقتصادية. وهناك حاجة إلى مواد تحمي وتنظم الوقف الذري بخاصة وتشجيع فكرة إحداث أوقاف جديدة مهمة، وتهيئة دعم فني وإداري ومالي لإدارة الأوقاف لتساعد على زيادة الإنتاج، وإعادة تحديد دور وزارات الأوقاف بجعلها جهات داعمة وحافزة لتطوير الوقف لا أن تتولى إدارة الأوقاف.

ز ـ وهناك دعوة إلى تنمية دور الأمة في مؤسسات الوقف، إدارة ورقابة وتخطيطًا، لتعود هذه المؤسسات إلى الصورة التي كانت لها في تاريخنا الحضاري مع رقابة قضائية على عمل هذه المؤسسات، أي: إبعادها عن سيطرة الدولة[١].

ح ـ ويقترح البعض أن تنظم إدارة مشروعات الأملاك الوقفية بشكل شعبي محلي (فيما لم يحدد الواقف شكل إدارته، أو ضاعت وثائقه فلا تعرف إدارة الواقف) بحيث يقتصر دور الوزارة المشرفة على الدعم والعون والمشورة وتقديم التسهيلات المالية والفنية، وليس لها أن تدير الأوقاف بنفسها تحت أية ظروف[٢].

هذا ويؤكد على أن أعمال الوقف لا بد من أن تدار على أسس اقتصادية، وإن إدارة الوقف ومحاسبة النظار القائمين عليه يجب أن تتم وفق المبادىء الحديثة لعلوم الإدارة والمحاسبة والرقابة[٣].

ط ـ كانت الأوقاف تخضع في الأصل لنظر الواقف نفسه، أولمن يشترط له النظر، أو لمن يعينه القاضي ناظرًا عند الضرورة. وتحترم إدارة الواقف التي تتمثل في الشروط التي يضعها. واعتبرت «شروط الواقف كنص الشارع».

وقرر الفقهاء أن الولاية العامة على الأوقاف هي للقاضي وحده. وذهب الفقهاء إلى الاحتكام في كل ما يتعلق بالوقف إلى القضاء، وكان لهذا أثره في فقه الوقف.

وفي فترة مبكرة رسمت خطوط ولاية القاضي. جاء في عهد المطيع الخليفة العباسي إلى قاضي القضاة (٣٧٦هـ/ ٩٨٦م)، «وأمره بالضبط لما يجري في عمله من

---

(١) أبحاث ندوة نحو دور تنموي للوقف، التوصية رقم (٥)، ص ٢٣٤.

(٢) قحف ـ الوقف الإسلامي: تطوره، إدارته، تنميته، ص ١١٣.

(٣) المصري ـ الوقف، ص ١٠٤ و١٠٧.

الوقوف الثابتة في ديوان حكمه، والتعويل على الأمناء الثقات. . . ، والتقدم إليهم في حفظ أصولها، وتوفير فروعها وتثمير اغتلالها وارتفاعها، وصرفها إلى مستحقيها وأهلها في وجوهها وسبلها، ومطالبتهم بحساب ما يجري على أيديهم، والاستقراء لآثارهم فيه وأفعالهم. . وينزل كلاً منهم منزلته التي استحقها بعمله»[١].

وهنا يلاحظ التأكيد على تولية الأمناء الثقات ومراقبتهم ومحاسبتهم والتعامل معهم في ضوء ذلك، كما يؤكد على حفظ الأصول وحسن استغلالها وتنميتها.

وقد تتطلب مهام القاضي، بما فيها كثرة الأوقاف، إحداث ديوان من قبل القاضي[٢] أو من قبل الخليفة[٣] وذلك لتنظيم الإدارة التي تبقى مستقلة عن الحكومة. وكان ديوان كل قاض يستقل بعمله.

يلاحظ أن القاضي يحرص على حفظ شروط الواقف والتقيد بها. ويُرجع إلى القاضي في أية إجراءات تتصل بالوقف وأهمها استبدال أعيان الوقف عند الضرورة والإذن بتعديل شروط الواقف أو بعضها إذا كان فيها ضرر على الوقف أو على الجهات المستحقة فيه، هذا إلى الحكم بإبطال أية شروط خارجة عن حدود الشرع[٤].

إن ولاية القاضي، وحرمة شروط الواقف أعطت الوقف استقلاله عن السلطة الحكومية، ولهذا أخفقت المحاولات التي قام بها سلاطين وأمراء (قبل الفترة الحديثة) للسيطرة على الأوقاف أو لاستغلالها لمصلحتهم[٥].

وبعد هذا فقد تعامل الفقهاء مع الوقف على أن له شخصية اعتبارية أو حكمية، فهو يقضى له أو عليه.

---

(١) شكيب أرسلان، محرر ـ رسائل الصابي، بيروت [د. ن، د. ت]، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٢) كما فعل توبة بن نمر قاضي مصر سنة ١١٨هـ. انظر أبو عمر محمد بن يوسف الكندي ـ كتاب الولاة وكتاب القضاة، ص ٣٤٦.

(٣) كما حصل زمن المقتدر (٢٩٥ ـ ٣٢٠هـ) لإدارة أوقاف الحرمين.

(٤) غانم ـ الأوقاف والسياسة في مصر، ص ٥٦.

(٥) انظر: محمد محمد أمين ـ الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، ٦٤٨ ـ ٩٢٣هـ / ١٢٥٠ ـ ١٥١٧م: دراسة تاريخية وثائقية، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٠م، ص ٨٢ و٣٤٢.

الأصل في إدارة الأوقاف أنها أهلية ومستقلة. والواقف هو صاحب الحق في تعيين إدارة الوقف وتحديد مهامها وصلاحيتها وفي وضع شروط لشغل وظائفها، وتقسيم ريع الوقف وصرفه إلى الجهات التي ينص عليها في وثيقة وقفه. وحتى حين ظهر ديوان البر (الخلافة) أو ديوان الأوقاف فالمرجع في الوقف هو القاضي.

وبعد هذا يبقى هناك فرق بين الآراء والمفاهيم وبين واقع الممارسة.

فقد وجهت انتقادات إلى الأوقاف، وبخاصة الأهلية، تتعلق بإدارتها وطريقة تنظيمها أو تعرضها للإهمال (منذ صدر الإسلام) وإهمال النظار والمتولين وفسادهم، هذا إلى صعوبة إخضاع الناظر للمحاسبة، فلا يُضَمّن إلا بتبديد أموال الوقف أو إهمالها حتى تهلك، أو بصرف الغلة فيما لم يخول به شرعًا. ويمكن الإشارة إلى ضعف رقابة القاضي أحيانًا. ويلاحظ أثر الميراث في تجزئة عوائد الوقف الأهلي ليتضاءل نصيب كل مستحق بمرور الزمن إلى قدر ضئيل يبطل هدف الوقف. ومما حد من أفق الوقف الالتزام بمذهب واحد في الوقف وعدم الإفادة من المذاهب الأخرى[1].

ثم إن ضخامة أموال الوقف وإعفاءها من الضرائب أو بعضها كانت تشكل أحيانًا مشكلة للخزينة، هذا إضافة إلى تخلف الإدارة، مما ساعد على التدخلات الحكومية للسيطرة على الوقف. ويلاحظ أن الوقف الأهلي كان يمثل أكثرية أراضي الوقف، «ففي مصر مثلاً بلغ عام ١٩٥١ / ١٩٥٢، ٦٦بالمئة أهلي مقابل ٣٤ بالمئة خيري ولهذا دلالته»[2].

وقد جرت محاولات جادة من قبل الحكومات للتدخل في شؤون الأوقاف - من أيام محمد علي في مصر - ولكن التدخل الواسع كان في القرن العشرين، وبخاصة في الأربعينيات وبعدها، إذ أن معظم حكومات البلدان العربية والإسلامية، وفي مقدمتها مصر، أصدرت قوانين خاصة بتنظيم الوقف وجعلت إدارته جزءًا من الجهاز الحكومي.

وقد شمل التدخل أيضًا عدم الالتزام بشرط الواقف، إضافة إلى إلغاء الوقف

---

(١) غانم، المصدر نفسه، ص ٤٣٠ - ٤٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

الأهلي في أكثر البلاد والاتجاه إلى منع إنشاء أوقاف جديدة على غير الخيرات.

وما زاد في انحسار الوقف قيام بعض الحكومات بالاستيلاء على الأوقاف الخيرية وإدماجها في أملاك الدولة وعدم الصرف منها على ما خصصت له[1].

إن هذه الإجراءات أدت إلى تراجع الإقبال على الوقف بشكل كبير واقتصاره في الغالب على المساجد والدعوة / الإرشاد. ولم تكن الحكومات موفقة في إلغاء الوقف الأهلي بدل إصلاحه فقد أبطلت بذلك أوسع جانب من الوقف.

إن الوقف يمثل قطاعًا أهليًا مهمًا من الاستثمار في وجوه الخير بين القطاع الحكومي وقطاع الاستغلال الخاص، ولكن القوانين الحديثة أبطلت ولاية القضاء وجعلت إدارة الوقف حكومية، ولم تر الالتزام بشروط الواقف، وبذلك قلصت وأضعفت مجال الأوقاف بإزالة الركنين الأساسيين للوقف.

إن إرجاع الوقف إلى الأجهزة الرسمية يدخله في البيروقراطية الإدارية، ولن ينهض الوقف إلا إذا صار رائدًا في إدارته ومشروعاته.

ولعل الأفضل للحكومة أن يكتفى بالإشراف على الوقف عن طريق القضاء المستقل، وأن توفر الدعم الأدبي للوقف، والمادي بإعفاء الوقف الخيري من الضرائب ليعود له دوره الواسع في خدمة المجتمع وفي مجالات كثيرة مما لا تستطيع الحكومة الوفاء أو النهوض به.

ومن جهة أخرى، يلزم وضع إطار جديد لإدارة الوقف، يحدد مسؤوليات وسلطات نظار الوقف وصلاتهم بالجهة ذات الولاية وبالجهات الموقوف عليها. ومن الضروري إيجاد أسلوب جديد في إدارة الوقف يحقق تنمية أملاك الوقف وزيادة إنتاجيتها.

ويفاد في كل ذلك من التخطيط، والتقنيات وأساليب الإدارة والتنمية الاقتصادية الحديثة.

ولقد سبقت الإشارة إلى بعض الاقتراحات والآراء الحديثة في تحسين إدارة الوقف وتنميته. ويبقى مطلب أساسي وهو إحياء فكرة الوقف، وبعث روح البر

---

(١) صالح كامل ـ دور الوقف في النمو الاقتصادي، ص ٦٤.

والإحسان في خدمة المجتمع.

خاتمة:

يلاحظ مما ذكر:

١ ـ يتبين ابتداءً أن الدافع الأساسي للوقف هو القربة، وفيما عدا ذلك فالأحكام اجتهادية، وفي ذلك كان للأوضاع العامة أثرها في الاجتهاد. ويفترض إذًا أن تؤخذ التطورات الكبيرة، وبخاصة في الأمور الاقتصادية والتكنولوجية(وبخاصة في مجال الاتصالات) في الاعتبار في التعامل مع الوقف.

٢ ـ إن الوقف برأي جلّ الفقهاء مؤبد ولكنه عند أبي حنيفة مثلاً يمكن أن يكون مؤقتًا، وقد تراجعت فكرة التأبيد أمام التأقيت إذ وجدت قبولاً في فترتنا.

وهذا الاتجاه يمكن أن يساعد على تقييد الوقف بزمن أو بمشروع، وقد يساعد على توسيع مجال المشاركة في الوقف.

٣ ـ إن فكرة القربة تتصل بالإيمان بمفاهيم وقيم من جهة، وبفكرة خدمة للمجتمع بأشكالها ومجالاتها من جهة أخرى.

إن تراجع الوقف، سواء أكان بسبب تجاوز قواعده بالنسبة إلى شروط الواقف أم لولاية القضاء أم لغير ذلك من الأسباب، إدارية أو اجتماعية، يوجب إحياء هذا الإيمان وتيسير مجالات المشاركة في الوقف.

٤ ـ أما الموقوف فهو في الأصل الأرض والعقار وما ينشأ عليهما من أبنية أو بساتين ومزارع. وهو ما يتطلبه التأبيد، وكانت اجتهادات الفقهاء تنصب على كيفية استغلالها والمحافظة عليها.

وقد انتهى النقاش حديثًا إلى التوسع في وقف المنقولات، وبخاصة في الدراهم والدنانير ـ النقود بأشكالها بما فيها الورقية ـ، والأسهم والحصص في الشركات بأنواعها والمشاريع.

ولكن الاجتهاد في هذا المجال لا يزال محدودًا، وجل آرائه فردية، على رغم أن الثقل في النشاط الاقتصادي والتنموي يقع في هذا الجانب.

ولا بد هنا من تعاون الفقهاء والاقتصاديين لتوسيع نطاق الاجتهاد في المعاملات المالية ولإيجاد السبل لوسائل ومشروعات تحقق متطلبات النهوض بالأوقاف،

وتتماشى مع الشريعة.

٥ ـ تحظى مسألة استغلال أموال الوقف والحفاظ عليها باهتمام من الفقهاء. وبعد ذلك يقل في وثائق الوقف تخصيص قدر من الريع للصيانة والإدامة. وكانت الوسائل التي اتخذت لحفظ الأوقاف من إجارة طويلة وحكر واستبدال سببًا في التجاوز على الأوقاف وضياع قسم منها.

إن هذه المعاملات كما كانت في الماضي لا تصلح في الوقت الحاضر، ويمكن تجاوزها بالحصول على تمويل خارجي للأوقاف، إضافة إلى التخطيط لأموال الوقف والتوسع في وقف الأموال السائلة.

وعلى رغم وجود إشارات قليلة إلى تنمية أموال الوقف، إلا أنه لا يتوفر في الغالب المجال لتنمية الوقف ولا يعنى بذلك في شروط الواقف.

وكان لذلك أثره في تدهور الوقف وفي تراجعه، ويلزم لذلك أن تولى هذه الناحية عناية خاصة في الوقف.

٦ ـ يبدو أن الكثير من مشاكل الوقف في الفترات المتأخرة كانت تتعلق بدور ناظر (متولي) الوقف، هذا مع وفرة آراء الفقهاء في تحديد مؤهلات النظار وصلاحياتهم ومجال محاسبتهم أو عزلهم، ودور القاضي في كل ذلك.

وهناك دور السلطة في الوقف، وهذا يتمثل ابتداءً في السيطرة على الأوقاف في القرن التاسع عشر ـ محمد علي في مصر، ثم الدولة العثمانية في عصر التنظيمات ـ مما أفقد الفقهاء استقلالهم المالي، وبالتالي الفكري، فكان لذلك أثره السلبي في موقفهم من السلطة ومن الوقف.

ولعل كثرة مشاكل الوقف وبخاصة الأهلي وترديه أدت إلى إعادة النظر فيه بصورة جذرية.

وجاء الاتجاه إلى إصدار تشريعات من قبل الدولة وإلى إحداث وزارات (أو مديريات) ومجالس للأوقاف، وقد يكون في بعض القوانين والإجراءات نقاط إيجابية ولكن النتائج كانت أن صارت إدارة الوقف جزءًا من إدارات الدولة، وأن غلب الاتجاه لتصفية الأهلي، أو لفتح الباب لبيعه. ولم يبق لإدارة الوقف حرمة وبالتالي انحسر الاهتمام بالوقف.

٧ ـ إن هدف الوقف بأشكاله: الخيري والأهلي والمشترك ـ خيري ابتداءً أو مآلاً.

وكان للوقف دوره الكبير في خدمة المجتمعات الإسلامية في النواحي الثقافية والصحية والاجتماعية والإنسانية في وقت كان دور الدولة فيه محدودًا.

ولئن اتجهت الدولة إلى التنمية ـ بدرجة أو بأخرى ـ فإنها تبقى تنمية محدودة إن لم تساهم الفئات الشعبية فيها.

إننا بحاجة لإدارة حديثة رائدة للوقف، ولكننا أيضًا بحاجة أكثر إلى أن نعيد للوقف هويته، فيكون قطاعًا ثالثًا بين النشاط الحكومي، والنشاط الخاص، وأن نعيد للوقف حيويته بأن نعيد للوقف الأهلي دوره مع تحاشي السلبيات الماضية. هذا، إلى ضرورة استقلال إدارة الوقف عن طريق القضاء وإحداث هيئات أو مجالس خاصة أو عامة تخطط له وتعمل على تنميته وتشرف عليه.

* * *

التاريخ الاقتصادي للهلال الخصيب ١٨٠٠ ـ ١٩١٤[١]

إن الالتفات إلى التاريخ الاقتصادي للبلدان العربية حديث نسبيًا، وهو يتصل بالتطور في دراسة التاريخ والاقتصاد من جهة، وبطبيعة مصادر التاريخ الاقتصادي وبقلة المعلومات المتصلة به من جهة أخرى.

ولئن حصل توسع نسبي في دراسة التاريخ الاقتصادي الإسلامي، فإن الفترة بين القرن الثامن عشر وأوائل القرن العشرين لا تزال تنتظر الاهتمام.

إن دراسة هذه الفترة تتطلب الاطلاع على أنواع من الوثائق، غربية وشرقية، وفي مقدمتها الوثائق العثمانية، وهي ميزة قد لا تتوافر لفترات أخرى، ومشكلة بنفس الوقت. ولكن المصادر الأدبية بعامة نقل عن هذه الفترة بالقياس إلى فترات سابقة، وكل ذلك يزيد في صعوبة دراسة التاريخ الاقتصادي.

لقد وُضعت دراسات محدودة في التاريخ الاقتصادي تتعلق بموضوع أو بآخر وببلد أو بآخر. فهناك دراسات مثل دراسات أندريه ريموند ودومنيك شفالييه وخليل إينالجك ومحمد سلمان حسن وروجر أوين وغيرهم، ولكن لا تزال هناك ثغرات في الموضوع، كما تعز الدراسات الشاملة، ومن هنا أهمية هذه الدراسة.

وكانت هذه الفترة فترة تحول في تاريخ الأقطار العربية، فقد شهدَتْ التغلغل الأوروبي المتزايد، ثم (غزو) هذه الأقطار تجاريًا واقتصاديًا ـ وأخيرًا ـ سياسيًا. وشهدت حركة الإصلاح والتحديث في الدولة العثمانية من أيام محمود الثاني في التنظيمات، وفي أعمال محمد علي ـ وبعض أخلافه ـ في مصر. وكان ذلك نتيجة رغبة في مواجهة متطلبات العصر، إضافة إلى ضغط الدول الغربية خدمةً لمصالحها، هذا إلى ظهور اتجاهات فكرية تدعو لليقظة والنهضة في اتجاه عربي ـ إسلامي، وتهدف إلى الإصلاح وإلى مواجهة الأخطار الخارجية.

وهكذا، فبعد قرون من الركود، جاءت فترة تحوُّل تمثل بداية التَغيير الشامل للنظام الاقتصادي الاجتماعي الموروث، وبداية فترة شهدت تكاثرًا في السكان،

---

(١) شارل عيساوي، ترجمة د. رؤوف عباس حامد، تقديم: د. عبد العزيز الدوري.

وتوسُّعًا في الزراعة، ونشاطًا تجاريًا يقترن بغزو غربي شامل.

ولعل رسم بعض الخطوط لا يخلو من فائدة:

لقد تعرَّضت بلاد الخلافة إلى تطورات مثَّلت خلفية لهذه الفترة. فقد توقَّف الوضع المؤسسي للخلافة، ولم يعد يماشي التطورات العامة اجتماعية واقتصادية. وظهرت في العصر العباسي بيرواقراطية الدواوين، وتحولت، بعد فترة، إلى بيروقراطية راكدة. أمّا الجيش النظامي بأعطياته وأرزاقه فإنه لم يرسخ، إذ وقع التنافس بين عناصره، واختل توازنه وعبثت به الطموحات السياسية، مع اتجاه الخلافة إلى الاستبداد، مما أدَّى إلى إدخال المماليك في الجيش والركون إليهم بدل الجيش النظامي، وحصلت تطورات تالية أفضت إلى هيمنة الأتراك في الحياة العامة.

هذا أدَّى بدوره إلى تراجع المؤسسات الإدارية، وإلى التدهور المالي، وإلى تشجيع التجزئة في بلاد الخلافة، واضطراب المركز، وتراجع المؤسسات المالية والصيرفية، وأدى ذلك كله إلى نقل النشاط التجاري مع الهند والشرق الأقصى من طريق الخليج إلى طريق البحر الأحمر. وهو اتجاه استمر إلى القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي.

ولعل هذه التطورات ـ إضافة إلى خلفية البويهيين الإقطاعية ـ أدَّت، إثرَ سيطرتهم على قلب الخلافة (٣٣٤هـ / ٩٤٥م)، إلى تأكيد التدهور في المؤسسات الإدارية والمالية، وإلى إدخال الإقطاع العسكري في العراق. ثم انتشر الإقطاع العسكري إلى بلاد الشام زمن السلاجقة (القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي)، وساد في مصر أيام الأيوبيين (القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي)، واستمر الإقطاع العسكري أيام الإيلخانيين والمماليك. ولكن استمرار التجارة مع الهند والشرق الأقصى جلب الرخاء إلى بلاد الشام ومصر، إلا أن هذا تعرَّض لبعض التراجع بعد تسلُّط البرتغاليين على هذا الطريق البحري إلى الهند، وتأكَّد ذلك في العقود الأولى للقرن السابع عشر، حين تحوَّلت تجارة التوابل مع الهند ـ بالكليّة تقريبًا ـ إلى طريق رأس الرجاء الصالح، فأثر ذلك على اقتصاديات البلدان العربية ورخائها حتى أُبعِدَ العرب عن هذه التجارة فترةً استمرت حتى القرن التاسع عشر.

ورافق بدايةَ هذا التطوُّر اتساعَ الدولة العثمانية، لتشمل الأقطار العربية في المشرق والمغرب. وكان طبيعيًا أن يمتد الإقطاع العسكري إلى الدولة العثمانية التي ورثت السلاجقة. وكان الأثر المباشر توسُّعًا في القطاع الزراعي، نتيجة تحقيق الأمن، وتحسين نظام الرَّي، وإقامة إدارة كفوءة لجمع الضرائب، كما أن دخول البلدان العربية في إطار سياسي واحد أزال الحواجز، وفتح المجال واسعًا لسير التجارة الداخلية، ولحرِّية الحركة وانتقال الناس.

نشأت الدولة العثمانية من إمارة جهاد في وجه البيزنطيين، ونجحت في القضاء عليهم وفي التوسُّع غربًا، وكانت مصدر تهديد للغرب، ثم بدت عليها بوادر الضعف، وتراجعت مؤسستها العسكرية، وأصيبت بهزائم في القرن الثامن عشر، مما دفعها إلى الاتجاه إلى التحديث، وبخاصة في الجيش، منذ أواخر القرن الثامن عشر، وبدأ ذلك بإنشاء جيش نظامي جديد أعقبته محاولات تحديث في الإدارة وفي القوانين (١٨٣٩ ـ ١٨٨٠م) في نطاق التنظيمات الخيرية.

وفي مصر سار التحديث بصورة أنشط وأسرع على يد محمد علي الذي اتجه إلى إعادة تنظيم الإدارة وإنشاء جيش حديث، وإلى بناء اقتصاد يسنده، بما في ذلك إدخال مصانع حديثة، وإحداث احتكارات في التجارة.

ويتَّصل بالتحديث إعادة النظر في وضع الأرض وملكيتها. ففي مصر اتجه محمد علي إلى إلغاء إقطاع المماليك، والقضاء على الالتزام (١٨١٢ ـ ١٨١٤م)، واتجه إلى تأكيد الملكية الفردية، فحاول تكوين فئة ملّاكة من أنصاره وضباطه في الأراضي المتروكة وغير المسجلة، كما حاول تثبيت حقوق لفلاحي كل قرية في أراضيها. وتابع أخلافه هذا الاتجاه، فأدَّت تشريعات سعيد ثم إسماعيل إلى التوسّع في تحويل الأراضي إلى ملكيات خاصة، وما جاءت نهاية القرن حتى كانت جلّ الأراضي مملوكة. رافق ذلك إدخال مزروعات جديدة وأساليب تقنية جديدة. وساعد الاهتمام بمشروعات الرَّي والاستجابة لحاجات السوق على توظيف جانب من رؤوس الأموال في الأرض.

وسارت الدولة العثمانية في خط مماثل، وفي أوضاع أكثر تعقيدًا، فبدىء بإلغاء الإقطاعات العسكرية ومحاولة إلغاء الإقطاع بعامة، وإحلال الالتزام محله، حيث يعطى حقُّ جمع الضرائب بالمزايدة من قبل الحكومة بسبب الحاجة إلى المال للجيش.

ثم ظهر الالتزام مدى الحياة (المالكانة)، وذلك في نهاية القرن السابع عشر، بما في ذلك إعطاء سناجق وولايات أحيانًا بالالتزام.

ثم بدأت محاولات إلغاء الالتزام منذ عام ١٨٣٨، وكان للثورات الفلاحية في جبل لبنان (١٨٤٥ ـ ١٨٦٠م) وفي جبل الدروز (١٨٨٦ ـ ١٨٨٧م) أثر جدّي في إلغاء الإقطاع في لبنان، وفي تعزيز الملكية الفردية، وبخاصة بعد صدور بروتوكول حزيران عام ١٨٦١م وتعديله عام ١٨٦٤م، ممّا هيّأ المجال لنظام اقتصادي جديد.

وكان لصدور قانون الأراضي سنة ١٨٥٨م، أثره في بلاد الشام في اتجاه تجزئة المشاع، وتحويله إلى ملكيات خاصة، وفي تشجيع الملكية الفردية.

ويلاحظ الاتجاه ذاته في العراق في الاتجاه إلى تشجيع الملكية الفردية محل الملكيات المشتركة للقبائل التي شملت أكثر أراضي منطقة الريّ وفي أراضي الطابو، مع الالتفات إلى أعمال الري في الأرض السهلية جنوب العراق.

وأفاد من الاتجاه الجديد، بالدرجة الأولى، الشيوخ والأعيان والمتنفذون، إضافة إلى التجار من أهل المدن، وبخاصة بعد تطبيق قانون الأراضي في العراق منذ عام ١٨٦٩م، ومثله في سوريا بعد تطبيقه سنة ١٨٦٤م.

إن الاتجاه للمركزية في الإدارة وفرض النظام على مناطق واسعة، مكّن من توسيع نطاق الزراعة في كل من سوريا والعراق، كما أدى إلى استقرار أو توطين أوسع للبدو. ولعلّ أهم تغيير في التكوين الاجتماعي ازدياد قوة الملاّكين والتجّار، وإفادة المجموعتين من التخصص في الإنتاج للسوق، ومن توسع التجارة الخارجية.

لقد ظهرت بوادر نشاط تجاري في مصر في أواخر القرن الثامن عشر، ولكن احتكارات محمد علي في التجارة غطت ذلك. وجاء التوسع الاقتصادي الأوروبي، وظهور نموذج جديد للتجارة الدولية يتمثّل ببيع البضائع المصنّعة الأوروبية، وبخاصة الأقمشة مقابل المواد الأولية. فهناك حاجة الصناعة الأوروبية (البريطانية والفرنسية والنمساوية) إلى المواد الأولية وإلى الأسواق. وأدى استخدام البخار في الثلاثينات من القرن التاسع عشر إلى ازدياد نشاط التجار الأوروبيين، مباشرة أو بوكلائهم المحليين ـ من الأقليات عادة ـ ممن يعرفون اللغات الأجنبية التي كانت تتوافر في مدارس الإرساليات والمدارس الخاصة.

وكان لفتح الأسواق العربية للبضائع الأوروبية، ولحاجات الصناعة الغربية، أثر على الزراعة وملكية الأرض، في الاتجاه إلى توسيع الإنتاج الزراعي للأسواق الخارجية، وفي مقدمتها القطن في مصر، والحرير والقطن في سوريا ولبنان، وفي التوسع في الملكية الخاصة للأرض على حساب أراضي الدولة والأرض المشاع والقبلية.

وفي العراق قويت التجارة لدرجة كبيرة بعد فتح قناة السويس، مما دفع بالإنتاج الزراعي وساعد على نمو الملكية، وساعد على كل ذلك العناية بالرّي.

وكان الضغط الأوروبي سببًا في ضرب الاحتكارات في الدولة العثمانية، وفي مقدمتها احتكارات محمد علي (في نطاق معاهدة عام ١٨٣٨ وفرضها على مصر سنة ١٨٤٠م)، إضافة إلى الامتيازات الأجنبية. وفتحت الأسواق للبضائع الغربية في البلدان العربية.

ورافق ذلك تطورات، إذ أن الصناعة المحلية، وبخاصة صناعة النسيج، بدأت تتراجع أمام المنتوجات الغربية، لتفوُّق التقنية الغربية، ولرخص أسعار البضائع الغربية بالنسبة إلى الإنتاج المحلي. كما أن الامتيازات الغربية، والمعاملة التفضيلية في الضرائب للبضائع الغربية، مع حرمان الصناعة المحلية من كل حماية، ساعد على ذلك.

وقد تضرّر الصنّاع كثيرًا من المنافسة الأجنبية، وربما قلَّ عددُهم وتقلَّصت مواردهم. ومع ذلك، فإن صناعة النسيج في سوريا حافظت على بعض دورها أمام المنافسة لتسدّ حاجات محلية، ولتماشي الذوق المحلي أيضًا.

وظهرت فئة جديدة من التجار، جلُّها من الأقليات الدينية التي تتمتع بحماية القناصل الأوروبيين. وهؤلاء ـ مع التجار الأوروبيين ـ صاروا يتمتعون بمزايا اقتصادية متزايدة، ويسيطرون على التجارة الخارجية. وهذا واضح في العراق ولبنان وفلسطين، وإلى حدٍّ ما في سوريا. وبالمقابل، تقلّص دور المسلمين في حركة التجارة الخارجية، واتجه إلى التجارة الداخلية. وساعد هذا الاتجاه على إقامة المصارف الأجنبية منذ أواسط القرن التاسع عشر، وازدياد دورها في خدمة المصالح الغربية.

وكان لرؤوس الأموال الأجنبية ـ حكوميةً وأهليةً ـ دورها في الشرق الأوسط، إذ

أنها استخدمت في اتجاهين: الأول: تمويل المشاريع التي تخدم التجارة، والتي تتصل بالنقل والمواصلات وبتحديث الموانىء مثل: قناة السويس، وموانىء الإسكندرية وبيروت، وسكك الحديد في مصر والشام، وشركة لنج للنقل النهري في العراق. والثاني: تقديم رؤوس أموال لتشجيع إنتاج الحاصلات للسوق الغربية، مثل القطن وقصب السكر في مصر، والحرير في لبنان، وذلك لخدمة الاقتصاد الغربي المتوسع. وكان ذلك بداية لربط الاقتصاد العربي بالاقتصاد الغربي.

وكان لرأس المال الغربي دور أخطر. إذ أن التحديث في الجيش والإدارة والحياة مع ظهور حكام ببرامج إصلاح أو تحديث طموحة (مثل قناة السويس)، كل ذلك أدى إلى التوسع في الإنفاق بما يتجاوز الموارد الممكنة، ليثقل الدولة بالتزامات تفوق قدرتها ولتدفعها إلى القروض، وهنا دخل رأس المال الغربي في الدولة العثمانية، وفي مصر خصوصًا في الربع الثالث للقرن التاسع عشر.

لقد أدى ذلك إلى سيطرة رأس المال الأوروبي، في المواصلات وفي البنوك وفي الديون العامة، وبالتالي خضعت الدول القائمة لديون أجنبية ضخمة، حتى أعلنت الدولة العثمانية عجزها عام ١٨٧٥م، وتلتها مصر عام ١٨٧٦م. وأدى ذلك إلى تدخل الدول الأوروبية عن طريق هيئات الديون الغربية وتوجيه الموارد المالية في صالح المقرضين الأوروبيين، وربط الاقتصاد بصورة أوثق بحاجات الغرب كما في الدولة العثمانية، أو بفرض الحماية كما في مصر عام ١٨٨٢م.

لقد حصلت زيادة في الإنتاج الزراعي، وبخاصة في بعض الحاصلات التي تزايد الطلب عليها من الأسواق الأوروبية، وساعد على ذلك التحسن السريع في وسائط النقل مثل الخطوط الحديدية ـ في سوريا ـ، أوالنقل النهري ـ كما في العراق ـ والبحري. وكانت هذه الزيادة تتصل بزيادة عدد السكان وبتوسيع مساحة الأراضي الزراعية لا بتحسن الأساليب، ولا دليل على التنوع في الحاصلات ـ خارج مصر ـ. وكان التركيز على حاصلات تتطلبها السوق الأوروبية، وهذه قد تتغير حسب طلبات السوق. وفي هذه البلاد كان جل فائض الإنتاج الزراعي لعدد قليل من العائلات التي تمكَّنت من الاستحواذ على نسبة كبيرة من الأرض المزروعة.

وأدت الهيمنة الغربية إلى الاتجاه إلى تحويل هذه البلاد إلى سوق للمبيعات

ومجال لتوظيف رؤوس الأموال. كما أن الصناعات اليدوية تراجعت أمام الصناعة الأوروبية، وإن بقي بعضها فهو لسد حاجات محلية لازمة، وهي صناعات حافظت على وضعها القديم.

هذه خطوط أولية لا يراد بها إلاّ التمهيد لهذا الكتاب القيّم، لمؤلف له دور مميز في دراسة التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط.

لقد كان للمؤلف الأستاذ شارل عيساوي دور كبير في ميدان التأريخ الاقتصادي للشرق الأوسط، وقد قدّم لنا دراسات قيّمة في هذا الحقل، وسارت جهوده في ثلاثة اتجاهات، الأول انتقاء دراسات وتصنيفها لتعطي صورة شاملة كما في التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط عام ١٩٦٦، أو في التركيز على جمع وثائق ودراسات معاصرة ـ ما أمكن ـ مع مقدمات تحليلية كما في التاريخ الاقتصادي لتركيا عام ١٩٨٠ والتاريخ الاقتّصادي للهلال الخصيب. أو كتابات فيها نظرة تحليلية كما في جملة من مقالاته وفي: التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط وشمال إفريقية عام ١٩٨٢.

وهو في هذا الكتاب يقدّم تاريخًا وثائقيًا، يبدأ بمعلومات وملاحظات شاملة عن الهلال الخصيب، كما يقدِّم لكل حقل من حقول التاريخ الاقتصادي بخلاصات وملاحظات، تليها الوثائق ـ وأحيانًا الدراسات ـ المتصلة به. وهي مجموعة غنية جلّها وثائق معاصرة وتكشف عن جهد كبير في الاختيار والتمثيل والتنقيب.

ولست بصدد الثناء على المؤلِّف الفاضل، فخدمته للتاريخ الاقتصادي للبلاد العربية جليلة، وجهده ضخم ويكفيه أن يقرأ الدارس ما كتب، ليرى أن نتاجه خير ثناء عليه.

* * *

الفهرس

* * *



دار الغرب الإسلامي
بيروت - لبنان

لصاحبها: الحبيب اللمسي
شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء، بناية الأسود
تلفون: Tel: 009611-350331 / خلوي: Cellulair: 009613-638535
فاكس: Fax: 009611-742587 / ص.ب. 113-5787 بيروت، لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P. 113-5787 Beyrouth, LIBAN

الرقم: 2007 / 6 / 1000 / 479

التنضيد: دار الحسن ـ عمّان

الطباعة: دار صادر ـ بيروت ـ لبنان

A. A. Duri

PAPERS ON
ARAB HISTORY & CULTURE

Volume II

PAPERS ON ECONOMIC HISTORY



DAR AL-GHARB AL-ISLAMI

عبد العزيز الدوري

أوراق في التاريخ والحضارة



أوراق في التاريخ والحضارة

الجزء الثالث

أوراق في التاريخ العربي الإسلامي



الطبعة الأولى

١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

دار الغرب الإسلامي

ص. ب. 5787-113 بيروت

أوراق في التاريخ والحضارة

مقدمة

تؤكد دراسات الدكتور الدوري في التاريخ الإسلامي على فكرة أساسية وهي وحدة هذا التاريخ، لملاحظة الاستمرار والاتصال، مع الالتفات إلى جوانب التاريخ المختلفة.

وضمن سلسلة دراسات الدكتور الدوري الرياديّة في التاريخ العربي الإسلامي، تأتي دراساته للتاريخ العباسي، بدءً بكتابه «**العصر العباسي الأول**» الذي قدّمه لتحقيق أمرين اثنين: الأول: سدّ الفراغ في التاريخين المالي والسياسي للعصر العباسي الأول، والثاني: تعويد الطلب على طريقة البحث التاريخي بفهم المصادر، والعمل على نقدها وتحليلها.

وقد جاءت معالجة الدكتور الدوري للعصر العباسي الأول، وفقًا للطريقة المعهودة، كما أسماها، تلك الطريقة القائمة على بحث أعمال وسياسة كل خليفة على انفراد.

ولما كان التاريخ في نظر الدكتور الدوري هو تاريخ الأمة، وليس توقيتًا للحوادث أو دراسة للشخصيات، فإنه لم يترك الإشارة إلى بعض التيارات الخفية في الإدارة والنظام المالي (الضرائب) التي تؤثر في وضع الدولة وسياستها، فتناولة بنظرة شاملة اتسمت بالموضوعية.

وقد اتبع المنهج نفسه في «**العصور العباسية المتأخرة**» ولكن أكد على النظرة الشاملة في مقدمة مسهبة للكتاب وفي حديثه عن عصر المقتدر وعن البويهيين.

وتناول الدكتور الدوري موضوع الدعوة العباسية في العديد من مؤلفاته، وكانت آراؤه الأولى عن الدعوة، قد انطلقت عن معلومات قدمتها المصادر المتوفرة آنذاك، والتي تتحدث عن ظروف الموالي «المسلمين من غير العرب»، وسخطهم على الأمويين بسبب سوء أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية، فانضموا للدعوة العباسية، وكونوا نواة الحزب العباسي في خراسان، إلى جانب العرب، لإحياء السنّة وإرجاع العدل.

ولاحظ الدكتور الدوري أنّ هناك فجوات في تاريخ الدعوة، وجوانب منها لا تزال غامضة، نظرًا لقلة المعلومات. وهذا يعني مدى الحاجة إلى معلومات جديدة

لمزيد من استجلاء الصورة عن الدعوة العباسية من حيث طبيعتها واتجاهاتها.

ويبدو أنّ المعلومات في مخطوط[1] «**أخبار العباس وولده**» ساعدت الدكتور الدوري في توضيح النقاط الغامضة في الدعوة وسدّ الفجوات في تاريخها.

والحقيقة أن هذا المخطوط لم يكن معروفًا للدارسين، إلى أن قام الدكتور الدوري بنشر معلومات عنه في مقال منفرد بعنوان «**ضوء جديد على الدعوة العباسية سنة ١٩٥٧م**»، بيّن فيه أهمية هذا المخطوط بوصفه أقدم مصدر لدينا عن الدعوة، كُتب حوالي منتصف القرن الثالث الهجري، وأنّ مؤلفه أخذ جلّ المعلومات من الحلقة الداخلية من رجال الدعوة العباسية، ومن أفراد الأسرة العباسية، وبذلك يقدّم مؤلفه صورة داخلية مكشوفة لطبيعة الدعوة واتجاهاتها، دعمت اتجاه الدكتور الدوري نحو إعادة النظر فيما تقدم من آراء عن الدعوة، مع ملاحظة أثر الزمن ودوره في تطور الأحداث.

وجاء مقاله الثاني عن الدعوة تحت عنوان «**الدعوة العباسية**» **سنة ٢٠٠٠م**، وهو في الواقع تلخيص لدراسة موسعة عن الدعوة لم ينشرها الدكتور الدوري بعد، أفاد فيها من المعلومات المتضمنة في كتاب «أخبار العباس وولده»، لتوضيح طبيعة الدعوة من حيث: الأصول الفكرية / النظرية للدعوة، والتكوين البشري لأنصار الدعوة، وموضوع الأصول الفكرية لا يخلو من تعقيد، خاصة عند الحديث عن دعوة سرية تمخضت عن ثورة.

أما عن التكوين البشري للدعوة، فقد درس الدكتور الدوري الوضع في خراسان لتوضيح مشاركة العرب وغيرهم في الدعوة، وتوصل إلى أن القيادات العسكرية على العموم كانت عربية، وأنّ أقطاب الدعوة عرب أيضًا. أمّا الأتباع فكانوا من العرب والموالي أو من يطلق عليهم اسم الخراسانية.

وبعد هذا يبقى موضوع الآراء في الدعوة، بما في ذلك فكرة المهدي آنئذ. وقد عالج هذا الموضوع في مقاله «**الفكرة المهدية بين الدعوة العباسية والعصر العباسي**

---

(١) تم نشر هذا المخطوط بعنوان: «أخبار الدولة العباسية، وفيه أخبار العباس وولده»، دار الطليعة، دار صادر، بيروت ١٩٧١.

الأول ١٩٨١» معتمدًا على معلومات خارج الرواية التاريخية، كالنقود، والآثار.

وتوصل إلى أن فكرة المهدي تتصل بالمفاهيم الإسلامية التي انتشرت في أواخر القرن الأول، وأوائل القرن الثاني الهجري، فيكون أبو العباس هو المهدي الذي بشرت به الدعوة، ثمّ تلقب أبو جعفر بالمنصور وهو المنقذ عند اليمانية، وهذا يعني ثورة داخل الثورة العباسية بطمس لقب المهدي الذي اتخذه أبو العباس، والذي مهدت له الرايات السود.

وتميّزت دراسته عن «بغداد في القرن الثالث الهجري ٢٠٠١» بأنّها دراسة شاملة عن بغداد منذ نشأتها حتى القرن الثالث الهجري، مع بيان أهميّة موقعها وتخطيطها وعناصرها السكانيّة ونشاطاتها الاقتصاديّة والثقافيّة في الاتجاهات الجديدة.

ومن منطلق القول بتعدد جوانب اهتمامات الدكتور الدوري في إطار التاريخ الإسلامي، جاءت دراسته عن «**فكرة القدس في الإسلام، ١٩٨١**»، لتتجاوز أغلب الدراسات عن هذا الموضوع، بدقة معلوماتها التي وثقها بعناية وأسندها إلى مصادرها المختلفة، كذلك بالنتائج التي انتهت إليها الدراسة حول تأثير الاتجاهات السياسية في نشر الأحاديث عن مكانة بيت المقدس في صدر الإسلام، وتأثير النزعات المحلية في بث الأخبار عن فضائل المدن، لتؤكد منزلتها الرفيعة ولتصبح رمز الجهاد عند غزو الإفرنج فيما بعد:

كذلك جاءت دراسة الدكتور الدوري عن «**اليهود في المجتمع الإسلامي عبر التاريخ ١٩٨٣**» لتضيف نظرة أساسية عن وضع اليهود في العصور الإسلامية من خلال الروايات العربية.

ومن الملاحظ أنّ هذه الدراسة سارت على نفس النهج التاريخي الذي يؤمن به الدكتور الدوري، القائم على تقديم دراسة شاملة ومتصلة للأحداث التاريخية. فجاءت دراسته عن اليهود لتقدم صورة متصلة عن معاملة اليهود في المجتمعات الإسلامية في المشرق والمغرب، بدءً من القرن السابع وحتى التاسع عشر للميلاد.

ولعله من المفيد أن نشير إلى أنّ هذه الدراسة بينت أنّ معاملة اليهود في المجتمعات الإسلامية سارت بصورة حسنة، فوجدوا كثيرًا من الحرية والرخاء في هذه المجتمعات، بل كانت العصور الإسلامية من أكثر فترات التاريخ خصبًا لفكر

اليهود وثقافتهم.

وتعتبر دراسة الدكتور الدوري عن «**الجزيرة العربية في عصر الخلفاء الراشدين ١٩٧٩**» بأنها رائدة في مجالها، إذ تتحدث عن تاريخ الأمة ومصادره في فترتها الأولى، تلك الفترة التي تميزت بالإبداع في المجالات المختلفة.

وانطلق الدكتور الدوري نحو دراسة المؤشرات الأساسية لتلك الفترة، والمتمثلة بالصراع بين المفاهيم الإسلامية (القيادة / المركز) والمفاهيم القبلية في الحياة العامة، ومدى تأثير ذلك على مؤسسة الخلافة وعلى الردة والفتوح، ليصل بعد ذلك إلى أهمية تلك الفترة في تنظيم البلاد المفتوحة، وترسيم أصول النظم والضرائب في العراق والشام ومصر.

ثمّ انطلق الدكتور الدوري من التاريخ المحدد إلى التاريخ الشامل بدراسته المسماة «**المدخل التاريخي» لكتاب الفكر التربوي العربي الإسلامي الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٧**» وهي دراسة شاملة لتاريخ العرب في فتراته المختلفة، تناول في كل فترة التحولات الكبرى في تاريخ الأمة، دون إغفال الاستمرار، نظرًا لوجود عناصر دائمة التأثير، قادرة على تجاوز الاضطرابات أو التغييرات.

بدأ هذا المدخل بدراسة تاريخ العرب قبل الإسلام، ثمّ صدر الإسلام، فكان ظهور الإسلام حدثًا فاصلاً بين الفترتين، إلى جانب المؤثرات البارزة في كل فترة.

وتناول الدكتور الدوري في فصل واحد، العباسيين والثقافة الإسلامية، وهو محق في تناول الموضوعين معًا، إذ اقترن مجيء العباسيين بمرحلة تاريخية توسعت فيها المدن، وبرز دور العامّة، وهي مرحلة تجاوزت الخطوط الرئيسية للثقافة العربية الإسلامية. إلى الازدهار والإبداع، وتطورت المدارس الفقهية لتنتهي بظهور المذاهب الفقهية. ونشطت حركة الترجمة، بعد تكوين القاعدة الثقافية العربية الإسلامية.

ولاحظ الدكتور الدوري عوامل التدهور في الدولة، وانقسامها ولاءً وواقعًا، وأشار تعدد الدول. فهناك الخلافة العباسية التي تسلط عليها البويهيون، ثم قيام الخلافة الفاطمية في مصر، والأموية في قرطبة. وينتظر حصول تطورات اقتصادية وإدارية في

مصر والأندلس لتلائم متطلبات الدولة.

وحدّد الدكتور الدوري المؤشرات التي برزت في الفترة الواقعة بين ٥ ـ ٧هـ / ١١ ـ ١٣م، وهي مؤشرات تحمل في غالبيتها طابع التحدي للأوضاع القائمة وغزو دار الإسلام من الخارج. فكان ظهور السلاجقة في المشرق، وتأسيس دولة المرابطين ثمّ الموحدين في المغرب. تلا ذلك الغزو الفرنجي وحملاته على الشام، واكتساح المغول لغرب آسيا وسقوط بغداد عاصمة الخلافة العباسية سنة ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م، وقد اعتبر الدكتور الدوري هذا الاكتساح لبغداد نهاية عهود في التاريخ الإسلامي، إذ انتهى المسلمين في الأندلس، وانتهى الموحدون بتقسم شمال إفريقيا إلى ثلاث ممالك: الحفصيون في تونس وشرق الجزائر، والزيانيون في المغرب الأوسط، والمرينيون في المغرب الأقصى، وهذا واقع استمر حتى الفترة الحديثة.

وفي السياق التاريخي القائم على المؤشرات، لم يتجاهل الدكتور الدوري دراسة تاريخ الدولة العثمانية، بل أكد أهمية دراسة تلك الفترة، وهي فترة طويلة تمتد حوالي أربعة قرون لارتباطها بتاريخ العرب المعاصر في المشرق وجل بلاد المغرب.

وعلى الرغم من النجاح الذي حقّقته الدولة العثمانية في الوقوف في وجه الغرب، إلّا أنّ دورها بدأ يضعف في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، حيث بدأ التغلغل الغربي باتجاه البلاد العربية اقتصاديًا وثقافيًا وعسكريًا، وتزايد هذا الخطر بالسيطرة على الأقطار العربية في النصف الأول للقرن العشرين، وقيام حركات عربية وإسلامية للتحرر ولتأكيد الذات والهوية.

وبعد هذا قدم الدكتور الدوري دراسات جادّة وشاملة في الفكرة العربية، تمثل في عمومها خطّ الاعتدال دون التأثر بالميول والرغبات، والبعد عن الانتقائية بنقد الروايات وتحليلها للوصول إلى الحقيقة التاريخية. فقد انطلقت دراسة الدكتور الدوري عن «**التكوين التاريخي للأمة العربية، ١٩٩٥**» من مفاهم تراثية أساسية، مثل مفهوم الأمة الواحدة، واللغة الواحدة، والفضائل الموروثة لتحديد هوية الأمة وبدايات الوعي لديها. كما أنّ مفهوم الدكتور الدوري للقومية العربية، مفهوم متوازن بين العروبة والإسلام، وهذا أمر طبيعي بالنسبة لأمة تكونت في التاريخ وحملت رسالة الإسلام، وكان لها دور مركزي في تكوين الحضارة العربية الإسلامية.

وبعد فإنّ ما قدّمه الدكتور الدوري يشكّل إضافة نوعية في أمور عدّة، سواء في الفكر أو في المنهج، ولعله الأساس في الكتابة التاريخية.

كما أنّ دراساته جاءت متكاملة فشملت جوانب أساسية في التاريخ: اجتماعية واقتصادية وإدارية وفكرية، إضافة إلى الإطار السياسي. بل إنّ مؤلفاته الاقتصادية كشفت عن ريادة في موضوعاتها ومصطلحاتها أثرت الدراسات من بعده.

د. غيداء خزنة كاتبي

ضوء جديد على الدعوة العباسية[1]

١ ـ كانت الدعوة العباسية ولا تزال موضع عناية خاصة ودراسة متصلة لخطورتها[2]، ولكنها لا تزال غامضة في كثير من جوانبها نتيجة لقلة المعلومات، وللتطور الحاصل في مفهومها بعد مجيء العباسيين للحكم، ولظهور فرضيات متأخرة حولها. وهذا يكسب الروايات الأولى، وخاصة التي تنقل أخبارًا داخلية، أهمية كبيرة. وهذا يتمثل في الكتاب الذي سأفحصه، وهو أقدم مصدر لدينا، إضافة إلى أنه يحوي مادة نجدها عادة موزعة بين كتب التاريخ وكتب الفرق، مما يزيد في قيمته.

يتناول كتاب «أخبار العباس... وولده» تاريخ الأسرة العباسية حتى دخول أبي العباس الكوفة في محرم سنة ١٣٢ هـ/ ٧٤٩م. وهو يبحث بالدرجة الأولى في أخبار محمد بن علي بن عبد الله بن العباس وابنه إبراهيم الإمام. ومن المؤسف أن تكون الصفحة أو الصفحات الأولى مفقودة مع اسم المؤلف، ولكن أسلوب الكتاب ومصادره تشير إلى أنه كتب حوالي منتصف القرن الثالث الهجري. فهو من كتب الأخبار، في إطار كتب الأنساب، مع عناية خاصة بالإسناد. وقد اعتمد المؤلف بالدرجة الأولى على روايات شفوية، وأخذ أحيانًا من مؤرخين مشهورين عاشوا قبله، مثل أبي مخنف (ت ١٥٧هـ/ ٧٧٤م) وعوانة بن الحكم (ت ١٤٧هـ/ ٨١٩م) ومصعب الزبيري (ت ٢٣٥هـ/ ٨٥٠م).

---

(١) مجلة كلية الآداب والعلوم، بغداد، ١٩٥٧م.

(٢) خاصة فان فلوتن، وفلهاوزن، وموسكاتي.

الأمر واحتيج إلى [illegible] [illegible] جعفر [illegible]

خبر الصحيفة الصغر

[illegible] أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي

طالب [illegible] [illegible] قال [illegible]

[illegible] أبي طالب [illegible] الحسين [illegible]

بالشام [illegible] أبي طالب فانطلق محمد بن الحنفية

[illegible] الحسين [illegible] أبكيا [illegible]

[illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]

على [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] الحسين [illegible]

[illegible] محمد [illegible] علي بن أبي طالب

[illegible]

[illegible] العرب [illegible]

[illegible] الصحيفة [illegible]

[illegible] الموت [illegible]

ذلك ما أخبرنا الفضل بن سالم الأعمى عن أبيه سالم قال الأخرى أو
[illegible] الثاني قال خرج أبو هاشم من دمشق وخرج معه أن يحضر [illegible]
بالحميمة من أرض الشام وبها أبو هاشم فأوصى إلى محمد بن علي وأوصاه به [illegible]
[illegible] لما حضرته الوفاة [illegible]
هاشم ومحمد بن علي [illegible] فلما أشرف على الدار
قال [illegible] أحب [illegible] الوليد [illegible] الإمام [illegible]
من [illegible] الوليد اللهم [illegible] محمد بن علي [illegible]
رحمه الله قال بعضهم حين أشرف على [illegible] وقال بعضهم [illegible]
[illegible] محمد بن علي أبا هاشم [illegible]
[illegible]
[illegible] وقال بعضهم [illegible] فأنا ذا [illegible]
[illegible] الأزد [illegible] الكتاب [illegible]
وكان [illegible]
[illegible] وكان [illegible]
[illegible]

وروى عن معاصرين اتصل بهم مثل عمر بن شبة (ت ٢٦٢هـ / ٨٧٥م) والعباس بن محمد الدوري (ت ٢٧١هـ / ٨٨٤م) وأحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت ٢٧٩ / ٨٩٣م) والعباس بن هشام بن محمد بن السائب الكلبي، ومحمد بن الهيثم بن عدي.

وهذا ما يدعونا إلى الاعتقاد بأنه كتب حوالي منتصف القرن الثالث الهجري.

ولدينا إشارة إلى مؤلف عاش في هذه الفترة وهو محمد بن صالح بن مهران (ت ٢٥٢هـ / ٨٦٨م)[١] أو محمد بن صالح النطاح كما جاء في «كشف الظنون»[٢] وعنوان مؤلفه «كتاب (أو أخبار) الدولة العباسية»، ومع ذلك فمن المتعذر التأكد من شيء لعدم وجود مقتطفات للمؤرخ المذكور في كتب التاريخ المعتبرة. ومن ناحية أخرى لا نجد إشارة صريحة إلى هذا الكتاب أو مؤلفه في كتب التاريخ التالية له حتى حين نلحظ الشبه الواضح في المعلومات أو العبارة. فالذهبي مثلاً يورد عبارة مؤلفنا بالنص عن صلة أبي هاشم بمحمد بن علي ونظرته لأبيه عبد الله[٣]. والمبرد (ت ٢٨٥هـ) يورد معلومات عن صلة محمد بن علي بأبي هاشم مقاربة لما يذكره مخطوطنا[٤]. ويورد نبوءة عن موعد بداية نهاية الأمويين هي عين ما يرد في المخطوط[٥]، ومن المحتمل أن المؤلفين أخذا من رواية واحدة لأنهما كانا متعاصرين. ويورد ابن أبي الحديد معلومات تماثل بعض ما في هذا الكتاب مع أنه متأخر دون أن يذكر مصدره[٦].

ولكن يجلب انتباهنا اضطراب معلومات مؤرخين معاصرين لمؤلفنا كالطبري والدينوري بالمقارنة لما جاء في مخطوطنا. وليس ذلك بغريب لأن النقل عن المعاصرين لا يتم إلا بالصلة الشخصية في هذه الفترة. وبعد ذلك يبدو أن مؤلفنا جمع روايات لم يقصد بها الجمهور لأنها تكشف عن اتجاهات الغلو داخل الدعوة وتربط إمامة العباسيين بأبي هاشم بصورة واضحة مما لا ينسجم واتجاه الخلافة

---

(١) Brocklmann - Supplement I, 216.

(٢) حاجي خليفة ـ كشف الظنون، ج١ ص ٢٨٣.

(٣) الذهبي ـ دول الإسلام، ج٤ ص ٢٠ ـ ٢١. المخطوط ورقة ٧٩.

(٤) المبرد ـ الكامل، ج٣ ص ٧٤.

(٥) ن. م. ص ٣٤. والمخطوط ورقة ٩٧.

(٦) شرح نهج البلاغة، ج٢ ص ٢١١، ٢١٢.

العباسية فيما بعد.

ويبدو لي أن جل المعلومات التي جاء بها المؤلف أخذها من الحلقة الداخلية من رجال الدعوة العباسية، من رؤساء الدعوة والدعاة البارزين المتصلين بالعباسيين[١] ومن أفراد من الأسرة العباسية[٢]. والواقع أن بداية الدعوة رويت على لسان أناس ساهموا فيها، وبذلك يقدم المؤلف صورة داخلية مكشوفة لطبيعة الدعوة ولأساطيرها واتجاهاتها.

وسأتناول في الصفحات التالية سد الفجوات في تأريخ الدعوة العباسية، ومعالجة النقاط الغامضة ثم إعطاء الصورة الجديدة للدعوة. ولا أريد في هذه المرحلة أكثر من ذلك ولعلي أعود لمناقشة الموضوع في فترة أخرى.

٢ ـ يوضح المخطوط بصراحة أن أصل الحزب العباسي حنفي (نسبة إلى محمد ابن الحنفية) ويقول: «وكان تشيع العباسية أصله من قبل محمد بن الحنفية، وإلى ذلك دعا أبو مسلم حتى كان زمان المهدي، فردهم المهدي إلى إثبات الإمامة للعباس بن عبد المطلب وقال لهم: إن الإمامة كانت للعباس عم النبي ﷺ»[٣].

ومع ذلك فمحمد بن علي كان أول عباسي اعتبرته «الهاشمية» ـ شيعة أبي هاشم ابن محمد بن الحنفية ـ إمامًا[٤]. وهنا نجد لأول مرة تفسيرًا لهذا الانتقال العجيب للإمامة. فمع أن علي بن عبد الله كان يطمح للخلافة حتى تعرض بسبب ذلك إلى عقوبة الوليد بن عبد الملك ـ بأن شهره على حمار ـ[٥]، إلا أنه لم تكن علاقته حسنة بأبي هاشم. ولكن ابنه محمد بن علي كان وثيق الصلة بأبي هاشم، إذ التقى به لأول مرة في دمشق في خلافة الوليد الأول. ويبدو أن أبا هاشم استقدم إلى العاصمة بأمر الوليد

---

(١) مثل موسى السراج، سالم، بكير بن ماهان، أبو مسلم. انظر ورقة ٧٥أ و٧٦أ و٩٥أ و٨٣ب ـ ٨٤أ و١١٣أ و١١٤ب و١٨٨ب.

(٢) مثل عيسى بن عبد الله وإبراهيم بن المهدي والرشيد والمأمون ورقة ٦٦أ و٧٢أ وورقة ١٣٥.

(٣) ورقة ٧٤أ ـ ب.

(٤) ورقة ٣٥ب.

(٥) ورقة ٧٨ب، «قال عيسى بن علي... وكان أبو هاشم لا يذكر أبي ـ علي بن عبد الله ـ إلا عابه»، وورقة ٦٢أ ـ ب.

على إثر وشاية زيد بن الحسين به لدى الخليفة إذ قال له: «إن له ـ أي أبي هاشم ـ شيعة من أصحاب المختار يأتمون به ويحملون صدقاتهم إليه»[١]. فأمر الوليد بسجنه، وبعد فترة أطلقه بشفاعة علي بن الحسين وأمره بالإقامة في دمشق. وكان مسكن أبي هاشم في المدينة، في حين أن علي بن عبد الله كان يقيم في الحميمة منذ اختلافه مع ابن الزبير سنة ٧٠هـ.

أما محمد بن علي فقد أرسله أبوه إلى باب الوليد فاتصل بأبي هاشم بدمشق و«كتب عنه العلم»، وصار تلميذًا أمينًا لأبي هاشم حتى كان يمسك بلجام دابته ليمتطيها ويخصه بهدايا[٢]. وهذه الصلة أبعدت محمد بن علي فترة عن أبيه. ثم غضب الوليد من تصرفات أبي هاشم وأمره بترك دمشق، فرافقه محمد بن علي في طريق رجوعه. وكان أبو هاشم معتلاً وحين وصل «الشراة» اشتد به المرض فمال به محمد بن علي إلى الحميمة ليمرضه فتوفي بعد قليل.

ولم يكن أبو هاشم وحده في هذه السفرة بل كان معه ستة من أتباعه في حين أنه خلف وراءه سلمة بن بجير[٣] ـ وهو من ثقاته ورأس شيعته ـ في حاجة له بدمشق وقال له: اتبع أثرنا[٤]. وقبيل وفاته دفع أبو هاشم «الصحيفة الصفراء» إلى محمد بن علي وفيها «العلم»، وهذه الصحيفة كانت لعلي بن أبي طالب ثم أخذها محمد بن الحنفية من أخويه الحسن والحسين لتكون حصته من علم أبيه، فلما حضرته الوفاة دفعها إلى ابنه أبي هاشم. وكان في الصحيفة الصفراء «علم رايات خراسان السوداء، متى تكون وكيف تكون، ومتى تقوم، ومتى زمانها، وعلامتها، وآياتها، وأي أحياء العرب أنصارهم، وأسماء رجال يقومون بذلك وكيف صفتهم وصفة رجالهم وأتباعهم»[٥]. ثم

---

(١) ورقة ٧٩ب.

(٢) ورقة ٧٩أ.

(٣) وهؤلاء الأتباع هم ـ أبو رباح ميسرة النبال (مولى)، أبو عمرو البزار (مولى)، محمد بن خُنَيس (مولى)، أبو بسطام مصقلة الطحان (مولى)، حيان العطار (مولى)، وإبراهيم بن سلمة (مولى).
ورقة ٨٤أ.

(٤) ورقة ٨٠أ ـ ٨٣ب.

(٥) ورقة ٨٤ب.

أوصى أبو هاشم محمد بن علي بوصيته وعهد إليه. وقد حدّث محمد بن علي سالمًا، أحد رؤساء الدعوة، بمحتويات الوصية، فذكر أن أبا هاشم أخرج من كان في الدار معهما، ثم قال له: «يا أخي أوصيك بتقوى الله.. ومن بعد ذلك فإن هذا الأمر الذي تطلبه وتسعى في طلبه، وسعوا فيه، فيك وفي ولدك. حدثني أبي أن عليًا قال: يا بني لا تسفكوا دماءكم فيما لم يقدر لكم بعدي، فإن هذا الأمر كاين بعدكم ببني عمكم من ولد عبد الله بن عباس»، وإن الرسول تنبأ بذلك وأخبر به عليًا والعباس. ثم دعا أبو هاشم أتباعه وقال لهم «وهذا صاحبكم ـ يعني محمد بن علي ـ فأتموا به وأطيعوه ترشدوا فقد تناهت الوصايا إليه»[1]. وفي رواية أخرى: إن أتباع أبي هاشم سألوه: «مالنا ولهذا ـ أي محمد بن علي ـ؟ قال: لا أعلم أحدًا أعلم منه»[2].

مما مر نفهم الوضع؛ فمحمد بن علي أخذ العلم عن أبي هاشم وصار تلميذه، وقد وضح أبو هاشم العهد إليه بأنه أعلم من غيره، وبهذا صار محمد بن علي مرشحًا للإمامة. واستقر الأمر حين أعطي «الصحيفة الصفراء»، أو صحيفة العلم الباطن. ويذكر الشهرستاني أن الهاشمية تعتقد بالتأويل وأن علم الباطن انتقل من علي إلى محمد ابن الحنفية ومنه إلى أبي هاشم «وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقًا» وهكذا يتبين أن انتقال الإمامة كان بسبب العلم والبنوة الروحية[3]. ودعي محمد بن علي إمامًا إثر هذا العهد سنة ٩٨هـ[4].

٣ ـ وهنا تبدأ قصة الدعوة العباسية. إذ طلب محمد بن علي من أتباعه الجدد التعاون، والحذر في الدعوة، والتبصر للمكروه. ثم انتظر مجيء سلمة بن بجير ـ أحد الأتباع ـ وحين وصل قال له: «أنت أخي دون الأخوة ولست أقطع أمرًا دونك... وهذا الأمر لا تنال حقيقته إلا بالتعاون عليه»[5]. وتعاهد الأتباع على الطاعة والولاء. ثم ذكر

---

(١) ورقة ٨٦ب.

(٢) ورقة ٧٩ب.

(٣) الشهرستاني ـ الملل والنحل، ص ٨٥. وانظر الأشعري ـ مقالات الإسلاميين، ج١ ص ١٧ وما بعدها.

(٤) ورقة ٣٥ ب.

(٥) ورقة ٨٨.

سلمة لمحمد بن علي وجود أتباع آخرين في الكوفة قائلاً: «إني قد غرست لكم غرسًا لا تختلف ثمرته. استجاب لي عدة من رهطي وجيرتي وخلطائي ليسوا بدون من يرى في محبتكم والمناصحة لكم»، وأملى أسماءهم فكان هذا السجل «أول ديوان شيعة بني العباس». وكان عدد الأسماء تسعة أو ثلاثة عشر (في روايتين) من بينهم: بكير بن ماهان، أبو سلمة الخلال، موسى بن سريج السراج، وزياد بن درهم الهمداني[١]. وهكذا نلاحظ أن بكير بن ماهان وأبا سلمة الخلال كانا بين أول الأتباع[٢].

ونلاحظ أن الأتباع موالي، جلهم من موالي بني مسلية وهم فخذ من الحارث ولهم محلة خاصة في الكوفة[٣]. ويبدو أن الدعوة وجدت نواة مؤيديها في موالي بني مسلية واستمر الوضع كذلك لفترة، ومنهم بكير بن ماهان وأبو سلمة الخلال رئيسا الدعوة المشهوران. ومن المحتمل أن نرى في هذا التأييد سبب الصلة القوية بين العباسيين ـ بعد مجيئهم إلى الحكم ـ وبين بني الحارث.

وقد اقتصرت الدعوة على الكوفة حتى مرت سنة ١٠٠هـ، ولم يتجاوز عدد الأتباع إلى ذلك الوقت الثلاثين[٤]. وكان رؤساء الدعوة منذ سنة ٩٨هـ بجير بن سلمة (ت سنة ٩٨هـ)، وأبو رباح ميسرة النبال بترشيح من بجير (ت حوالي ١٠٠هـ)، وسالم الذي كانت داره ملتقى الأتباع وأخيرًا بكير بن ماهان.

وسرعان ما تبين أن الكوفة، بميولها العلوية واتجاهاتها القبلية وعصبيتها العربية، لم تكن المحل المناسب للحركة. وقد ناقش الأتباع الوضع سنة ٩٩ ـ ١٠٠هـ واتفقوا على اقتراح محل جديد لبث الدعوة، وظهر رأيان: أحدهما لسالم الذي اقترح الشام، والثاني لبكير بن ماهان الذي أكد على خراسان. ثم قرروا إرسال بكير سنة (١٠٠ ـ ١٠١هـ) إلى محمد بن علي ليسلم له ١٩٠ دينارًا جمعتها شيعة الكوفة للإمام ـ وهو أول مبلغ جمعته الشيعة إلى الإمام ـ وليسترشدوا برأيه بعد وفاة ميسرة النبال. وفي هذا

---

(١) قارن بالمقدسي ـ البدء ج١ ص ٥٩. وكذا الطبري، سلسلة ٢ ص ١٣٥٨ و١٩٨٨ (دي خوية)، وج٨ ص ١٣٥ ـ ٦ (مصر ـ الحسينية).

(٢) قارن بالطبري، س٨ ص ١٨٠.

(٣) انظر ورقة ٨٨أ ـ ب.

(٤) ورقة ٨٩ب ـ ٩٠أ.

الحين توفي أخ لبكير بن ماهان في السند تاركًا ثروة ولكن بكيرًا فضل مقابلة الإمام أولاً، فسافر إلى الحميمة ولقي الإمام وعرض عليه وجهتي النظر في الدعوة، وأوضح أنه جال الآفاق وما وجد قومًا أرق قلوبًا عند ذكر آل الرسول ـ علويين وعباسيين ـ من أهل المشرق[1]. وتبين أن محمد بن علي لا يميل للشام، وقرر أن تبث الدعوة في المشرق. وفي نفس الوقت سمح لبكير أن يذهب إلى السند في حاجاته وأن يختبر الوضع في المشرق في طريقه[2].

عاد بكير إلى الكوفة، ونقل إلى سالم وأتباعه الكوفيين تعليمات الإمام ثم سافر إلى إيران في طريقه إلى السند وأمضى بكير شهرًا في جرجان وشهرين في مرو محاولاً أن يبث الدعوة. وقد نجح في بذر بذرة الدعوة وحصل على بعض الأتباع المهمين من عرب وموالي[3]، وذلك في سنة ١٠١هـ. ويظهر أن محمد بن علي أرسل في السنة التالية أبا عكرمة السراج (زياد بن درهم) إلى خراسان مع تعليمات للاتصال بالأتباع الذين جلبهم بكير وللاستمرار في الدعوة، وقال له: «إنه محرم عليكم أن تشهروا سيفًا على عدوكم. كفوا أيديكم حتى يؤذن لكم»، ولذا سمي الأتباع «الكفِّية» وشمل هذا الاسم شيعة بني العباس حتى ثورة أبي مسلم الخراساني[4]. وكان اختيار خراسان حدثًا فاصلاً في الدعوة. ولعل هذا يفسر اضطراب المؤرخين في تحديد بدء الدعوة إذ أنهم يتحدثون عنها في خراسان ويغفلون الفترة الأولى في الكوفة.

ولدينا معلومات قليلة عن الفترة التالية في خراسان. إذ استمرت الدعوة ببطء في البداية ثم توسعت كثيرًا قبل مقدم خداش سنة ١١٨هـ[5]. ونحن نعرف أن الإمام تبرأ

---

(١) ورقة ٨٨أ ـ ٩٠ب.

(٢) ذهب بكير إلى السند، وصار ترجمانًا للجنيد الأمير من قبل يزيد بن عبد الملك وجمع مالاً، إضافة إلى الثروة التي خلفها أخوه، ثم عاد.

(٣) ومنهم: سليمان بن كثير الخزاعي، يزيد بن النهيد، أبو عبيدة بن قيس السري. وجلب سليمان مالك بن الهيثم وعمرو بن أعين، وزياد بن صالح، وطلحة بن زريق، وخالد بن إبراهيم، وانتمى آخرون من خزاعة، وجلب مالك موسى بن كعب.

(٤) ورقة ٩٣أ وما بعدها، و١٩٦أ. قارن بالطبري سلسلة ٣ ص ١٣٥٨ وص ١٤٣٤ (دي خوية).

(٥) ورقة ٩٨، قارن بالدينوري ـ الأخبار الطوال، ٣٣٦ وما بعدها.

من خداش بعد مقتله. فالطبري والمقدسي يذكران أن خداشًا غيَّر وبدّل ودعا إلى دين الخرمية[١]. ونعرف أن الخرمية ليست مجرد ميل للتمتع بالملاذ[٢] بل إنها استمرار للحركة المزدكية مكتسية بثوب إسلامي وهي في جوهرها ثنوية اشتراكية[٣]. وقد ساهم خداش في توسيع الدعوة ولكن دوره الرئيس كان في جلب الخرمية إلى الدعوة. ويجلب الانتباه أن مخطوطنا يكتفي بإشارة عابرة إلى فعاليات خداش. ولكن خداشًا تجاوز الحدود المرسومة للدعاة حين قبل الخرمية علنًا. وبذلك خلق مشكلة خطيرة. فأرسل محمد بن علي بكير بن ماهان إلى خراسان وزوده بكتابين يبدو أن أولهما كتاب نصح، ومما جاء فيه «ولا تجمعوا خبيثًا لتكثروا به طيبًا. . . ولا تعصوا إمامًا ولا تركبوا زيغًا»، وجاء فيه: «ولا تكونوا أشباه للجفاة الذين لم يتفقهوا في الدين»[٤]. وهكذا نلاحظ إشارة إلى الخرمية والتعريض بها. أما الكتاب الثاني، ولعله لحلقة محدودة من الأتباع، فهو قصير جاء فيه: «وإني بريء من خداش وممن كان على رأيه ودان بدينه. وآمركم أن لا تقبلوا من أحد ممن أتاكم عني قولاً ولا رسالة خالفت كتاب الله وسنة نبيه ﷺ والسلام» فأظهروا السمع والطاعة[٥].

وفي خلال هذه الزيارة ١١٨ ـ ١١٩هـ نظم بكير بن ماهان الدعوة العباسية في خراسان. ومصدرنا شاهد عيان هو موسى بن موسى الجرجاني، ومعلوماته تزيل ارتباك الطبري. إذ نفهم أن دوافع التنظيم هي انتشار الدعوة، والحذر من دخول أناس يشتبه في ولائهم، أو أناس من أهل السخف أو الطمع، وأنه إذا ضعف التدقيق والضبط فقد ينكشف أمر الدعوة. واقترح بكير تعيين اثني عشر نقيبًا للإشراف على الدعوة وللتأكد ممن ينتمي إليها فـ«من رضوا إيمانه وعرفوا صحته أخذوا بيعته ومن اتهموه حذروه واحترسوا منه». وهؤلاء النقباء على من بمدينة مرو ومن واتاها مجيبًا للدعوة، مما يدل على أهمية تلك المدينة، أما في سائر الكور فكل داعية بها «نقيب» وله أن يختار لنفسه

---

(١) الطبري، سلسلة ٢ ص ١٥٨٨ ـ ٩. المقدسي ـ البدء والتاريخ ج٦ ص ٦٠ ـ ١.

(٢) انظر فلهاوزن ـ الدولة العربية وسقوطها ص ٤٠٧ ـ ٨.

(٣) Sadighi - Les Mouvements Religieux Jraniens p. 178 off.

(٤) ورقة ٩٩ب ـ ١٠٠أ.

(٥) ورقة ١٠١أ.

«أمناء» من أهلها[١]. وعين «نظراء النقباء» أو نوابًا لهم يخلفونهم إن حل بهم أمر[٢]. ويبدو أن هذا التنظيم أدى إلى توسيع حلقة الدعاة المسؤولين وهو يوضح الإشارة إلى سبعين داعيًا في خراسان، كما أنه يفسر تباين الروايات فيما إذا كان الاثنا عشر نقيبًا مشمولين بالرقم «سبعين» أو كانوا بالإضافة إليه. ويظهر أن الإثني عشر نقيبًا كونوا مجلسًا مركزيًا أكسب الدعوة قيادة جمعية ومتزنة[٣]. وترد أسماء النقباء في المخطوط كما جاءت في الطبري، وتشير المقارنة إلى أن نسبة الموالي للعرب كانت ٧ إلى ٥ بدلاً من ٨ إلى ٤. وعين سليمان بن كثير الخزاعي، وهو من شخصيات مرو، الممثل الأول (رئيسًا) للدعوة. وكان لهذا التنظيم أثر قوي في نجاح الدعوة التي دخلت طورها الأخير بتعيين أبي مسلم.

٤ ـ ويحسن بنا أن نشير هنا إلى قصص الدعوة وأساطيرها وأسلوبها في دور الكف (السلمي) قبل أن نتحدث عن الفترة التالية.

لقد حاول العباسيون منذ البدء الاستفادة من تفسير الأحلام والنبوءات لتكوين أسطورة للدعوة، ونشروا الأقوال عن رؤسائهم من العباس إلى إبراهيم الإمام. فنسبوا للرسول أنه قال للعباس: إن السلطة ستنتقل إلى أحفاده[٤]. وأنه أخبر عليًا والعباس بذلك[٥]. وقالوا: إن الرسول فسر رؤية رآها علي بأن السلطة ستنتقل إلى العباسيين وأنهم سيحتفظون بها إلى النهاية. ولما ولد لعبد الله بن عباس ابنه علي، حنكه علي بن أبي طالب ودفعه إلى أبيه وقال: خذ إليك أبا الأملاك[٦]. وأخبر كعب الأحبار: «إن هذا الأمر يصير إلى بني العباس. . . وأنها لا تزال لولد العباس إلى أن ينزل المسيح»[٧]. ورأى علي بن عبد الله بن العباس منامًا وفسره بأن أحد أحفاده سيصبح خليفة.

---

(١) ورقة ١٠٢أ.

(٢) ورقة ١٠٤أ.

(٣) قارن ورقة ١٠٢ب وورقة ١٠٤ب.

(٤) ورقة ٥٨ب.

(٥) ورقة ٨٥ب.

(٦) ورقة ٦٢أ.

(٧) ورقة ٨٥أ.

وقال أبو هاشم لمحمد بن علي في عهده أن الأمر سيكون في عقبه وسيبقى فيهم[1]. وقال محمد بن علي لبكير بن ماهان: «يفتتح الأمر بابن الحارثية من ولدي ثم يتوارثونه فأقل من يملك منهم سنة وأكثر من يملك ٤٠ سنة، منهم المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً[2]. ويشار إلى سير الدعوة بالرموز والحوادث لا بالتواريخ. فمحمد بن علي ينصح أتباعه الأولين ويقول: «أمسكوا عن الجد في أمركم حتى يهلك أشج بني أمية ـ سليمان ـ، فلما توفي سليمان وخلفه عمر بن عبد العزيز، رأى الأتباع في ذلك دليلاً على بصيرة الإمام[3]. وعندما أوصى محمد بن علي بكير بن ماهان قبل سفره إلى السند بالتمهيد في إيران أضاف: «فإذا بلغك أن الأحول من بني أمية هلك فعجل الإقبال إلي»[4].

ولما حبذ محمد بن علي الدعوة في خراسان قال: «أبى الله أن يأتي بالشمس من المغرب، وأحب أن يأتي بها من المشرق»[5]. وبين محمد بن علي أن بداية انهيار الأمويين تصحبها «علامات مخبرات»، وقال: «فإذا التقى فتقا المغرب والمشرق فعند ذلك تنتهي دولتهم». فلما هاج أهل المغرب مع ميسرة البربري، وهاج الحارث بن سريج بخراسان كان الحادثان إشارة لبداية ثورة العباسيين. وانتظروا زوال الحكم الأموي حسب قول ينسب لمحمد بن علي، «إذا ابتز الأمر فيهم الفظ القاسي سميّ أبيهم (مروان الثاني) فعند ذلك يحل بهم البلاء».

واستغلت الدعوة العباسية مبدأ «التأويل»، وأكدت على وراثة العباسيين لعلم الباطن من الرسول[6]. ونجد التأكيد على فكرة «المهدي» من بني العباس باستمرار من زمن ابن عباس[7]. ويبدو أن فكرة المهدي كانت سائدة خلال الدعوة. وربطت فكرة

---

(١) ورقة ٨٥ب ـ ٨٦أ.
(٢) ورقة ٩٣.
(٣) ورقة ٨٩أ.
(٤) ورقة ٩٣ب.
(٥) ورقة ٩٧أ.
(٦) ورقة ٢٨ب، ٣٣أ.
(٧) ورقة ٦ب.

النقباء الإثني عشر والدعاة السبعين في خراسان بالإسرائيليات وبالحديث عن الرسول؛ على رواية أنه اختار اثني عشر نقيبًا وسبعين تابعًا بعد بيعة العقبة. وأخيرًا فسروا السواد بأنه لون مبارك يتصل براية الرسول وبقصص أهل الكتاب(١).

وتتضح أهمية هذه التفاسير والأقوال بضوء الأهمية الكبرى للنبوءات والملاحم في تلك الفترة.

٥ ـ ويهمنا ملاحظة أساليب الدعوة في الفترة الأولى. لم يعين محمد بن علي الرئيس الأول للدعوة بل طلب إلى أتباعه اختيار ممثل يتصل به، فاختير الرئيس الأول، ولما توفي اختار الأتباع خلفًا له، وفي الحالين أقر الإمام الاختيار وطلب الولاء والطاعة.

وأوصى محمد بن علي أتباعه في البداية «أمسكوا عن الجد في أمركم حتى يهلك أشج بني أمية ـ سليمان ـ»(٢). وأوصاهم «لا تتكثروا من أهل الكوفة ولا تقبلوا منهم إلا أهل النيات الصحيحة»(٣)، بسبب ميولهم العلوية. وأوصى بكير بن ماهان (بعد سنة ١٠٠هـ) «واحذروا جماعة أهل الكوفة ولا تقبلن منهم أحدًا إلا ذوي البصاير فإنه لا يعز بهم من نصروه ولا يوهنون بخذلانهم من خذلوه»(٤)، وبذا يظهر قلة ثقته بالكوفيين. ونبه الدعاة إلى كتمان اسمه وعدم ذكره إلا لحلقة داخلية(٥).

وفي سنة ١٠١هـ قال لبكير بن ماهان: «ولتكن دعوتكم وما تلقى به العامة أن تدعوهم إلى الرضا من آل محمد وتذكر جور بني أمية، وأن آل محمد أولى بالأمر منهم». وأوصى محمد بن علي أول دعاته إلى خراسان بأن يكتم اسمه عن العامة وقال: «فإن سئلتم عن اسمي فقولوا نحن في تقية وقد أمرنا بكتمان اسم إمامنا»، وأضاف «ولا تظهرن جدًا ولا دعا إلى سلة سيف»(٦). ولضمان التكتم طلب إليه أن تكون مراسلته معه

---

(١) ورقة ١١٧.

(٢) ورقة ٨٩أ.

(٣) ورقة ٨٩ب.

(٤) ورقة ٩٣ب.

(٥) ورقة ٨٩أ.

(٦) ورقة ٩٥أ.

بالواسطة عن طريق ممثل للإمام في دمشق أو عن طريق بكير بن ماهان.

وأوضح له المجال في خراسان حين قال له: «وإذا قدمت مرو فاحلل في أهل اليمن وتألّف ربيعة وتوقّ مضر وخذ بنصيبك من ثقاتهم واستكثر من الأعاجم فإنهم أهل دعوتنا وبهم يؤيدها الله»(١). وكان تحليل محمد بن علي للوضع في مختلف الأمصار يشعر بفهم شامل لها، وهو أوفى لخراسان في مخطوطنا منه في المصادر الأخرى(٢)، إذ يرد فيه: «وهناك صدور سالمة.. لم تتقسمها الأهواء ولم تتوزعها النحل ولم تشغلها ديانة ولم يقدح فيها فساد، وليست لهم اليوم همم العرب ولا فيهم كتحارب الأتباع للسادات وكتحالف القبائل وعصبية العشائر، وما يزالون يدانون ويمتهنون ويظلمون ويكظمون ويتمنون الفرج ويؤملون..»(٣)، أي أن خراسان لم تمزقها الدعوات، وليس فيها عصبية جارفة، أو نزاع بين الطبقات وأنها كانت دومًا مضطهدة مظلومة تنتظر الإنقاذ. ونبه الدعاة إلى عدم المشاركة في أية ثورة علوية(٤)، فحين قام زيد بن علي بالكوفة أخبر بكير الأتباع بعدم المساهمة في حركته وطلب منهم التريث إلى أن يحين الوقت، بل إن بكيرًا نفسه ترك الكوفة حين قامت الثورة ليتجنب أي خطر. وكان هذا الإجراء بأمر من محمد بن علي(٥).

وهكذا كان اتجاه الحركة واضحًا برغم كتمان اسم الإمام عن العامة. وتتضح هنا مشكلة اختيار السواد. فقد أعلن إبراهيم الإمام هذا اللون، وقال لبكير بن ماهان: «والسواد يا أبا هاشم لباسنا ولباس أنصارنا، وفيه عزنا، وهو جند أيدنا الله به... فعليكم بالسواد فليكن لباسكم». ثم يوضح سبب الاختيار حين يبين أن راية الرسول وراية علي كانتا سوداوين، وأشارت النبوءات إلى الرايات السود، وكان قداح عبد المطلب حين تخاصم مع قريش على الكنز الذي وجده عند حفر بئر زمزم أسودًا، وقد ربح قداحه وهذا جعل بني عبد المطلب يتيمنون بالسواد، كما أن لباس داود حين

---

(١) ورقة ٩٥ب.

(٢) ابن الفقيه ـ البلدان ص ٣١٥. وانظر شرح نهج البلاغة، ج٣ ص ٤٨٩.

(٣) ورقة ٩٧.

(٤) ورقة ٩٣أ.

(٥) ورقة ١٢٠أ.

ظفر بجالوت كان السواد.

وهكذا تجعل الروايات العباسية إبراهيم الإمام مسؤولاً عن اختيار السواد لفضله. وأمر إبراهيم أبا هاشم (بكيرا) «بالانصراف والمضي إلى خراسان وأمره أن يأمر الشيعة بتسويد الثياب والرايات السود ويعدها إلى وقت خروجهم»، وقد استوحش بعض الأتباع من اللون ثم قبلوه[1].

٦ - ولننظر إلى المرحلة الأخيرة للدعوة. مرض بكير رئيس الدعوة، فأوصى إلى أبي سلمة الخلال برئاسة الدعوة سنة ١٢٥هـ، وأخبر بأن ذلك حسب مشيئة الإمام وكان أبو سلمة آخر رئيس للدعوة.

وهنا يعترضنا دور أبي مسلم الخراساني. وفي مخطوطنا روايات كثيرة متعارضة عنه. وعامتها يشير إلى أن أبا مسلم لم يلتق بمحمد بن علي، وأنه حاز ثقة إبراهيم الإمام تدريجيًا. وتبين رواية خاصة شبه عائلية[2] أن أبا مسلم ولد في قرية قرب أصفهان من أب من الموالي الفرس وأم جارية. وكان أبوه في ضيق مالي فباع أمه وهي حامل به إلى عيسى بن معقل العجلي، وفي دار معقل وضعت طفلاً سمي (إبراهيم) ودعي فيما بعد أبا مسلم. وإذن فإنه ليس ابن عيسى بن معقل بل ابن ذلك المولى واسمه «خوكان»، وهذا يعني أن أبا مسلم كان مولًى لا عبدًا. ولما انتقل لخدمة إبراهيم الإمام تسمى بـ «عبد الرحمن بن مسلم» باقتراح من إبراهيم الإمام[3]. ويبدو أنه دخل في الدعوة حوالي سنة ١٢٤هـ ثم انتقل لخدمة إبراهيم وأظهر قابلية خاصة. وأخيرًا أرسله إبراهيم إلى خراسان سنة ١٢٩هـ لينظم الثورة.

وهنا نحتاج إلى توضيح صلة أبي مسلم برئيس الدعوة في الكوفة، أبي سلمة الخلال. فقد أوصى الإمام أبا مسلم أن يكاتب أبا سلمة بصفته رئيس الدعوة وأوصى الخلال أن يركز عمله في الكوفة، ووعد أبا مسلم أنه في حالة النصر يعطى ولاية خراسان وسجستان وجرجان وقومس والري وأصفهان وهمدان بينما تترك ولاية

---

(١) ورقة ١١٧أ - ١١٨أ.

(٢) روى الخبر قاض كان صديقًا حميمًا لمعقل والد عيسى، ورقة ١٢٣أ.

(٣) نقش هذا الاسم على الدراهم التي ضربها أبو مسلم في خراسان.
انظر: الدوري - العصر العباسي الأول، ص ٢٧ - ٢٨.

المناطق غرب همدان إلى أبي سلمة. وهذا الوضع يفسر الاحتكاك فيما بعد بين الاثنين ويفسر موقف أبي مسلم من طرد عمال أبي سلمة الذين أرسلهم إلى مناطق غرب إيران بعد انتصارات أبي مسلم(١).

ثم تجابهنا الوصية المزعومة التي أوصاها إبراهيم الإمام إلى أبي مسلم، والتي تنتهي باستئصال العرب في خراسان(٢). ويشير النقد الخارجي والداخلي لنصها إلى أنها لا يمكن أن تكون صحيحة وإن كانت تعكس تصرفات أبي مسلم فيما بعد. ويشير «أخبار العباس وولده» إلى الوصية المزعومة بصورة تلمح إلى أنها من أصل أموي. وعلى كل فقد اعتاد العباسيون إعطاء تعليمات ووصايا إلى دعاتهم وفي هذه الحالة تروى عن أبي مسلم وصية إبراهيم له ونصها يشبه نص وصية محمد بن علي لأبي عكرمة السراج. «قال أبو مسلم... أمرني الإمام أن أنزل في اليمن وأتألف ربيعة، ولا أدع نصيبي من صالحي مضر وأحذر أكثرهم من أتباع بني أمية، وأجمع إلي من العجم وأحتضنهم»(٣). ويبدو لي أن هذا النص أقرب إلى القبول بالنسبة للظروف العامة.

أما مقابلة أبي مسلم في خراسان فتسترعي الانتباه. إذ لم يرتح سليمان بن كثير ـ الممثل الأول ـ لتعيين حدث جديد للرئاسة بعدما لاقته الدعوة من إحن ومصاعب وحين أوشكت أن تثمر. وتباين الرأي بين النقباء ولكن صبر أبي مسلم والظروف المحلية ساعدت على حل المشكل. فقد كانت النقباء «تحب أن تضع من أبهة سليمان ابن كثير. وكان أن يترأس عليهم أجنبي ليس منهم أروح عليهم وأوفق لهم..» واجتمعت كلمتهم على ترئيس أبي مسلم ورضخ سليمان بن كثير(٤).

ويمكننا الحصور على صورة أكثر دقة لفعاليات أبي مسلم؛ فهو ذكي، ولبق وحذر، إلا أن خطوط السياسة كانت ترسم عادة من قبل مجلس النقباء. ونحن نحس بأن القيادة كانت «جمعية» وليست فردية، ويظهر أن ذلك نتج عن وضع النقباء وطبيعة العمل وعن التجربة مع سليمان بن كثير.

---

(١) ورقة ١٣٠ب.
(٢) الطبري ج٩ ص ٧٦، ابن قتيبة ـ الإمامة، ج٢ ص ٢١٨.
(٣) ورقة ١٣٨ب.
(٤) ورقة ١٣١أ.

ويتعذر علينا ملاحظة وجهات جديدة في فعاليات أبي مسلم باستثناء واحدة. فقد لجأ إليه عبد وطلب الانضمام، فآواه ورأى في مجيئه إمكانية جديدة، وقال: «وأيما عبد أتانا راغبًا في أمرنا قبلناه وكان له ما لنا وعليه ما علينا» فصوب الحاضرون رأيه. وعين داعيًا خاصًا للعبيد «وأقبلت العبيد تأتي أبا مسلم وتنزع إليه، فلما كثروا صير لهم خندقًا في موضعه على حدة»[1]. وهذه ناحية طريفة تلقي ضوءًا على وضع العبيد وعملهم في المزارع والدور خاصة في منطقة مرو.

ونلاحظ أن أتباع العباسيين في خراسان يدعون، خلال الثورة، بـ «الهاشمية» نسبة إلى أبي هاشم، أو بالشيعة العباسية، وأنهم كانوا عمود الجيش العباسي. ويبدو أن أبا مسلم وثق الصلة سرًا بالخرمية كما يتضح من الثورات التالية لمقتله في خراسان فيما بعد. ولكن بعض أنصار خداش من الخرمية كانوا قد انفصلوا عن الحركة العباسية وانحازوا إلى جانب العلويين[2].

وفي الوقت الذي كانت القوات العباسية تتقدم من نصر إلى نصر في إيران، كان أبو سلمة يقوم بفعاليات هدامة للكيان الأموي. فقد أرسل الدعاة والرسل إلى القبائل في البوادي قرب الكوفة والبصرة لإثارتها على الأمويين ووجد لديها الاستعداد «طمعًا» بالنهب والغنائم. فخرج موسى بن السري الأحول الهمداني بحلوان وطرد عاملها وسود «ودعا إلى آل الرسول». وخرج في سواد البصرة والكوفة عدة من ربيعة «أخذوا أسافل الفرات كله»، وسودوا مع أنهم كانوا متنابذين فيما بينهم وليس لهم ولاء حقيقي. وخرج أبو أمية التغلبي بتكريت وما والاها. ووصلت هذه الأخبار إلى قحطبة قائد القوات العباسية وهو بنهاوند[3]. ولما جاء قحطبة إلى العراق ووصل الفرات سود محمد بن خالد القسري في الكوفة، بتحريض أبي سلمة، واستولى على بيت المال والخزانة والطراز[4].

وهكذا مهد أبو سلمة السبيل لمجيء القوات العباسية إلى العراق بإثارة الفوضى

---

(١) ورقة ١٣٦ب.

(٢) ورقة ١٩٩.

(٣) ورقة ١٧٤ـ ١٧٥.

(٤) ورقة ١٨١أ.

وإيقاد نار الثورة مع أنها لم تستند هذه المرة إلى أساس من العقيدة أو الولاء، بل إلى دوافع نفعية واضحة.

وجاءت نهاية إبراهيم الإمام بصورة مفاجئة، فكان لها أثرها، إذ أدت إلى ارتباك موقت، وانحرف بعض أتباع الحركة العباسية إلى العلويين. وكانت حالة أبي سلمة الخلال مثلاً يجلب الانتباه. جاء في مخطوطنا «وقد قيل إن أبا سلمة لما جاءه نعي إبراهيم تحير وشك في أمره وهو مقيم على ذكر الإمام يقرب لأهل خراسان ظهوره..»(١) ولعل هذا يلقي ضوء على محاولته الاتجاه إلى إمام علوي(٢).

٧ ـ وبعد بيان هذه الملاحظات، نستطيع أن نرسم خطوط الدعوة بشيء من الوضوح. إذ يبدو أن الفرقة الهاشمية كانت نواة الشيعة العباسية، وأن مبادئها واتجاهاتها كانت سائدة طيلة الحركة. فالآراء في التأويل وفي اعتبار الإمام مستودع العلم كانت الأساس. واستند ادعاء العباسيين بالإمامة إلى «عهد» أبي هاشم وانتقال «الصحيفة الصفراء» منه إلى تلميذه محمد بن علي العباسي. وقد استمر هذا الاتجاه إلى خلافة المهدي.

وقد اقتصرت دعوة أبي هاشم على الكوفة خاصة في بني مسلية من قبيلة همدان. وكان عدد الهاشمية الذين قبلوا إمامة محمد بن علي قليلاً، حوالي اثني عشر شخصًا. واستمرت الدعوة في الكوفة بحذر وبطء حتى انتهى عام ١٠٠هـ ولم يتجاوز عدد الأتباع الثلاثين. وهذا يفسر الانتقال إلى خراسان، وينسب إلى بكير بن ماهان هذا التوجيه باعتبارها تميل إلى آل الرسول دون اختصاص بالعلويين.

واختبر الوضع في خراسان سنة ١٠١هـ وبدأت الدعوة بصورة فعلية سنة ١٠٢هـ. وقد سارت الدعوة ببطء في البداية ثم قويت وتوسعت قبل سنة ١١٨هـ. وجاء خداش ممثلاً للدعوة سنة ١١٨هـ وخطا خطوة جديدة، ولم تكن خطوته هذه على أسس «هاشمية» بل بالتقرب إلى الخرمية والتظاهر بأنه يقر مبادئهم. وكان ذلك انحرافًا جريئًا ينطوي على خطر جسيم على الدعوة حين كشف، ولذا اضطر محمد بن علي إلى التبرؤ

---

(١) ورقة ٢٠٢ب.

(٢) انظر المقدسي ـ البدء والتاريخ ج٦ ص ٦٧. الجهشياري ص ٨٦. اليعقوبي ج٣ ص ٨٢.

من خداش بالرغم من توسيعه للحركة. وكان من اللازم الرجوع إلى مبادىء الهاشمية، دون الالتفات إلى شكوك الخرمية وانفصال بعضهم عن الدعوة.

وقد استوجب توسع الدعوة والحاجة إلى إشراف أدق وتنظيم أشمل إنشاء مجلس النقباء سنة ١١٨ ـ ١١٩ في مرو وتعيين داع مسؤول في كل منطقة في خراسان وصارت القيادة «مشتركة» في خراسان حتى انتهاء الثورة العباسية. وأرسل أبو مسلم ليرأس الدعوة في خراسان وليقوم بالثورة. وقد نجح في جذب الخرمية من جديد وبصورة سرية هذه المرة، وفي جلب العبيد إلى جانب الحركة. وقد زوده إبراهيم الإمام بتعليمات، ويبدو أن النص الوارد في الطبري وفي «الإمامة والسياسة» ينطوي على تحريف أموي.

وكان أول أنصار الدعوة في الكوفة من الموالي. أما في خراسان فكان جمهور الأتباع من «الأعاجم» دون التقيد بالموالي. ولعل كثيرًا من اليمانية ومن ربيعة وقلة من مضر اشتركوا. وقد اشترك البعض طمعًا في النفع المادي، أو لثارات قديمة. ولكن علينا أن نعترف أن عامة العرب في خراسان لم يتحمسوا للدعوة العباسية.

ونلاحظ في فترة الثورة العلنية تعديلاً في السياسة العامة للحركة. فبينما كان الدعاة يدققون في الانتماء أثناء الفترة السليمة السرية، نجد الاتجاه الآن لجلب أكبر عدد ممكن، وبصرف النظر عن الدوافع، لغرض زيادة القوات العباسية. ومع ذلك كان الهاشمية قلب القوة العباسية مع مجموعة خرمية نشيطة.

وإذا كان هذا الوضع مقبولاً في فترة الثورة، إلا أنه لم يعد كذلك بعد النصر. فقد أدرك العباسيون حاجتهم إلى تطهير صفوفهم وإلى الاستناد إلى أساس إسلامي متين لتثبيت كيانهم. فكان من الضروري لهم التخلص من الانتهازيين، والتخلي عن الخرمية بل ونبذ المبادىء الهاشمية. فالإمامة يجب أن تكون عباسية بكل بساطة ووضوح، وهذا ما فعله المهدي حين نادى بإثبات الإمامة للعباس بن عبد المطلب.

* * *

الجزيرة العربية في عصر الخلفاء الراشدين[1]

١ - إن تاريخ الجزيرة العربية في عصر الراشدين هو تاريخ الأمة / الدولة الإسلامية في فترتها الأولى، وهو عصر ما يزال ينتظر البحوث العلمية المعمقة التي تخرج عن المنهج التجزيئي لتبين عناص الوحدة والتنوع فيه وترسم هيكله وخطوطه الكبرى.

ويحسن في دراسة هذا العصر أن يؤخذ بالاعتبار دور القيادة في المركز، ودور القوى التي أطلقتها الحركة الإسلامية، أي القبائل العربية. ويفترض أن تربط الأحداث العامة بالتطورات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية.

ولن نحاول هنا تناول فترة كل خليفة على انفراد، بل سنتناول الخطوط العامة. ففي هذه العصر أنشئت مؤسسة الخلافة واتخذت طابعًا مميزًا، وفيه وجُهت الأمة للجهاد فاندفعت لتوحيد الجزيرة وانطلقت بالفتوح ما بين خراسان وبرقة، وفيه جُمع القرآن، ودُوِّن الديوان ووضعت الخطوط الإدارية والأسس المالية للدولة، وفيه انتشر العرب في البلاد المفتوحة فكان التمصير.

وشهدت الفترة الأخيرة منه صراعًا بين المفاهيم الإسلامية وبين المفاهيم القبلية في الحياة العامة، وشهدت أثر الفتوح وما رافقها من غنائم وما هيأت من مجالات للنشاط الاقتصادي (التجارة، امتلاك الأرض)، وما نشأ عنها من تباين. وبالتالي شهدت تطورات في حياة المجموعات القبلية وتوترًا أفضى إلى الانفجار الأول في الفتنة، وإلى نقل السلطة من الجزيرة العربية إلى أطرافها، وإلى تحول في طبيعة الخلافة.

٢ - تتطلب دراسة هذه الفترة تكوين فكرة واضحة نسبيًا عن مصادرها، والتعرف إلى الرواة والمؤرخين الأولين - اتجاهاتهم، ووولاءاتهم، وصلتهم بالأحداث، وتأثرهم بالتيارات العامة، وقربهم منها - وبدون ذلك يتعذر نقد الروايات

---

(١) كتاب المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ الجزيرة العربية، الجزيرة العربية في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين، الرياض، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

والأخبار وتقويمها.

ويلاحظ ابتداءً ظهور مدرستين للتاريخ: مدرسة المغازي في المدينة، ومدرسة الإخباريين في الكوفة والبصرة.

بدأت الدراسات التاريخية في القرن الأول للهجرة في المدينة واتجهت إلى المغازي، وتمثلت بصورة خاصة في عهد التابعين بأبان بن عثمان[1]، وعروة بن الزبير (ت ٩٤هـ) وهو أول من وصلتنا آثاره في المغازي / السيرة، ثم توسعت واتضحت خطوطها في الجيل التالي، وأبرزهم الزهري (ت ١٢٤هـ) الذي وضع هيكلاً متكاملاً للسيرة وتوسع في دراستها، إضافة إلى عنايته بالأنساب. كما شملت دراسات عروة والزهري نشأة الجماعة الإسلامية ونموها في عصر الرسالة والراشدين.

وأما الكوفة فشهدت في هذه الفترة ظهور رواة يعنون بفعاليات القبائل وبأنسابها، ووجود كتب لدى بعض القبائل تسجل أنسابها وأخبارها وأشعارها. وتميز البعض بالتوسع في الرواية من حيث الكمية والأفق، وهم الرواة الكبار[2].

وحصلت تطورات في القرن الثاني للهجرة، ففي المدينة توسعت دراسة السيرة وتاريخ الأمة، فمن الربع الثاني منه وصلتنا أول سيرة متكاملة لابن إسحاق (ت ١٥١هـ)، إضافة إلى وضعه «تاريخ الخلفاء»، ولم يكد هذا القرن ينتهي حتى زادت الدراسات غنىً وتنوعًا، إذ وصلنا كتاب «المغازي» للواقدي (٢٠٧هـ)، كما كتب الواقدي «التاريخ الكبير» الذي تناول الأحداث إلى القرن الثاني للهجرة، ووضع دراسات تختص ببعض الأحداث (مثل يوم الدار، والجمل وصفين، إضافة إلى كتبه في الفتوح).

---

(١) يبدو أن أبان بن عثمان كتب سيرة النبي ﷺ ومغازيه، وأن سليمان بن عبد الملك وهو أمير طلبها منه سنة ٨٢هـ، فنسخت له ثم حرقها. الموفقيات، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٢) انظر الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت، ١٩٦٠م، ص ٦١ وما بعدها. سزكين ـ تاريخ التراث العربي، تعريب محمود فهمي حجازي وفهمي أبو الفضل، القاهرة، ١٩٧٧م، الجزء الأول، الباب الثالث. بلاشير ـ تاريخ الأدب العربي، تعريب إبراهيم كيلاني، دمشق ١٩٥٦م. ج١.

.M. M. Azami, Studies in Early Hadith Literature, 1968

وأما في الكوفة والبصرة فقد ظهر الإخباريون، مثل أبي مخنف (١٥٧هـ / ٧٧٤م) وسيف بن عمر (١٨٠هـ / ٧٩٦م) وعوانة بن الحكم (١٤٧هـ / ٧٦٤م)، ثم نصر بن مزاحم (٢١٤هـ / ٨٢٧م). وجلّ أخبارهم من روايات قبلية ومن رواة من العراق والمدينة، وتناولوا بالدرجة الأولى أحداثًا تهم قبائل العراق أو تتصل بتاريخ الأمة. وتوسع بعضهم إلى الخطط والتراجم، إضافة إلى الأخبار والأنساب، مثل الهيثم بن عدي (٢٠٦هـ / ٧هـ ـ ٨٢١ ـ ٣م) وعمر بن شبّة (٢٦٤هـ / ٨٧٧م)[1]. هذا إلى عناية بعض اللغويين بالتاريخ، ابتداءً بأبي عمرو بن العلاء (١٥٤هـ / ٧٧٠م) ثم تلميذه أبي عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١١هـ / ٨٢٦م)[2]، وبعض النسابين مثل الكلبي (ت ١٤٦هـ / ٧٦٣م) الذي كتب في الأخبار والأنساب، وابنه ابن الكلبي (ت ٢٠٤هـ / ٨١٩م)[3] الذي تناول تاريخ العرب قبل الإسلام والتاريخ الإسلامي والأنساب.

ويبدو فيما ذكر بعض الالتقاء في نواحي الاهتمام والموضوعات، نتيجة الرحلة في طلب العلم منذ النصف الثاني للقرن الثاني. ويبدو ذلك بصورة أوضح في الثلث الأول للقرن الثالث في دراسات ابن سعد (ت ٢٣٠هـ / ٨٤٤م) في السيرة والطبقات، ودراسات المدائني (٢٣٥هـ / ٨٥٠م) شيخ الإخباريين الذي ألف كتبًا في السيرة والفتوح وأخبار القبائل وأخبار الخلفاء.

وهكذا جاءت معلوماتنا الأولى بصورة أساسية عن الإخباريين وأصحاب المغازي والسير، إضافة إلى روايات محلية متداولة في كل مصر وبخاصة الشام ـ كما يبدو عند البلاذري ـ ومصر ـ كما في كتابات ابن عبد الحكم ـ، تتصل بأحداث المصر، ووجدت مجالها عند المؤرخين التالين.

أفاد الإخباريون من روايات عائلية ومحلية وقبلية، خاصة روايات قبائلهم، وهذه وجدت في الفتوح مآثر تعتز بها وتبرز دورها فيها، ونظرت إلى بعض الأحداث

---

(١) انظر عمر بن شبة ـ تاريخ المدينة المنورة، تحقيق فهيم محمود شلتوت، ٤ج، دار الأصفهاني للطباعة بجدة.

(٢) انظر جمهرة النسب لابن الكلبي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، تحقيق ودراسة نهاية سعيد، ١٩٨٣م.

(٣) انظر بلاشير، المرجع نفسه، ج١ ص ١١٧ وما بعدها، ١٢٨ وما بعدها.

بمنظارها ووجهتها، كما تأثر بعض رجالها بالحزبية ـ علوية، عثمانية ـ، وكل ذلك له أثره. كما رجعوا إلى روايات المدينة في بعض الأحداث كالردة والفتنة. وهناك إشارات محدودة إلى الرواية الشامية، ولكن الرواية المصرية تكاد تكون غائبة في روايات الإخباريين عن الفتوح مثلاً رغم أهميتها بالنسبة لمصر ولما يليها غربًا.

وعنيت مدرسة المدينة بنشوء الجماعة الإسلامية وتوسعها، وبخاصة في فترة الرسالة والراشدين، وهي في هذا تنطلق من نظرة إسلامية، وتبدو حريصة في رواياتها للأحداث التي تتصل بها أن تقدم نظرة المدينة إليها (الفتنة مثلاً) في الغالب، لا نظرة حزب. وتناولت الفتوح والأحداث العامة في الأمصار أيضًا، وهي في هذا أفادت بشكل ملحوظ من الروايات القبلية والإقليمية ـ كما هو الحال عند ابن إسحاق والواقدي ـ إضافة إلى ما وصلها من تقارير.

ولم ينقل الإخباريون جميع ما وصل إليهم من روايات، بل أوردوا ما انتقوا منها، والانتقاء فيه رأي ونقد، ولم تصلنا مؤلفاتهم[1] بل مقتطفات منها لدى مؤرخي القرن الثالث ـ في الغالب ـ في وقت تكونت لدى المؤرخين فكرة عن الجيل الأول والثاني من الإخباريين من حيث التوثيق والأمانة، لذا ينتظر أن يكون الاقتباس على أساس انتقاء مدقق وقد يكون أقرب إلى الاعتدال. ومع ذلك يمكن أن نتبين في بعض ما وصل من آثار الإخباريين نزعة حزبية أو قبلية، كما حاول بعضهم أن يعبر عن فكرة تاريخية؛ فسيف مثلاً يرى الفتنة ناشئة عن الروادف والأعراب وعن مؤامرة على الإسلام، ونصر بن مزاحم يرى في الفتنة ـ صفين ـ صراعًا بين الحق والشرعية وبين الخروج عليهما، ويرى في القبلية ونزعاتها سبب فشل الإمام علي ـ كرم الله وجهه ـ.

٣ ـ واجهت الجماعة الإسلامية بعد وفاة الرسول ﷺ مشكلات أساسية، في طليعتها رئاسة الأمة.

ولا يراد هنا دراسة الفكرة السياسي لأنه جاء في فترة تالية (منذ النصف الثاني للقرن الثاني للهجرة) بل يراد ملاحظة الخطوط الكبرى لنشأة الخلافة وتطورها في هذه الفترة.

---

(١) وصلنا كتاب صفين لنصر بن مزاحم، وفتوح الشام للأزدي.

جاء الإسلام بفكرة الأمة لتكون الوحدة الكبرى، وأعلن الرسول ﷺ عن تكوينها وتنظيمها في «الصحيفة» في المدينة. وأشير للعشائر كوحدات (المهاجرون وحدة) اجتماعية فيها، إلاّ أن الولاء والمسؤوليات العامة للأمة(١). وجاء الإسلام بمفاهيم أساسية كالمساواة والعدالة والشورى، وكان لدى العرب بعض الإرث في التنظيم السياسي، في إطار قبيلة ـ المشيخة، الرئاسة، مجلس القبيلة ـ أو مدينة ـ الملأ المكي ـ، ويمكن الإشارة إلى الملأ في اليمن(٢)، وإن كنا لا نستطيع تقدير أثره.

وأحدثت مؤسسة الخلافة، وتمثلت فيها المفاهيم الإسلامية، وأُفيد من الإرث السياسي العربي، في نطاق مدينة في الغالب. ويلاحظ في نقاش السقيفة والذي سبقته مداولات بين الأنصار، وبين فئات من المهاجرين، أن ممثلي الأنصار كانوا يتحدثون في أفق مدينة، في حين أن المهاجرين كانوا يفكرون في نطاق أمة، وهو الاتجاه الذي ساد، وانتخب أبو بكر رضي الله عنه.

ولكن مؤسسة الخلافة لم تسر على نمط واحد، وإن جاء أبو بكر بانتخاب المهاجرين والأنصار في ظروف صعبة، فإنّ عمر رضي الله عنه جاء بتسمية منه بعد أن شاور بعض كبار الصحابة من المهاجرين خاصة. وذهب عمر إلى تسمية مجلس للشورى من ستة من المهاجرين، وجدهم رؤساء الناس وقادتهم، ليختاروا خليفة من بينهم، مع التحذير ـ الذي رافقته إجراءات ـ من الخلاف. ولعل الفكرة تذكّر بالملأ المكي، ولكن الشورى إسلامية طبقت في نطاق أمة.

وصارت شورى عمر سابقة ومثلاً للأجيال التالية ومحورًا في الفكر السياسي. ويبدو من سير المشاورات التأكيد على فكرة الانتخاب والتخوف من الوراثة والالتزام بالسير على نهج الخليفتين السابقين.

وجاء الخليفة الرابع بانتخاب شارك فيه أنصار ومهاجرون، وله من مؤهلاته ما يجعل انتخابه أمرًا منتظرًا، ولكن انقسام قريش، وبدايات الفتنة، وانتهاك حرمة المدينة

---

(١) انظر مثلاً: أكرم ضياء العمري ـ المجتمع المدني في عهد النبوة، المدينة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٩٨٣م، ص ١٠٧.

R. B. Serjeant, The Sunna Jami'ah, Bsoas XII pt I 1978, 10 off.

(٢) انظر سورة النمل: آية ٢٦، ٣٢، ٣٨.

من جماعات قبلية وافدة من الأمصار أوجدت ظروفًا ليست طبيعية، وأفسحت المجال للخارجين لينادوا بالدعوة إلى الشورى مجددًا، إضافة إلى المناداة بإقامة الحدود على من لهم صلة بمقتل الخليفة الثالث، فكانت الفتنة التي أفضت إلى أن يقرر السيف في أمر الخلافة[1].

إن اختلاف التطبيقات يشعر بتطور الأوضاع وبظهور عنصر التجربة في طريقة اختيار الخليفة. ومع بروز فكرة الانتخاب، فإنها بقيت قلقة لم تتمثل في تنظيم أو مؤسسة تضمن لها الدوام أو الوضوح في التطبيق، وهذه ثغرة استمرت وتركت مؤسسة الخلافة رهنًا بالتطورات العامة.

ويلاحظ أن المدينة ـ أو النخبة فيها ـ انفردت بتقرير أمر الخلافة، رغم الانتقال من حكومة مدينة إلى دولة مترامية، وانتقال مركز القوة من الجزيرة إلى الأمصار. وبعد هذا نلمس الصراع الخفي بين المفاهيم الإسلامية، وبين المفاهيم القبلية في الحياة العامة. وربما كان للتطبيقات المدنية المحدودة وللتقابل بين المفاهيم الإسلامية والقوى القبلية الأثر القوي فيما آلت إليه مؤسسة الخلافة بعد الراشدين.

٤ ـ وتعرضت وحدة الأمة وكيانها للاختبار في الردة التي بدت بوادرها قبيل وفاة الرسول ﷺ، لتنفجر بعدها، ولم تكن المشكلة الأولى في الردة عودة مسلمين إلى الوثنية، بل كانت في الأساس صراعًا بين الحركة الإسلامية وبين القبلية الطاغية، التي وجدت فرصتها فيما رأته الفراغ الذي خلفته وفاة الرسول ﷺ، وانحسار النفوذ الساساني في شرقي الجزيرة وجنوبها، لتعبر عن أهوائها ومطامحها في أكثر من اتجاه.

وليس في مصادرنا الأولية مفهوم واحد للردة، فالأغلبية تركز على منع قبائل مسلمة للزكاة[2] ـ بني مالك وبني يربوع، برئاسة مالك بن نويرة وبعض عشائر كندة ـ، وتبدو هنا الروح القبلية التي ترى الزكاة إتاوة. هذا إلى قبائل لم ترد الخضوع للمدينة. كما تتناول المصادر حركة الأنبياء الكذابين التي قامت بها جماعات لم تسلم في الأصل

---

(١) انظر الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك، س١، ص ٣٠٦٧، ٣٠٦٩، ٣٠٧٠، ٣٣٠٦ـ٧، ٣١٧٤ ـ ٧٥. البلاذري ـ أنساب الأشراف، ج١، ص ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣١٥. ابن أعثم ـ الفتوح، ج٢ ص ٢٤٥ ـ ٦.

(٢) مثل المدائني، خليفة بن خياط، ابن أعثم الكوفي، المسعودي، ابن أبي الحديد.

مدفوعة بطموح قادتها لتكوين كيانات سياسية، ولاعتبارات قبلية واقتصادية ـ الأسود العنسي، مسيلمة الكذاب، طليحة الأسدي ـ. وشملت حروب الردة ضرب جماعات غير مسلمة نافست جماعات مسلمة على السلطة: في البحرين بكر بن وائل بقيادة الحطم بن ضبيعة ضد عبد القيس برئاسة المنذر بن ساوى، ولقيط بن مالك الأزدي في دبا يسنده أهل البادية ضد آل الجلندي، والقبائل المستقرة في عمان ـ، كما أنها تشمل إخضاع قبائل ومناطق لم يدخلها الإسلام في حياة الرسول ﷺ ـ مثل مهرة ـ.

وبالتالي فإن حروب الردة كانت لتأكيد وحدة الأمة / الدولة من جهة، ولإدخال بقية الجزيرة ـ الوثنية ـ في الإسلام من جهة أخرى. ويلاحظ أن كتب الفتوح العامة[١]، تناولت الردة والفتوح معًا، ومثل هذا يشعر بأن حروب الردة كانت بداية الفتوح في نظر بعض مؤرخينا الأوائل.

٥ ـ لقد تعرضت الجزيرة العربية قبيل الإسلام للتحدي الساساني والبيزنطي الذي أنهى الكيانات العربية على أطراف الجزيرة ـ في العراق والشام واليمن والبحرين ـ، ووضع القبائل العربية وجهًا لوجه أمام الدولتين الكبيرتين.

قيل: إن العرب لم يقصدوا ـ في حروب الفتوح ـ مواجهة الدولتين، بل إن تحركهم كان استمرارً للغارات القبلية على الأراضي الزراعية، وإن إنهاك الدولتين أدى إلى تحوّل غير مقصود نحو التوسع، وقيل: إن حركة الفتح ليست سوى آخر موجة بشرية ـ سامية ـ من الجزيرة نتيجة الجفاف المتزايد في المناخ.

ويمكننا أن نقول إن التكاثر الطبيعي في الجزيرة ظاهرة تاريخية، وإنه بالتالي يتجاوز إمكانيات المعيشة في الجزيرة، وإن الاندفاع نحو السهول على الأطراف وبخاصة الشمال ظاهرة أخرى دائمة. ولكن وجود دول قوية في الشمال يقف في وجه القبائل، فإذا ضعفت اكتسح البدو السهول. وهذه الظاهرة تتصل بأخرى هي وقوع الجزيرة عبر طرق التجارة العالمية بين الشرق الأقصى (والهند) وبين عالم البحر المتوسط، وإن نهايات الطرق البحرية من الهند ـ في الخليج أو جنوب الجزيرة ـ توجب نقل البضائع على طرق عبر الجزيرة في شمالها ـ بين الخليج العربي والبحر

(١) البلاذري وابن أعثم مثلاً.

الأبيض المتوسط ـ وغربها ـ بين العربية الجنوبية وبلاد الشام ـ، فإذا هُددت طرق التجارة بسبب اضطراب الأوضاع السياسية في دول المنطقة أو لأسباب أخرى، مثل: التنافس الساساني ـ البيزنطي على هذه الطرق، فإن ذلك يؤثر على القبائل الواقعة على طرق التجارة عبر الجزيرة في الغرب أو في الشمال، ويثير حالة قلق وهياج بينها لاضطراب مواردها، وذلك يدفعها إلى محاولة الهجوم على السهول.

وكل هذا يدعو إلى رفض نظرية الجفاف التدريجي، وخاصة وإنه لم يبد أي تزايد للجفاف خلال الثلاثة آلاف سنة السابقة للميلاد. كما أنه لا يمكن مقارنة تحركات قبلية محدودة بالفتوح.

ومن جهة أخرى نذكر إن الإسلام فرض الجهاد، وهذا ما أعلنه أبو بكر في خطابه الأول. إن الرسول ﷺ وجه حملات على جنوب الشام ـ وكانت بحد ذاتها مؤشرًا للاتجاه ـ وكانت وقائية استطلاعية. ولم يبدأ المسلمون بالتوسع في الخارج إلّا بعد توحيد الجزيرة وبعد أن فُرض السلم الإسلامي فيها، وبالتالي أوقف الغزو في أرجائها.

وكان الاتجاه الأول للفتوح إلى الشام رغم وجود غارات آنئذ من القبائل عليها، في حين كان بعض الشيوخ المحليين من بني شيبان وبكر بن وائل: المثنى بن حارثة في جهة الحيرة وسويد بن قطبة الذهلي في ناحية الأبلة، يغيرون على أطراف العراق، وهي غارات لم تحقق نجاحًا يذكر حتى التفتت المدينة إلى العراق بعد إنهاء حركة مسيلمة وأرسلت إليها قوة بقيادة خالد بن الوليد(١).

ويلاحظ في حركة الفتوح أن المقاتلة خرجوا على أساس طوعي، ولم يقبل إلّا تطوّع من ثبت على الإسلام ووقف مع المدينة أثناء الردة، مما حدد الأعداد ابتداءً. وكان طبيعيًا أن لا يشترك المرتدون إلّا أيام عمر نتيجة الحاجة المتزايدة في الجبهات الواسعة وبعد أن استقر الإسلام في الجزيرة، ومع ذلك فإن الرئاسات بقيت أيام عمر للمسلمين الأوائل وحدهم.

وتبدو خطة الخلافة في الفتوح من دراسة سيرها، إذ كان الاتجاه ابتداءً إلى البلاد

---

(١) انظر الدينوري ـ الأخبار الطوال، ص ١١١. ابن أعثم، المصدر نفسه، ج١، ص ٨٩. البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٢٩٥ ـ ٦. الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٠٢٠.

التي كانت فيها مجموعات عربية واسعة قبل الفتح ـ الشام أولاً، والعراق ثانيًا ـ وحيث مصدر التهديد المباشر للجزيرة.

فقد كانت في الشام، في المناطق المتاخمة للبادية، قبائل عربية ـ يمانية في عامتها ـ تنتشر على هيئة قوس بين أيلة وشمال حلب. وكانت القبائل العربية منتشرة في الجزيرة الفراتية وعلى مشارف الفرات الأسفل وفي منطقة الفرات الأوسط. كما كانت القبائل منتشرة في شبه جزيرة سيناء وعلى أطراف مصر الشرقية[1].

وكانت خطة الفتوح ابتداءً، الاستناد إلى البادية وضمان خطوط المواصلات، والبدء بهجمات سريعة وخاطفة للحصول على قواعد في هذه البلاد، وللتوسع المقبل. ويتمثل هذا في غارات خالد بن الوليد على أطراف العراق حتى (١٣هـ/ ٦٣٤م)، كما يصدق على الألوية الأولى التي أرسلت إلى الشام، وعلى القوة التي أُرسلت ابتداءً مع عمرو بن العاص إلى مصر. وواضح أن القوات التي أُرسلت ابتداءً كانت صغيرة، ومن هنا قدّر الساسانيون والبيزنطيون أنها مجرد غارات بدوية، وكانت الخطوة التالية متابعة الإمداد من المدينة، والحرب المنظمة للفتح، كما تبين في الشام منذ صيف (١٣هـ/ ٦٣٤م) ـ أجنادين وما بعدها ـ، وفي الجبهة الشرقية منذ (١٥هـ/ ٦٣٦م) حتى تم فتح الشام والعراق والجزيرة بحلول (١٩هـ/ ٦٤٠م).

ولم يكن التوسع التالي استمرارًا للفتوح الأولى فحسب، إذ كانت له ضرورات استراتيجية أيضًا، وربما اقتصادية. فالقوة الساسانية ـ وراءها إيران ـ كانت لا تزال خطرًا على العراق. وكانت مصر قريبة، والإسكندرية قاعدة ودار صناعة للأساطيل البيزنطية وهي تكوِّن تهديدًا مباشرًا للشام، كما كانت أهميتها حيوية لتموين الحجاز. ولذا فلا مجال للقول إن الحملة على مصر كانت محفوفة بالتردد.

ولا يهمنا هنا تتبع خط سير الفتوح، ويكفي أن نذكر إن العرب قاتلوا أكثر من معركة كبيرة في الشام نتيجة تعدد المراكز العسكرية فيها ولطبيعة البلاد بسلاسلها الجبلية ووديانها، في حين أن فتح العراق بدأ بمناوشات مع المسالح في أطرافه الغربية، وكانت

---

(١) انظر الدوري ـ العرب والأرض في بلاد الشام، المؤتمر الدولي الأول لتاريخ بلاد الشام، بيروت ١٩٧٤م. جمال جودة ـ العرب والأرض في العراق، عمان ١٩٧٩م، ص ٦٠ وما بعدها.

هناك معركة كبرى واحدة هي القادسية نتيجة لطبيعة البلاد السهلية. ولكن هذا النصر بقي مهددًا مادامت العاصمة والجهة الشرقية بيد الفرس، ولذا كانت معركة نهاوند (٢١هـ / ٦٤٢م) قاصمة للفرس، وبها استقر فتح العراق، وكانت بداية النهاية للإمبراطورية الساسانية.

وأمّا في مصر فقد قاتل العرب معركتين أساسيتين، الأولى عند حصن بابليون، مفتاح الدلتا، والثانية عند الإسكندرية، المركز البحري والرئيس للقوات البيزنطية.

ويبدو من ذلك أن الصراع كان بين العرب وبين قوات الدولتين، وأما أهل البلاد فلم يكونوا طرفًا في الصراع بل إن البعض منهم أبدى تعاطفًا مع العرب، فلم يُتعرض لهم بسبي أو إبعاد، وكان لذلك أثره البعيد في التطورات التالية.

ويلاحظ في القوات الإسلامية القدرة على الحركة السريعة، وقابلية القيادة على إعادة تنظيم المقاتلة حسب ضرورات المعركة، والمقدرة على تقدير عال لطبيعة المنطقة بالنسبة لسير المعارك. وبعد هذا يلاحظ الضبط والإلتزام بما ترسمه القيادة، كما يلاحظ إحاطة القيادة بالأوضاع في البلاد المفتوحة، وتنظيم تموين المقاتلة بكفاءة. هذا إلى إيمان النخبة خاصة بالهدف والشعور برسالة. وهذه نواح لا نرى ما يقاربها في قوات الدولتين.

ويلاحظ أن أعداد القوات التي خرجت في هذه الفتوح كانت متواضعة إذ لم تتجاوز بمجموعها الستين ألفًا[1]. وجاءت الهجرة على نطاق محسوس إلى الهلال الخصيب بعد القادسية واليرموك، ثم إلى مصر بعد فتحها، بتشجيع من الخلافة وتخطيط منها.

ومن جهة أخرى فإن الحركة الإسلامية جمعت البدو والحضر تحت راية واحدة وفي هدف مشترك ووطّنتهم في الأمصار في مراكز واحدة، وهو تنظيم ساعد في المدى البعيد، ومع الاستقرار، على تجاوز القبلية وعلى تكوين الأمة الواحدة.

٦ ـ وكان لسير الفتوح أثر رئيس في تحديد الأقسام الإدارية. فمع أن التنظيم الإداري، إلى أمصار أو ولايات، تأثر باعتبارات جغرافية واستراتيجية وبالتراث الإداري فيها، وأحيانًا بانتشار القبائل، إلاّ أن الأراضي التي كانت تفتح من قبل المقاتلة

---

(١) في الشام في حدود ٢٥٠٠٠ رجل، وفي العراق حسب الروايات الأولى في حدود، ١٠٠٠٠ رجل، وفي مصر في حدود ١٢٠٠٠ رجل.

المرسلين بقيادة أمير من المدينة تكون وحدة إدارية، ويرجع جل واردها إليهم.

أما الفتوحات التي تمت على يد مقاتلة مصر من الأمصار بعدئذ، فإنها تكون تابعة لذلك المصر. فبلاد الشام فُتحت على أيدي أمراء بقوات موجهة من المدينة، فقُسمت إلى أربعة أجناد (وحدات إدارية) ابتداءً، هي جند دمشق وجند فلسطين وجند الأردن وجند حمص وقنسرين. وخُصص وارد كل جند للمقاتلة الذين فتحوه. وفُتحت الجزيرة الفراتية من قبل المقاتلة في جند قنسرين وحمص فاعتُبرت تابعة لهذا الجند حتى فصلت منطقة قنسرين عن منطقة حمص أيام يزيد بن معاوية، فصارت تابعة لجند قنسرين.

وفي العراق، ونتيجة فشل محاولة غزو منطقة فارس من جهة البحرين، ولضرورات استراتيجية: الحرب مع الفرس اقتضت الالتفات إلى اتجاه إقليم فارس إضافة لاتجاه المدائن، فأحدث مركز للمقاتلة جهة الأُبلَّة إضافة إلى المركز في منطقة الكوفة، وكان جُلّ السواد تابعا لمقاتلة الكوفة أصحاب القادسية، ولم يتبع البصرة ابتداء إلاّ سوادها، ولكن الأهواز وفارس ثم خراسان عبر سجستان، فُتحت على يد مقاتلة البصرة ـ في ولاية عبدالله بن عامر ـ فصارت تابعة لهم إدريًا. أما منطقة الجبال ـ غرب إيران ـ ففُتحت من قبل مقاتلة الكوفة بالدرجة الأولى وصار جلها تابعًا إداريًا للكوفة.

ومع أن مصر بدأ غزوها على يد مقاتلة أُرسلوا من الشام، إلا أن ثلثي المقاتلة الذين فتحوا مصر أُرسلوا من المدينة، فصارت مصر لذلك ـ إضافة للتراث الإداري ـ ولاية قائمة بذاتها، ولما فتح مقاتلتها برقة ـ وغيرها بعدئذ ـ صارت برقة ـ وما وراءها ـ تابعة لولاية مصر.

بدأت الفتوح في زمن أبي بكر، وبلغت أوجها زمن عمر، وحدّها ـ في الموجة الأولى ـ زمن عثمان. وكان لعمر الدور الرئيس في تنظيم معاملة البلاد المفتوحة.

٧ ـ مرت فترة بعد فتح الشام والعراق قبل أن يبدأ عمر تنظيماته المالية. فقد بدأت في الشام حوالي (١٧هـ / ٦٣٨م)، وفي العراق بعيد ذلك حوالي (٢١هـ / ٦٤٢م)[١]، وليست الصورة واضحة في تلك الفترة. ويبدو أن المسلمين فرضوا الجزية

---

(١) انظر الطبري، المصدر نفسه، س ١، ص ٢٦٣٦ ـ ٧. أبو يوسف ـ كتاب الخراج، السلفية، =

ابتداءً، وأخذوا شيئًا من الحاصلات عن الأرض لأرزاق المقاتلة دون خطة واضحة.

ويبدو أن القبائل كانت ترى ـ وفق المفهوم القبلي ـ أن المناطق التي تفتحها تعود لها بحق الفتح. فكان رأي المقاتلة ـ وبعض الصحابة المشتركين في الفتوح ـ أن تعتبر الأرض المفتوحة غنيمة وأن توزع على المقاتلين(1) بعد إخراج الخمس، وأشار أصحاب هذا الرأي إلى معاملة الرسول ﷺ لخيبر(2)، ولكن رأي الخليفة استقر، بعد مشاورات، ثم استنادًا إلى آيات الفيء [الحشر: ٧ ـ ١٠]، على اعتبار عامة الأرض المفتوحة فيئًا للأمة حاضرًا ومستقبلاً، أو وقفًا عليها. وعزز رأيه بحاجة الدولة إلى الأموال للمقاتلة وللنفقات العامة، وضرورة توجيه الأمة للجهاد، والخوف على المقاتلة من التوزع على الأرض، إضافة إلى أن إبقاء الزراع على الأرض أعمر لها. وهكذا يبدو الخلاف بين فكرة الأمة / الدولة وبين المفاهيم القبلية في الحياة العامة. ولذا تُركت الأراضي بيد زُراعها مقابل دفع الخراج، ولهم حقوق التصرف بها والبيع والتوريث(3).

ولم تكن الأرض صنفًا واحدًا، فبالإضافة إلى الأرض الخراجية هناك صنف ثانٍ وهو أرض الصوافي وتشمل أراضي الأسر الحاكمة والنبلاء، وأراضي من قتل في الحرب أو هرب ـ ولم يعد ـ، إضافة إلى أراضي البريد والأراضي المخصصة لبيوت النار، وكل أرض لم يكن لها مالك أثناء الفتح.

وقد اعتبر عمر هذه الأراضي فيئًا للمقاتلة الذين شاركوا في الفتوح ـ القادسية، جلولاء، اليرموك ـ وهذا يجعلها بمثابة غنيمة لهم يمكن اقتسامها بعد إخراج الخُمُس لبيت المال. ولكن تفرق أرض الصوافي، والضرورات الأمنية والعملية جعلت المقاتلة

= ص ٣٨، ٣٩. أبو عبيد ـ كتاب الأموال، ص ٢٧. البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(١) انظر الطبري، المصدر نفسه، س١، ص ٢٥٨١ ـ ٢. أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٧.

(٢) عن خيبر انظر البلاذري، المصدر نفسه، تحقيق دي خويه، ص ٢٣، ٢٥، ٢٦. الواقدي ـ المغازي، تحقيق جونز، ص ٦٨٩ ـ ٦٩٠، ٦٩٢ ـ ٣، ٧١٥. ابن هشام ـ السيرة، ج٣ ص ٣٥٤.

(٣) يحيى بن آدم ـ الخراج، ص ٤٥، ٤٧. أبو عبيد، المصدر نفسه، ص ١٠٥. قدامة بن جعفر ـ الخراج، ص ٨١.

ـ في الكوفة ـ يتوقفون عن تقسيمها وتركوا إدارتها للولاة على أن يوزع عليهم واردها[1]. لذا وما دامت ملكًا مشتركًا للمقاتلة لم يسمح عمر ببيع هذه الأراضي، ولعل هذا جعل البعض يظن أن عمر منع بيع الأرض الخراجية. وقد كانت الصوافي في الكوفة شرارة في إثارة الفتنة كما سنرى.

وهناك صنف ثالث من الأراضي وهي الأرض الموات، والأرض المهملة الصالحة للزراعة ـ عادي الأرض ـ، وهذه تحتاج إلى جهد أو نفقة أو كليهما لإحيائها. ومع أن الإحياء لا يحتاج إلى إذن من ناحية نظرية، إلاّ أن الإقبال على الأرض أدى إلى تقييد ذلك بإذن ولاة الأمر وبقيد زمني للإحياء هو ثلاث سنوات، كما قرر عمر ـ خفضت في ولاية زياد بن أبيه أيام معاوية إلى سنتين ـ.

وقد أمر عمر بن الخطاب بمسح الأراضي وبإحصاء السكان قبل القيام بتنظيم الضرائب في العراق والشام، ولابد وأن هذا احتاج إلى سنين لإتمامه.

إن تدقيق النصوص التاريخية الأولى يشير إلى أن الخلافة فرضت على أهالي البلاد المفتوحة ضريبتين: الجزية [التوبة: ٢٩]، وضريبة على الأرض وهي الخراج. ولا عبرة بالاضطراب في استعمال لفظي الجزية والخراج، فإن ذلك يتصل بالاستعمالات المحلية الدارجة للفظتين فعلاً. ومتى أسلم الذمي أعفي من الجزية، ولكنه يستمر على دفع الخراج على الأرض. ويبدو مع ذلك أن العرب المسلمين كانوا ـ حين يقتنون أرضًا بالشراء أو بغيره ـ يدفعون العشر فقط بصرف النظر عن صنف الأرض، وأنّ هذا الوضع استمر طيلة القرن الأول للهجرة إلى أيام عمر بن عبد العزيز، وإلى مجيء العباسيين، في بعض الجهات.

وفرض الخراج في السواد على وحدة المساحة (الجريب = ١٥٩٢ مترًا مربعًا) وبمقادير محدودة، حسب نوع الحاصل وخصوبة الأرض وأسلوب ريها ـ بصورة طبيعية أو بآلة ـ وبُعْدها عن الأسواق.

ويبدو أن الخراج لم يفرض ابتداءً على جميع أنواع الحاصلات، بل تُرك بعضها ـ ربما لقلة المزروع منها نسبيًا أو لعدم وضوح جدواها ـ ثم شُملت بالضريبة بعدئذ

(١) انظر جمال جودة، المرجع نفسه ص ٨٨ ـ ٩٤.

اعتبارًا من فترة ولاية المغيرة بن شعبة ٢٢ ـ ٢٤هـ/ ٦٤٣ ـ ٦٤٤م).

وأمّا الجزية ـ في السواد ـ فإنها جُعلت على ثلاثة مستويات: على الأغنياء ٤٨ درهمًا في السنة، وعلى متوسطي الحال ٢٤ درهمًا، وعلى الفلاحين والصناع ومن في مستواهم ١٢ درهمًا. وأُعفي منها النساء والأطفال والشيوخ ـ فوق الستين ـ والمرضى المزمنون.

وترد روايات لدى الطبري والدينوري تفيد أن تنظيم عمر في السواد سار على تنظيمات كسرى أنوشروان، ولكن طبيعة التنظيم وعدم وجود أساس تاريخي لتلك الروايات تنفي صحتها، رغم الإفادة من بعض التراث الإداري والمالي.

إن وجود الري المنظم في السواد، وفي مصر أيضًا، مكن من وضع أسس لمقادير الخراج على المساحة في كل منهما، ولكن الحال يختلف في الشام وجل الجزيرة الفراتية، إذ كان الاعتماد على المطر، ولذا استند الخراج إلى حالة الإنتاج، وتعذر تحديده بمقدار ثابت.

وفي الشام بدأ فرض جزية موحدة: دينار ومقادير من الطعام (قسطي زيت ومدّي قمح وقسطي خل) على الفرد. وكان الطعام للمقاتلة ضرورة هامة في البداية، وفي فرضه صعوبات على أهل المدن. وبعد استقرار الحال أعاد عمر النظر في الجزية على أهل المدن (بعد ٢٢هـ/ ٦٤٣م) وجعلها على ثلاث درجات كما في السواد: دينارًا ودينارين وأربعة دنانير، وأبقى الجزية في الريف على حالها. واستمرت هذه الجزية في الريف حتى أعاد عبد الملك النظر في الضرائب، فجعل الجزية في الريف نقدية ووضع إضافة نقدية على الخراج، وشملت إجراءاته الشام والجزيرة الفراتية.

وأمّا في مصر فإن الروايات تجعل الجزية دينارين على الفرد دون تدرج، ولكن أوراق البردي تبين أن الجزية كانت متدرجة حسب الوضع المالي للفرد وإن يكن المعدل العام دينارين.

وسارت جباية الضرائب في مصر على نهجين: ففي بعض الجهات ـ منطقة الإسكندرية ـ كانت الجباية تتم من قبل الإدارة، فكانت الجزية والخراج تؤخذ من الفرد مباشرة. أمّا في عامة القرى المصرية فكانت جباية الضرائب مسؤولية مجالس القرى ورؤسائها، حسب التقدير العام الذي يوضع لها من قبل المركز.

أفاد المسلمون من التراث الإداري في البلاد المفتوحة، ولكن التنظيم الجديد تخللته مبادئ جديدة كانت خطوطًا ساعدت على الاتجاه للوحدة في العصر الأموي[1]. فالجزية فُرضت على أساس العقيدة، بخلاف الحال عند الساسانيين والبيزنطيين ـ حيث الأساس الانتماء للشعب الحاكم أو للأشراف ـ، وهو مبدأ روعي رغم مخالفات تالية طارئة، واستند إلى القرآن والسنة. واعتُبرت الأرض فيئًا للأمة الإسلامية وهو اتجاه إسلامي جديد، وقد تعرض للاختبار وبعض التجاوز من قبل الأفراد ـ والجماعات أحيانًا ـ لتحويل أراض خراجية إلى العشر، ولم تستقر النظرة للأرض الفيء في الواقع إلا بعد انتهاء القرن الأل للهجرة، وبالمقابل فإن الصوافي لم تبق فيء المقاتلة، بل حولتها الخلافة بعد عصر الراشدين إلى ملكية بيت المال ونجحت في ذلك رغم مقاومة القبائل التي استمرت إلى الثلث الأخير من القرن الأول الهجري[2].

وفي الجزيرة العربية فرض العشر على الأرض أيام الراشدين، اقتداءً بتدابير الرسول ﷺ. وقد نشأت عن ذلك مشكلة فيما بعد حين تملك الأرض أناس من أهل الذمة.

٨ ـ وبقيت الجزيرة العربية مصدر المقاتلة، وشجعت الخلافة الناس على الخروج منها تأكيدًا لوجهة الجهاد وترسيخًا للفتوح، هذا في وقت توقف فيه الغزو في الجزيرة وفتحت أبواب السهول للقبائل، ولم تعد هناك السدود التاريخية. واستمرت الحياة القبلية في الجزيرة هادئة في حين خرجت الجماعات الطموحة أو التي تريد مجالات أفضل للعيش إلى الأمصار لينضموا للمقاتلة، أو ليحصلوا على أراض أفضل في المرعى والإمكانيات، كما في الجزيرة الفراتية. وكان على القبائل في الجزيرة دفع الصدقات عن إبلها ومواشيها ما دامت تعتمد على الرعي وتربية الماشية. وتلاشت الأحماء القبلية السابقة، وكان لحروب الردة أثرها في تقليصها. ولم تنشأ أحماء في الإسلام إلا لحاجات الأمة، لخيل المقاتلة ولإبل الصدقة، وكان البدء بها زمن الرسول

---

(١) الدوري، النظم الإسلامية، ص ١٠٨ وما بعدها.

(٢) الدوري ـ نظام الضرائب في صدر الإسلام، مجلة المجمع العلمي العربي، م٤٩، ج٢، دمشق ١٩٧٤.

.Duri. Landlord and Peasant in early Islam. Der Islam. 54/1 1979, p. 98 - 99

ﷺ ـ حمى النقيع ـ وتوسعت زمن عمر وعثمان وتكونت سلسلة أحماء تمتد من الربذة إلى جهات ضرية في وسط الجزيرة، ولم يكن لهذه القبائل أعطيات، ولكن المحتاج منها يعان من الصدقات. وفي أعوام الجدب كانت القبائل المجاورة للسهول تلجأ إليها وتجد من الولاة العون المادي والرعاية (كما فعل خالد القسري في أيام هشام).

لقد وُجهت الأمة للجهاد وجاءت تنظيمات الخلافة في نفس الاتجاه، كما تمثّل ذلك في نظام الضرائب، وفي تأسيس الديوان، وفي التمصير. فمع أن الخروج للقتال كان طوعيًا إلاّ أن الخلافة جعلت من سياستها تشجيع الهجرة إلى الأمصار الجديدة للإنضمام إلى المقاتلة، واعتبرت الهجرة دليل الانتماء الكلي للأمة، وأما من بقي في الجزيرة فليس له نصيب في الفيء.

وُضع المقاتلة ـ بعد الفتح ـ في مراكز خاصة بهم، واختلف تنظيم سكنهم حسب الأوضاع. ففي العراق ومصر ـ وهي بلاد سهلية ـ أُنشِئت لهم مراكز جديدة أو «دور هجرة» لتكون محلاً لاستقرارهم ومنطلقًا للتوسع.

وهكذا أُنشئت الكوفة والبصرة سنة ١٧هـ / ٦٣٨م ثم الفسطاط. وكان وضع السواد بالنسبة للجزيرة العربية، وضرورات الاستراتيجية العسكرية، سبب إنشاء مركزين في العراق، بينما كانت الفسطاط تسيطر على الدلتا لوجودها في موقع استراتيجي مركزي. أمّا في الشام فإن طبيعة البلاد، وبالتالي طريقة الفتح، واستناد العرب إلى البادية، أدت إلى أن تكون للعرب مراكز بجوار بعض المدن الرئيسية: دمشق وحمص وطبرية واللد (مركز الأجناد) لحاجتهم إلى سعة من الأرض لهم ولإبلهم ومواشيهم، وبمرور الزمن توسعت هذه المراكز إلى المدن القديمة.

وراعى العرب عدة اعتبارات في اختيار مواقع هذه المراكز، استراتيجية ومعاشية، مثل: وقوعها على طرق المواصلات مع الجزيرة، وتمتعها بمناخ قريب من مناخ البادية، وتوفر مراع قريبة لإبل المقاتلة ومواشيهم، والقرب ـ إن أمكن ـ من بوادي هي مسرح للقبائل (مثل البوادي القريبة من الكوفة والبصرة وحمص ودمشق) مما ييسر اتصال الهجرة إليها[١].

---

(١) انظر خليفة بن خياط ـ التاريخ، ج١، ص ١٢٩. أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٣٢. =

وكان تخطيط المراكز ـ دور الهجرة ـ الجديدة على أساس قبلي، لكل قبيلة موضعها وسككها، كما كان اشتراك القبائل في الحملات تحت ألويتها الخاصة بها في إطار التعبئة العامة. إلاّ أنه يلاحظ التمييز بين توزيع السكن وبين طبيعة التعبئة التي كانت تتحكم فيها ضرورات القتال. ففي الكوفة مثلاً ابتدأ السكن على خمسة عشر نهجًا ثم توسعت المدينة، في حين كانت التعبئة على أعشار ـ كما كانت في القادسية ـ ثم عُدلت أثناء إمارة سعد بن أبي وقاص إلى الأسباع، وأخيرًا استقرت في أواسط القرن الأول على الأرباع[1].

ويلاحظ أنه لم تخرج قبيلة أو عشيرة بكاملها في أي بعث من الجزيرة، بل خرجت جماعات من قبيلة واحدة إلى أكثر من مركز، ولذا نجد القبائل موزعة عادة على عدة مراكز ـ إضافة إلى من بقي في الجزيرة ـ.

ولعل نزول المقاتلة ابتداءً في المراكز أو بعضها كان مؤقتًا ثم استقر بالتدريج، ويتمثل ذلك في الاكتفاء ابتداءً بالإقامة في خيم وأكواخ وأخصاص من القصب، كما هو حال الكوفة والبصرة، حتى إذا استقر الفتح وبعد نهاوند سنة ٢١هـ / ٦٤٢م، انتقلوا إلى البناء باللبن والطين[2].

= البلاذري، المصدر نفسه، ط. المنجد، ص ٣٣٨ (عن البيئة المناسبة). وأبو الفرج ـ الأغاني، دار الكتب، ج٥، ص ١٣٧ ـ ١٣٨ (عن المراعي قرب الكوفة). والطبري، المصدر نفسه، س١، ص ٢٤٨٣ ـ ٨٥، ٢٥١٥. ثم البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٨٨، ٤٢٥. وخليفة، المصدر نفسه، ج١ ص ١٢٥. والطبري ـ المصدر نفسه، س ١، ص ٢٤٦٦ و٢٥٤٨، عن البصرة ودور الهجرة.

(١) عن الكوفة مثلاً انظر الطبري، سيف، المصدر نفسه، س١، ص ٢٤٨٩ ـ ٢٤٩٠. وانظر ص ٢٤٩١. وكذا اليعقوبي ـ البلدان، ص ٣١٠. وانظر الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٢٢٤ ـ ٥، ٢٤١٠ (عن الأعشار)، و٢٤٩٥ (عن الأسباع). والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٨٧ وما بعدها. وانظر البلاذري ـ أنساب الأشراف، ج١ ص ٣٥١ خط. نصر بن مزاحم ـ صفين، ص ١٣٢. وعن البصرة، أنساب، خط، ج١ ص ٣٣٠ وج٤ ص ٢١٢. والطبري، المصدر نفسه، ج١، ص ٣٢٢٤، ٣٤٥٥.

(٢) البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٣٨٩. الطبري ـ المصدر نفسه، س١، ص ٢٣٨٧. ياقوت ـ معجم البلدان، ج١، ص ٤٩٢.

وكان لقبائل كل دار هجرة أو مركز مراعيها في البوادي المجاورة، كما في البصرة والكوفة ـ ومراعي الكوفة إلى الشمال والغرب منها مشهورة ـ، أو أنها تخرج إلى مناطق رعي مؤقتة في الريف كما كان شأن القبائل في الفسطاط. ويفترض أن تخرج القبائل بمواشيها وخيلها وإبلها في الربيع إلى هذه المراعي ـ للراحة وللعناية بالخيل والمواشي ـ ويُعرف ذلك بالتربيع.

٩ ـ اقتضت فكرة الجهاد تنظيم وضع المقاتلة، وخاصة بعد أن توسع عددهم وفتحوا الشام والعراق وتوجهوا إلى مصر، فأُنشيء الديوان ـ ديوان الجند ـ في حوالي سنة ٢٠هـ / ٦٤١م، وتشير روايات إلى كثرة الوارد وتجعله سببًا للتدوين لتنظيم العطاء، بينما تشير روايات أخرى إلى ضرورة معرفة المقاتلة في الجبهات. وقد يكون لهذه الروايات معنى بدلالتها لا بنصها. ويلاحظ أن المقاتلة في الجبهات كانوا يتسلمون عطاءً قبل تنظيم الديوان، كما حصل لأهل القادسية لثلاث سنوات. ولا ننسى أن إنشاء الديوان جاء في نطاق تنظيمات عمر بن الخطاب.

سار أبو بكر على التسوية في العطاء، ورأيه أن الناس سواسية في المعاش، والله يجزي الناس على أعمالهم الطيبة، وكان نطاق الأعطيات محدودًا والواردات محدودة. ولم يخل هذا الاتجاه من معترضين. وكانت التسوية مقبولة عمومًا لدى المقاتلة وجلهم آنئذٍ من الصحابة ومن أهل الأيام. إلاّ أن توسع الهجرة بعد الفتوح أدى إلى كثرة الروادف لدرجة تجاوز عددهم عدد الفاتحين الأوائل مما ولَّد شكوى من المساواة ونقدًا لها[1]، فكان ذلك من أسباب الأخذ بفكرة العطاء على التفضيل من قبل عمر، وهي فكرة تتمشى ووجهته في تمييز المسلمين الأولين والاعتماد عليهم في القيادة.

ووضع عمر أسسًا للتفاضل في العطاء وهي القدم في الإسلام والسبق في الخدمة، والغناء للإسلام ثم الحاجة. فجعل البدريين طبقة ٥٠٠٠ درهم، ثم من

---

(١) أبو الفرج ـ الأغاني، دار الكتب، ج١٥ ص ١٢٠ و٣٤٢، ابن عبد ربه ـ العقد الفريد، ج٢ ص ٦٦. قال عمرو بن معديكرب لطليحة الأسدي عن القراء: أما ترى هذه الزعانف تزاد ولا نزاد (في العطاء)، وقال:

إذا قتلنا ولا يُبكى لنا أحد ... قالت قريش ألا تلك المقادير
نعطي السوية من طعن له نفذ ... ولا سوية إذ تعطى الدنانير

بعدهم إلى الحديبية طبقة ٤٠٠٠ درهم، ثم من بعدهم إلى القادسية واليرموك ـ أهل الأيام ـ طبقة ٣٠٠٠ درهم، وجعل عطاء أهل القادسية ٢٠٠٠ ـ ٢٥٠٠ درهم، واليرموك ٢٠٠ دينار. فكانت المراتب الثلاث الأولى خاصة بالمسلمين الأولين، وعطاء أصحابها لا يتكرر ولا أثر له للمستقبل. ويأتي عطاء أهل القادسية واليرموك في قمة العطاء للمستقبل، وهو عطاء الشرف، وهذا لا يقتصر على فئة أو مرحلة[1]، وتتدرج الأعطيات بعده حسب فترة الهجرة إلى الأمصار بين ١٠٠٠ و٢٠٠٠ درهم.

ولم يكن للقرابة من الرسول ﷺ دور في العطاء ـ باستثناء أفراد معدودين من آل الرسول ﷺ كما تذكر الروايات ـ. ولكن نُظِّم التسجيل في الديوان ابتداءً بآل الرسول ﷺ ثم الأقرب فالأقرب.

وكان لكل قبيلة سجل بأفرادها يشمل مواليها ـ ديوان ـ، والعطاء واحد في نفس المرتبة.

أنشيء الديوان في المدينة، ولعل تنظيم دواوين الجند في الأمصار وعلى نفس الأسس جاء تاليًا لديوان المدينة. ويقرن إنشاؤه في البصرة بولاية زياد بن أبيه، وفي الفسطاط بولاية عبد الله بن سعد بن أبي سرح.

وفرض عطاء لنساء المقاتلة، وهو في حدود ١٠٪ من عطاء الزوج ولا يقل عن ١٠٠ درهم سنويًا. كما خصص للأولاد ١٠٠ درهم في العام عند الفطام، ثم جُعل عند الولادة.

وفرضت الأرزاق العينية للمقاتلة ولعوائلهم وشملت حتى العبيد. وكانت الأرزاق في الشام مدي قمح لكل فرد وقسطي زيت وقسطي خل، وفي العراق جريبين لكل فرد[2].

وأُعطي المقاتلة المعاون بالإضافة للعطاء والرزق، وكانت تُعطي في

---

(١) ويسمى هذا العطاء أيضًا شرف العطاء. وصارت له أسس بعدئذ مثل الشجاعة والبلاء. الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٣٨٥. البلاذري، المصدر نفسه، ص ٦٤٠. أو السن والفضل والمنزلة، البلاذري ـ أنساب الأشراف، خط ق٢، ص ١١٤. الكندي ـ ولاة، ص ٥١. البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٤٥٦. أو الخدمات المتميزة.

(٢) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٩٦٥، ٦٣٣ ـ ٤. ابن عساكر ـ تاريخ دمشق، ج١ ص ١٧٥.

الربيع[1] ابتداءً، ويراد بها سد بعض حاجات المقاتلة أو تشجيعهم للقيام بحملات خاصة.

١٠ - رافق حركة الفتح وتلاها انتشار القبائل العربية وإسكانها مجتمعة في مراكز الأمصار، وأدى ذلك - مع دورها في الفتوح - إلى تحولات في حياتها، اجتماعية واقتصادية، وإلى ظهورها في الحياة العامة. كما كان منتظرًا، بعد توقف موجة الفتوح أن يحصل تصادم أو احتكاك بين المفاهيم القبلية الموروثة وبين المفاهيم الإسلامية الجديدة في الحياة العامة، وخاصة في استيعاب فكرة الأمة وفي النظرة إلى مفهوم الدولة. وكانت هذه الأوضاع عاملاً مهمًا في الفتنة في الثلث الأخير لفترة الراشدين، وفي انتقال السلطة إلى الأمويين، وفي تحول المركز من المدينة إلى دمشق.

وينتظر أن يؤدي جمع القبائل والعشائر - بدوية ومستقرة في مراكز محدودة، بالقياس إلى انفراد كل قبيلة في باديتها، وفي مواطنها قبل الانتقال إلى الأمصار - إلى مشكلات اجتماعية، وأن تحتاج التجربة إلى فترة لتقوم المجتمعات الجديدة.

ويلاحظ أن القبائل لم تعد وحدات منفصلة قائمة بذاتها تتزاحم على الماء والمرعى، بل وحدات اجتماعية - ولحد ما عسكرية - في نطاق مجتمع أوسع في كل مصر، وفي إطار دولة كبرى. ومع أن كل قبيلة استمرت تحرص على شخصيتها الاجتماعية إلاّ أن السكن في مركز واحد، والمشاركة في الحملات وفي الغنائم، والإفادة المشتركة من وارد المناطق التي تفتحها قبائل المصر، وأثر المصاهرة والجوار والاستقرار - أدت إلى ظهور روابط جديدة مادية وأدبية، هي رابطة المصر التي تتجاوز الرابطة بين عشائر القبيلة الواحدة الموجودة في مصرين أو أكثر. وقد بانت بوادر الولاء للمصر بين القبائل واضحة في أواخر عصر الراشدين. وهذا بدوره يفسر غياب الموقف الموحد لعشائر القبيلة الواحدة التي استقرت في أمصار مختلفة.

ومن ناحية ثانية فإننا لا نرى عصبية يمانية في وجه عصبية نزارية مضرية، فليس

---

(١) انظر الطبري، المصدر نفسه، س١، ص ٢٥٢٤ وفي ٢٤٨٦ من رسالة عمر إلى عتبة بن غزوان و«أمر لهم - المقاتلة - بمعاونهم في الربيع من كل سنة، وبإعطائهم في المحرم من كل سنة، وبفيئهم عند طلوع الشعرى من كل سنة وذلك عند إدراك الغلات».

لمثل هذه العصبيات أساس في هذه الفترة أو قبلها، وإن حصل تكتل على هذا الأساس فيما بعد فإن جذوره تعود لظروف أخرى، وفي مقدمتها أن القبائل اليمانية كانت في الغالب مستقرة أو متحضرة، في حين أن القبائل الشمالية كانت على الأغلب بدوية[١]، وهذا يفضي إلى اختلاف في النظرة للأمور العامة. وثانيها هو التنافس على السلطة وأثره في التكتل نتيجة ذلك.

إن الالتفات إلى القبائل وأوضاعها يصدر عن دورها الكبير في الحياة العامة، بحيث يتعذر الفهم الشامل لعصر الراشدين إن أُغفل هذا الدور.

ففي الشام كانت القبائل الموجودة في البلاد من قبل يمانية[٢]، وجل القبائل المشاركة في الفتح يمانية: حمير، مذحج، طي، الأزد، همدان. وقد شاركت قبائل قيسية في الفتح: مثل قيس، وكعب، وأسلم، وغفار من كنانة. ولكنها وُجهت في الغالب لفتوح الجزيرة الفراتية حيث توجد قبائل شمالية من قبل: تغلب وربيعة[٣]. ويبدو أن معاوية في فترة إمارته التفت إلى الهجرة وحاول أن يوجه المجموعات القادمة إلى عشائرها في الشام والجزيرة، وهكذا أنزل تميمًا وجماعات من قيس وأسد في ديار مضر، كما توسعت ربيعة بالهجرة في ديارها[٤]. وهكذا تركزت القيسية في الجزيرة الفراتية[٥].

ثم إن قبائل يمانية موجودة في الشام وأسلمت في أواخر الفتح أو بعده مباشرة، وُجهت لفتح مصر، مثل جذام ولخم ـ وأعدادها كبيرة ـ[٦]، وكذلك تنوخ ـ بأعداد

---

(١) يلاحظ أن ربيعة كانت خليطًا من قبائل مستقرة وأخرى بدوية، فكان موقفها يعتمد على موقعها في الصراع على السلطة.

(٢) انظر الدوري ـ العرب والأرض في بلاد الشام، المؤتمر الدولي الأول لتاريخ بلاد الشام ١٩٧٤م، ص ٢٦.

(٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٨٢، ٢٤٥.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص ١٨٧.

(٥) يلاحظ ذلك في توزيع القبائل في أجناد الشام، إذ توجد القيسية في جند حمص وقنسرين والجزيرة، وقليل في جند الأردن. انظر: نصر بن مزاحم ـ صفين، ص ١٠٦ ـ ٧. خليفة بن خياط، المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٥٨ و١١٩.

متواضعة ـ[1]. هذه الظروف أوجدت مجالات رحبة للقبائل الشامية من حيث الأعطيات والأرزاق، كما أنها ساعدت على قدر ملحوظ من الانسجام والاستقرار. هذا إلى أن القبائل الشامية عرفت الاستقرار قبل الإسلام وصار لديها مفهوم للدولة، نتيجة الكيانات التي تكونت لديها آنئذ.

يضاف إلى ما ذكر أن القبائل الشامية كانت موزعة بين أربعة أجناد، ثم صارت خمسة، بل وإن القبيلة الواحدة كانت موزعة بين جندين ـ مثل حمير وغسان والأزد وكندة ـ، وإلى أربعة أجناد ـ مثل قضاعة ـ، مما منع التركز القوي، ثم إن القبائل الشامية كانت أكثر ارتباطًا بالأرض من غيرها، وقد أُقطعت ـ أو أشرافها ـ من الأرض الخالية والصوافي في إمارة معاوية ما لم تحظ بمثله القبائل في الأمصار الأخرى.

أمّا في العراق فقد توزعت القبائل المشاركة في الفتوح بين مركزين ـ الكوفة وهي المركز الأول ـ والبصرة، ولكن الوضع مختلف فيهما، فقد شاركت أكبر مجموعة من أهل الردة في فتح العراق وأقام جلها في الكوفة. وكانت القبائل في الكوفة متباينة بين مستقرين وبدو وشبه مستقرين مما عقَّد الوضع. واستقرت في الكوفة مجموعة واسعة من القبائل الشمالية والجنوبية وبلغت حوالي ثماني عشرة قبيلة، أي أن الخليط كان واسعًا. ولذا نُظِّمت التعبئة فيها على الأعشار، ثم عُدلت على الأسباع أيام سعد، فكانت أربعة أسباع شمالية واثنين جنوبية إضافة إلى سبع أهل العالية ـ شمال ـ، وكان التنظيم يستند إلى النسب وإلى الجوار في المواطن الأصلية، وازداد الوضع صعوبة بكثرة الروادف نتيجة الهجرة الواسعة كما سنرى.

وفي البصرة كانت المجموعات القبلية أوضح، فقد كان مقاتلة البصرة أساسًا من بكر بن وائل وتميم، وهما قبيلتان في البوادي القريبة. ثم جاءت الأزد (بعد ٢٠هـ / ٦٤١م) لتبرز في الجمل. وأمّا عبد القيس فنزلتها في أواخر خلافة عمر[2]. ولم تتعرض البصرة للحشد السريع الذي تطلبته جبهة الكوفة، بل سارت الهجرة إليها بصورة طبيعية

---

(١) الكندي ـ ولاة، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٢) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٨٦. الطبري عن سيف، المصدر نفسه، س١، ص ٢٥٤٩ ـ ٢٥٥٠. الأزد جاءت على نطاق أوسع زمن معاوية. أبو عبيدة ـ نقائض، ج٢ ص ٧٢٩. الطبري ـ المصدر نفسه، س٢ ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠.

بعد الفتح من قبائل شرق الجزيرة.

وهكذا كانت في البصرة أربع مجموعات قبلية: بكر، تميم، الأزد، عبد القيس، إضافة إلى أهل العالية وهم: مجموعات صغيرة من القبائل حول المدينة ومن أهل المدينة. ففي أثناء الفتنة كانت تعبئة أهل البصرة على الأخماس واستمرت كذلك دون تعديل زمن الراشدين وفي العصر الأموي. وتتمثل كثرة الروادف في البصرة أيضًا لأن البصرة والكوفة كانتا بوابتين للقبائل في البوادي المجاورة ولقبائل الجزيرة. ولكن البصرة كانت تحتوي على أربع مجموعات قبلية كبيرة وهذا ساعد على نوع من التوازن[١]، كما أن البصرة تقع على نهاية طريق التجارة البحرية الهام من الهند، مما صار له أثر إيجابي على الحياة فيها.

وفي مصر كان عامة من شارك في الفتح يمانية، جاء حوالي ثلثهم من الشام وأرسل الباقي من قبل المدينة[٢]. ولكن عدد القبائل كان كبيرًا ـ حوالي ١٤ قبيلة ـ وهي من اليمن وحضرموت، وبعضها مستقر والبعض الآخر بدوي أو شبه مستقر.

ولم يكن المشاركون في فتح مصر من مستوى واحد، فبينهم عدد متواضع من الصحابة[٣] وأهل الأيام ـ مثل تجيب ـ، ومنهم من شارك في فتوح الشام، وبعضهم شارك في الردة ـ كندة، مذحج ـ، وبعضهم أسلم في أواخر الردة ـ مهرة ـ، والبعض أسلم في أواخر فتوح الشام أو بعدها ـ مثل جذام ولخم وتنوخ ـ. وتبدو التجزئة واسعة للقبائل من مخطط الفسطاط. وقد تأكد هذا الوضع القلق بالمهاجرين التالين، الروادف، وإن كانوا يمانية حتى نهاية القرن الأول للهجرة.

وفي مصر اتخذت الفسطاط دار هجرة ومركزًا للمقاتلة، كما أن الخطر البيزنطي البحري جعل العرب يقيمون قاعدة في الإسكندرية[٤]، واتخذوا محطة أخرى في خربتا

---

(١) ترد الإشارات بعد عصر الراشدين خاصة، إلى تميم وربيعة والأزد، وأدت كثرة تميم وأحلافها إلى تجديد الحلف بين ربيعة والأزد مما أحدث التوازن.

(٢) يمكن الإشارة إلى أهل الراية وهم جماعات صغيرة من القبائل في الحجاز: قريش، الأنصار، أسلم، غفار، جهينة. ابن عبد الحكم ـ فتوح مصر، ص ٩٨ ـ ١١٦.

(٣) انظر ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٩٢ وما بعدها.

(٤) يأتيها المقاتلة كل سنة بالتناوب من الفسطاط. المصدر نفسه، ص ١٣٠، ١٩٢.

ـ قرية على الحدود الغربية للدلتا ـ للحماية من أي هجوم بيزنطي من الصحراء الغربية. ومع أن الإسكندرية صارت قاعدة لحامية ثابتة إلاّ أن عدد المقاتلة فيها كان محدودًا ـ حوالي ١٢٠٠٠ رجل ـ في حين كان جل المقاتلة في الفسطاط، ومثل هذا التركيز يزيد في تعقيد الوضع. ولم توزع الأراضي على القبائل في مصر ـ كما حصل في الشام ـ. كما أن الإقطاعات الفردية كانت ضئيلة[١]، بل ونُبِّه المقاتلة إلى عدم الالتفات إلى الزراعة.

١١ ـ ويمكننا الآن متابعة التطورات التالية في أوضاع قبائل الأمصار بعد الفتح لنرى الظروف التي أدت إلى الفتنة.

اقتصر وارد المقاتلة، بعد اعتبار الأرض فيئًا، على العطاء والأرزاق مع ما قد يضاف إليها من معاون في المناسبات ـ موسم الربيع، شهر رمضان، التهيئة لبعض الحملات ـ. وكان الوضع مقبولاً لدى القبائل أثناء الفتوح لوفرة الغنائم، مما عوَّدهم على نمط من العيش، ولكن توقف الفتوح أوجد مشكلة لعامة القبائل، لأنهم كانوا ينفقون ما يحصلون عليه، ووجدوا أنفسهم الآن مقتصرين على العطاء والرزق، فلم يكن سهلاً عليهم الركون إلى هذا الوضع. ولم يفد مما جلبته الفتوح من غنائم وما وفرته من مجالات اقتصادية إلاّ عرب المدن وفي طليعتهم قريش، إذ أفادوا من هذه المجالات لتنمية مواردهم بالتجارة أو بشراء الأراضي. وهذا بدوره وسع الفجوة بين قريش وعامة القبائل من حيث الإمكانيات المادية، وأدى إلى كثير من التذمر والنقد وبان ذلك واضحًا أيام عثمان.

وكان العطاء على التفضيل مجالاً آخر للشكوى. كانت جماعات الروادف ـ المهاجرين التالين ـ تلتحق بقبائلها، وكان عطاؤها متواضعًا نسبيًا بالقياس للمقاتلة الأولين، وقد يؤثر ذلك على ما يصيب الأفراد في قبائلهم وخاصة إذا توقف مجال الفتح كليًا.

ففي الكوفة كان أساس تكوين العرافات ـ جمع عرافة وعليها عريف ـ مجموع العطاء ١٠٠٠٠٠ درهم[٢]. ويبدو أن ما يصيب الوحدة التعبوية ـ السبع في الكوفة ـ

---

(١) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١٧٣، ١٣٦ (إقطاع روادف)، و١٣٧ (إقطاع ابن سندر).

(٢) الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٤٩٦.

كان متساويًا، فإذا توسع السبع بالمهاجرين الذين ينضمون إلى قبائلهم فإن ذلك يؤثر على ما يصيب الفرد ـ من المهاجرين الجدد خاصة ـ ويؤدي إلى هبوط نصيبه، ويبدو أن هذا يصدق على مراكز أخرى كالفسطاط. ولذا فإن توسع الروادف قد يؤدي إلى مشكلة في العطاء أحيانًا.

كان عدد مقاتلة الكوفة عند تخطيطها ٢٠٠٠٠ رجل[١]، ولكنه ارتفع إلى ٤٠٠٠٠ رجل في سنة (٢٤هـ/ ٦٤٥م)[٢]، وقد اقتصر شرف العطاء على أهل القادسية، وأُلحِق بهم من أبلى من الروادف في نهاوند ولعل مجموعهم لم يتجاوز الربع، وهذا يشعر بضخامة أعداد الروادف. ويلاحظ أن التوسع في الروادف كان كبيرًا بصورة خاصة في مذحج وهمدان[٣] تليها ربيعة[٤] في أيام عثمان. وإذا لاحظنا أن عناصر الشغب على عثمان في الكوفة كانت بالدرجة الأولى من مذحج ـ وشيخها الأشتر النخعي ـ وهمدان، قدرنا أن مشكلة العطاء كانت من أسباب ذلك. ويتأكد هذا إذا لاحظنا أن علي بن أبي طالب أعاد تنظيم الأسباع في الكوفة ضمن إجراءاته لمعالجة الوضع، فقد صارت الأسباع أربعة يمانية وثلاثة شمالية[٥]. كما إنه عاد إلى التسوية في العطاء بدل التفضيل، مما يشعر بسعة الشكوى من التفضيل.

وفي البصرة نظمت العرافات حسب العدد على كل ١٠٠٠ رجل عريف واحد.

---

(١) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٢) الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٤٨٧ وما بعدها و٢٨٠٥. ولعل أهل القادسية في الكوفة لم يتجاوزوا العشرة آلاف.

(٣) انظر نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص ٢٥١، ٢٩٠، ٣٠١، ٣٠٢. تاريخ الخلفاء، مؤلف مجهول، ص ٨٥. الطبري، المصدر نفسه س١، ص ٣٢٩٤ ـ ٣٢٩٥.

(٤) انظر نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص ٢٩٠. الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٣٣١٢.

(٥) قُسِّم سبع مذحج وحمير وهمدان إلى سُبْعَين: ١ ـ همدان وحمير، ٢ ـ مذحج وأشعر. وقُسِّم سُبُع قضاعة وبجيلة وخثعم وكندة وحضرموت والأزد إلى سُبْعَين: ١ ـ الأزد وبجيلة وخثعم. ٢ ـ كندة وحضرموت وقضاعة ومهرة.

ويبدو أن عدد أهل شرف العطاء لم يكن كبيرًا، فقد أعطي من شارك في فتح الأُبلَّة ذلك[1]، وكذا من شارك في القادسية[2]، وأُلحِق بهم من شارك في فتح الأهواز[3]، وكان هؤلاء بالدرجة الأولى من بكر وتميم. وكان عدد مقاتلة البصرة يزيد على عشرة آلاف آنئذ، ثم ناهز العشرين ألفًا حوالي سنة (٢٣هـ / ٦٤٤م) ولم يكن الوارد من الخراج يكفيهم[4]. آنئذ، ولكن عدد مقاتلة البصرة بلغ الأربعين ألفًا في نهاية عصر الراشدين[5]. وفي حين توقفت فتوح الكوفة أيام عثمان، فإن قبائل البصرة ـ وفيها من الأزد وعبد القيس ـ توسعت في الفتوح في ولاية ابن عامر عبر فارس حتى خراسان، مما وفر الوارد الكبير لمقاتلة البصرة. ويلاحظ أن جماعات من عبد القيس وحدها شاركت في الخروج على عثمان ـ ولعلها تأخرت في المجيء ـ، بينما كانت بقية القبائل البصرية موالية.

وفي مصر كان عدد مقاتلة الفتح حوالي ١٢٠٠٠ رجل، ونتيجة للهجرة ارتفع العدد بنهاية فترة الراشدين إلى ٤٠٠٠٠ رجل لم يتجاوز أهل عطاء الشرف بينهم ٤٠٠٠ رجل[6]. ولم تحصل فتوح جديدة، ولكن الغزوات جاءت بغنائم، خاصة غزوة إفريقية (سنة ٢٧هـ / ٦٤٧م) والتي شارك فيها «ممن حول المدينة من العرب خلق كثير»[7]، ووقع فيها اختلاف حول توزيع الغنائم بين القبائل في مصر وبين الأمير الذي أراد تشجيع القادمين من المدينة[8]، مما يشعر بحالة من القلق الداخلي بالنسبة للوارد.

---

(١) الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٣٨٧. ابن سعد ـ الطبقات، ج٧، ق١، ص ٩٢.
(٢) الطبري (سيف)، المصدر نفسه، يحبذ الرقم ٥٠٠٠ وفيه مبالغة واضحة.
(٣) الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٥٤٠.
(٤) انظر ابن أعثم، المصدر نفسه، ج٢ ص ٧٣. الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٥٤٠.
(٥) البلاذري ـ أنساب الأشراف، خط، ج١ ص ٧٨٩. الجاحظ ـ البيان، ج٢ ص ١٣٠. وانظر ابن أعثم، المصدر نفسه، ج٢ ص ٢٩٩. والطبري، المصدر نفسه، ج١، ص ٣٩٠٣ حيث يذكر أن ٣٠٠٠٠ رجل انضموا إلى طلحة والزبير في الجمل.
(٦) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١٠٢. وانظر ص ١٤٥.
(٧) البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٢٢٦. الكندي ـ ولاة، ص ٣٢.
(٨) الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٩١٤ ـ ١٥.

ويلاحظ أن تدقيق عبد الله بن سعد بن أبي سرح في الجباية جاء بوارد أكبر دون أن يزيد في العطاء، ولعل هذا وراء النقد له بالتشدد[1].

ويلاحظ أن بعض القبائل توسعت بصورة خاصة بالروادف مثل بلي وغافق وحضرموت وخولان ومراد (مذحج) والمعافر (الأشعريين) ولخم[2]، كما يلاحظ أن بين رؤساء الخارجين على عثمان من مصر، وهم في أربعة أرباع من: بلي ومراد وتجيب وكنانة (أهل الراية)[3]. وكانت أعداد المصريين حوالي ضعف أعداد الكوفيين الخارجين إلى المدينة. وهذا يشعر بالصلة بمشكلة الروادف.

ويتصل موضوع العطاء بنظرة القبائل إلى الأرض. فقد رضيت القبائل مبدئيًا بإبقاء الأرض الخراجية فيئًا للمسلمين. كما رحب أهل القادسية واليرموك بإبقاء أرض الصوافي فيئًا لهم. ولكن نظرة القبائل لم تتواءم ونظرة الخلافة إلى وارد الأرض. فالقبائل ترى أن وارد البلاد التي فتحتها يجب أن يذهب كله للمقاتلة، وأن ليس للخليفة أو الأمير أن يتصرف بشيء منه، في حين أن الخليفة عثمان ـ وممثليه ـ كان يرى أن له حق التصرف بما يبقى من الوارد بعد دفع النفقات اللازمة من عطاء ورزق وخدمات، أي أن له حق التصرف في «الفضل»، وهي نظرة تنطلق من مفهوم الدولة[4]. والاختلاف واضح بين النظرتين. وتكتسب هذه القضية أهمية خاصة حين يكون هناك شعور بعدم كفاية العطاء لوحده عند فئات من المقاتلة.

وهذا الاختلاف في النظرة إلى الوارد يبين سبب تسمية بعض الأمراء ـ مثل معاوية أمير الشام ـ للمال: «مال الله»، في حين أن القبائل تسميه «مال المسلمين»[5]. وهذه

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٢٨١٩، ٢٨٤٧. ٢٩٩٣.

(٢) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١٠٦، ١٢١، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨. وانظر ص ١١٩. وبعض عشائر حضرموت لهم صلة قرابة بتُجيب ونزلوا بينهم ابتداءً. المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٣) انظر البلاذري ـ أنساب الأشراف، ج٥ ص ٦٢، ٥٩. الكندي ـ ولاة، ص ١٧.

(٤) انظر الإمامة والسياسة، ج١ ص ٢٨. حيث يقول عثمان: «أتفقدون من حقوقكم شيئًا؟ فمالي لا أفعل في الفضل ما أريد؟ فلمَ كنت إمامًا إذن؟».

(٥) يذكر سيف أن ابن السوداء خاطب أبا ذر: «يا أبا ذر ألا تعجب إلى معاوية يقول: المال مال الله!=

النظرة إلى المال جعلت ابن مسعود يتخلى عن مسؤوليته عن بيت مال الكوفة[(١)]، وابن الأرقم عن بيت المال في المدينة[(٢)]، وكل منهما يصر على أنه خازن للمسلمين لا للخليفة. وقد كان النقد واسعًا لعثمان وأمرائه بشأن التصرف في الفضل والمطالبة بإعطائه للمقاتلة، ويبدو ذلك قويًا في الكوفة والفسطاط خاصة[(٣)]. وكان موضوع التصرف بالفضل سبب نقد لعثمان في المدينة إذ انتقد لإعطائه الأموال لبعض الصحابة ولجماعة من أقربائه[(٤)].

وتبدو نظرة القبائل للفيء (الوارد)، ووجود شعور بقلة العطاء لفئات من المقاتلة، وضرورة توفيره، من مطالب القبائل العراقية والمصرية في المدينة، ومنها: «قالوا: المحروم يرزق، والمال يوفر ليُستن فيه السنة الحسنة، ولا يُعتدى في الخمس والصدقة..»[(٥)]، وفي إجابة عثمان: «أن يعطى المحروم.. ويوفر الفيء»[(٦)].

وشكلت الصوافي مشكلة قوية في الكوفة، إذ اعتبرها عمر بن الخطاب فيء الفاتحين الأولين ـ أهل القادسية ونهاوند واليرموك ـ، وترك لهم الإشراف عليها واقتسام واردها ـ بعد دفع الخُمُس لبيت المال ـ[(٧)]. وهكذا استقر الرأي على عدم تقسيمها أو بيع شيء منها. وقد انتُقد عثمان لأنه منح إقطاعات لبعض الصحابة من

= ألا إن كل شيء لله، كأنّه يريد أن يحتجبه دون المسلمين، ويمحوا اسم المسلمين». الطبري، المصدر نفسه، س١، ص ٢٨٥٨ ـ ٩.

(١) البلاذري، المصدر نفسه، ج٥، ص ٣٠ ـ ١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٣) انظر المصدر نفسه، ص ٤٤. حيث يقول ابن عامر للخليفة: «إن الناس نقموا عليك في المال فأعطهم إياه». وانظر ابن أعثم، المصدر نفسه، ج٢، ص ١٧٨. وينسب سيف إلى ابن أبي سرح نفس الرأي. الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٩٣٢ ـ ٣. وانظر ابن عبد الحكم ـ فتوح مصر، ص ١٠٢ بالنسبة لنظرة المصريين.

(٤) انظر البلاذري، المصدر نفسه، ج٥، ص ٢٧، ٢٨، ٢٩. الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٣٠٣٧. ابن أعثم، المصدر نفسه، ج٢ ص ١٣٦.

(٥) الطبري، المصدر نفسه، س١، ص ٣٠٤٣.

(٦) البلاذري، المصدر نفسه، ج٥، ص ٦٤.

(٧) انظر الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٣٧٣، ٢٤١٤، ٢٤٦٨ ـ ٦٩، ٢٤٧١.

أرض الصوافي في السواد. ولم يكن عثمان أول من أقطع، ولكنه توسع في ذلك[1]، ويبدو أنه اعتبر ذلك من حقه ما دامت الإقطاعات هذه من حصة بيت المال (الخُمس).

ويبدو أن عثمان ـ بعد توقف الفتوح ـ اتخذ خطوة جديدة حين قرر أن يعطي كلاً من الفاتحين، الذين عادوا إلى الجزيرة بعد القادسية، حقه من أرض الصوافي وسمح لهم بمبادلة أراضيهم هذه بأراضٍ في الجزيرة أو بيعها من أناس لهم أراض في المدينة (أو الجزيرة). ومع أن الفاتحين في الكوفة وافقوا ابتداءً (حوالي سنة ٣٠هـ / ٦٥٠م) على هذا الإجراء، إلاّ أنهم أدركوا بعدئذ أن هذا قلص واردهم مما ولد رد فعل ضد المركز وشعروا أن حقوقهم في الصوافي مهددة.

ومما أبرز المشكل أن بعض أشراف القبائل ـ مثل الأشعث بن قيس الكندي ـ، والمتمولين من أهل المدنية ـ مثل طلحة ـ أفادوا من هذه الفرصة لتكوين ملكيات كبيرة في السواد، لفتت الأنظار وصارت موضع نقد وتذمر[2]. فكانت مشكلة الصوافي الشرارة التي أدت إلى الانفجار في مجلس سعيد بن العاص أمير الكوفة وبداية الفتنة عمليًا[3].

إننا لا نحس بمشكلة الصوافي في البصرة لأنها محدودة بالقياس لصوافي الكوفة الغنية والواسعة، ولأن المقاتلة تسلموها فعلاً، فتقاسموا نصفها بينهم، وتركوا النصف الآخر لشؤونهم المشتركة[4].

---

(١) انظر البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٢٧٣ ـ ٤. أبو عبيد، المصدر نفسه، ص ٦٨٩. والطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٣٧٦. يقول سيف بالنسبة للإقطاع: «فإن يكن عثمان أخطأ فالذين قبلوا هذا الخطأ أخطأ، وهم الذين أخذنا عنهم ديننا. وأقطع عمر طلحة وجرير بن عبد الله والربيل بن عمرو... وإنما القطائع على وجه النفل من خُمُس ما أفاء الله» الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٣٧٦.

(٢) انظر الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٨٥٤ ـ ٥. وانظر ص ٢٨٥٥ ـ ٥٦.

(٣) انظر الطبري (سيف)، المصدر نفسه، س١ ص ٢٩٠٧ ـ ١٤. وقارن بالبلاذري ـ أنساب الأشراف، ج٥ ص ١٤٠، عن أبي مخنف. والطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٩١٥ وما بعدها عن الواقدي. وابن أعثم، المصدر نفسه، ج٢ ص ١٧٢.

(٤) الطبري، المصدر نفسه، س١، ص ٢٥٣٩ ـ ٤٠.

وفي الشام والجزيرة لم تظهر المشكلة لأن القبائل أُعطيت أراضي لأسباب معاشية أو استراتيجية. ففي الجزيرة أمر عثمان واليه معاوية أن يعطي القبائل أراضي في أماكن خارج المدن والقرى ويسمح لهم باستثمارها، ففعل ذلك مع بني تميم وربيعة وجماعات من قيس وأسد[(١)]، ويذكر البلاذري أن أراضي العشر في ديار ربيعة هي من هذا الصنف ومن الصوافي التي أُقطعت[(٢)]. ولأسباب استرتيجية مماثلة أمر عثمان معاوية بتحصين السواحل وشحنها بالمقاتلة وإقطاع من ينزل فيها من القطائع، ففعل ذلك في مجموعة من المدن الساحلية مثل أنطاكية، وأنطرسوس ومرقيه وبلنياس وقاليقلا[(٣)]. وتوسع معاوية في الإقطاع بعدئذ، وخاصّة بالنسبة لرجال من قريش ولأشراف القبائل[(٤)].

أمّا في مصر فلا نسمع بمشكلة الصوافي. ويبدو أن أراضي الصوافي ـ وهي ليست قليلة وخاصة في منطقة الإسكندرية ـ لم تعط للمقاتلة، ولعل ذلك قلل من وارد المقاتلة الأولين.

١٢ ـ وإذا كانت المشكلات الاقتصادية تكشف عن جانب من القلق، فإن مشكلات السلطة والإدارة كان لها أثر ملحوظ. وهذه تتصل في الأساس بمفهوم الدولة وبنطاق سلطة الخليفة وبالتباين بين المفاهيم الإسلامية والنظرة القبلية.

سار أبو بكر، وأكد ذلك عمر، على سياسة الاعتماد على النخبة الإسلامية من الصحابة والتابعين في إدارة الدولة الإسلامية. أمّا أشراف القبائل، وخاصة التي اشتركت في الردة فلم يكن لهم شأن[(٥)]. وكان المهاجرون محور هذه النخبة. وكانت

---

(١) يذكر البلاذري أن عثمان أمر معاوية: «أن ينزل العرب بمواضع نائية من المدن والقرى، ويأذن لهم في اعتمال الأرضين التي لا حقّ فيها لأحد، فأنزل بني تميم الرابية، وأنزل المازحين والمدير أخلاطًا من قيس وأسد وغيرهم، وفعل ذلك في جميع نواحي ديار مضر، ورتب ربيعة في ديارها على ذلك». فتوح البلدان، ص ٢٣٥.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ١٨٠ (دي خوية).

(٣) المصدر السابق نفسه، ص ٢٠١، ٢٠٢، ١٧٥، ١٨٢.

(٤) ابن عساكر ـ تاريخ، ج٣ ص ١٨٤.

(٥) يروي سيف أن الخليفة الثاني استعان بالمرتدين، ولكنه لم يولِّ رؤساءهم «فكان لا يؤمِّر أحدًا=

الخلافة تنطلق في سياستها من فكرة الأمة التي تشدها العقيدة وتعتبر الولاء لها أساس الانتماء، وفي هذا رفض للمفاهيم القبيلة التي لم تألف فكرة الدولة ولم ترتح لدور قريش المحوري في الدولة.

ومن هنا شكوى الكوفيين المتصلة من الولاة، ابتداءً بسعد بن أبي وقاص(١) ثم خلفه عمار بن ياسر(٢)، حتى قال عمر بن الخطاب: «من عذيري من أهل الكوفة، إن استعملت عليهم القوي فجَّروه وإن وليت عليهم الضعيف حقَّروه»(٣). واستمرت الشكوى على ولاة عثمان بحجج مختلفة تدل على التوتر بين المركز الذي يريد تأكيد فكرة الدولة والقبائل التي ترى أن لها أن تتصرف في الأمصار دون اعتبار ذلك.

ولا ننسى أن القبائل صارت تشعر بقوتها في الأمصار وبدورها في الفتوح، وترى أن يكون لها الدور الأول في الأمصار. وحاول عثمان السير على سياسة أسلافه في الاعتماد على النخبة الإسلامية في الأمصار، وأكد ذلك في توجيهاته لسعيد بن العاص في الكوفة(٤). ولكن الهجرة الواسعة بعد الفتح جاءت بأعددا كبيرة من الروادف، حتى غمرت الفاتحين الألين في الأمصار، وأكسبت بعض رؤساء القبائل نفوذًا وقوة، مما أدى إلى إسناد ولايات لبعض هؤلاء الرؤساء في الكوفة(٥). ويمكن أن يثير هذا رؤساء

= منهم إلا على النفر وما دون ذلك وكان لا يعدل أن يؤمِّر الصحابة إذا وجد ما يجزي عنه في حربه، فإن لم يجد ففي التابعين بإحسان، ولا يطمع من انبعث في الردة في الرياسة. وكان رؤساء أهل الردة في تلك الحروب حشوة إلى أن ضرب الإسلام بجرانه». الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٤٥٧ ـ ٨.

(١) انظر خليفة بن خياط ـ التاريخ، ج١ ص ١٤٦.

(٢) اتهموه بأنه «ضعيف لا علم له بالسياسة». الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٦٧٦. البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٤) جاء في رسالته إلى سعيد بن العاص: «أما بعد ففضل أهل السابقة والقدمة ممن فتح الله عليه تلك البلاد، وليكن من نزلها بسببهم تبعًا لهم. .» الطبري، سيف، المصدر نفسه، س١ ص ٢٨٥٢.

(٥) انظر الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٨٢٧ ـ ٨. مثل الأشعث بن قيس الكندي الذي وُلِّي على أذربيجان.

آخرين ممن لهم دور أكبر في الفتوح (مثل الأشتر النخعي)، كما أنه لا يرضي النخبة.

وممّا مكن القبائل من النقد، الاتجاه العام في الإدارة أيام عثمان، بالاعتماد بصورة متزايدة على الأمويين في إدارة الولايات، وبعضهم موضع تساؤل[1]. وتمثَّل ذلك في جمع أجناد الشام لمعاوية ـ بإضافة جند حمص وقنسرين، وجند فلسطين إليه بعد أن كان له جند دمشق وجند الأردن ـ[2]. وتولية الوليد بن عقبة بن أبي معيط (سنة ٢٥هـ/ ٦٤٥م) الكوفة محل سعد بن أبي وقاص، ثم سعيد بن العاص بعده (سنة ٣٠هـ/ ٦٥٠م)، وتولية عبد الله بن سعد بن أبي سرح خراج مصر ـ وكان على خراج الصعيد من أيام عمر ـ فاستعفى عمرو بن العاص وعندئذ ولاه عثمان إمارة مصر، وولى عبد الله بن عامر البصرة (سنة ٢٩هـ/ ٦٤٩م) محل أبي موسى الأشعري بعد شكوى أهل البصرة منه.

ولعل عثمان لاحظ قوة الاتجاهات القبلية وأراد أن يؤكد إشراف المركز على الأمصار بذلك. ورغم كفاءة جلّ أمرائه إداريًا، فإن هذا الاتجاه انتقد في المدينة أيضًا واعتُبر مخالفًا لسياسة أسلافه في الاعتماد على النخبة الإسلامية الأولى وانحيازًا لبني أمية، وأدى إلى الاختلاف في قريش، وساعد على زيادة التوتر والقلق.

وتتصل سياسة الخليفة الإدراية بمفهوم سلطات الخليفة. فقد التزم عثمان عند اختياره خليفة بسياسة أبي بكر وعمر، ولكن الأوضاع تطورت وكان لا بد من الاجتهاد. فقد انتُقد عثمان من قبل بعض الصحابة القراء ـ مثل عبدالله بن مسعود ـ على جمع القرآن. وكان لذلك صدًى في الأمصار، خاصةً وأن الخليفة الثاني أرسل عددًا من الصحابة إلى الأمصار لتعليم الناس القرآن، فكان المصر يتبع قراءة معلمه الصحابي[3]،

---

(١) انظر التعليقات على تولية الوليد بن عقبة على الكوفة بعد سعد، وتولية ابن عامر البصرة بعد أبي موسى الأشعري في البلاذري ـ أنساب الأشراف، ج٤، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٢) الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٩١٦ ـ ٧.

(٣) انظر البلاذري، المصدر نفسه، ج٥ ص ٣٦. عن نظرة أهل الكوفة إلى عبد الله بن مسعود «فقد علَّمت جاهلنا وثبتَّ عالمنا وأقرأتنا القرآن وفقهتنا في الدين». وانظر السجستاني ـ القراءات، ص ١٤، عن دور ابن مسعود في الكوفة وأبي موسى الأشعري في البصرة، وص ٢٥، عن تمسك أهل الكوفة بقراءة ابن مسعود وأهل البصرة بقراءة أبي موسى الأشعري.

ومن هنا جاء الاعتراض على خطوته هذه في الأمصار[١].

ويلاحظ هنا أن عثمان تابع اتجاه سلفيه، فقد بدأ أبو بكر بجمع القرآن في «الصحف» مما كان مكتوبًا أيام الرسول ﷺ ومن الصدور، لتكون هذه الصحف تحت تصرف الخليفة، وقام عدد من الصحابة بجمع القرآن ـ حفظًا أو كتابة ـ لأنفسهم. وانتقلت هذه الصحف من أبي بكر إلى الخليفة الثاني ثم إلى ابنته حفصة. ويُنتظر أن يكون النص القرآني معروفًا لدى فئة من النخبة، وهكذا أرسل الخليفة بعض الصحابة إلى مراكز الأمصار لإقراء المقاتلة. وكان لاختلاف اللهجات أثره في الأداء، وهذا مع ميل كل مصر إلى قارئه أثار أهمية ضبط النص شكلاً وأداءً تجنبًا للاختلاف، وهذا ما فعله الخليفة الثالث حين كوّن لجنة برئاسة زيد بن ثابت، اتخذت الصحف التي انتقلت إلى حفصة أصلاً واعتمدت لغة قريش أساسًا وجمعت المصحف، ثم أرسل الخليفة نسخة لكل مصر وطلب الالتزام بها.

كانت هذه خطوة جديدة اتخذها الخليفة رأس الأمة. فالإجراء في تأكيده على لغة قريش وفي إلزام الأمصار بالمصحف العثماني إجراء جديد، فكانت الاعتراضات فردية[٢] وإقليمية على صلاحية الخليفة للقيام بذلك، علمًا بأن أحدًا لم يناقش النص. وقد ثبَّت هذا العمل القاعدة الراسخة للأمة الواحدة، وأكد دور المركز تجاه القبائل في الأمصار.

وانتُقد عثمان بالنسبة لمفهوم سلطات الخليفة في أمور أخرى، فلم تُقبل نظرته إلى صلاحيته بالتصرف بالفضل[٣] ـ الذي اعتبر مال المسلمين ـ ولا في أسلوب التصرف. ولم يرض البعض عن توسيع عثمان للحمى، وربما عن طريقة الإفادة منه[٤].

---

(١) انظر البلاذري (أبو مخنف)، المصدر نفسه، ج٥ ص ٦٢ ـ ٣. الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٢٥٩٢. ابن أعثم، المصدر نفسه، ج٢ ص ١٨١.

(٢) انظر الحاكم ـ المستدرك، ج٢ ص ٢٢٨. عن رفض ابن مسعود أن يدفع بمصحف عثمان لأهل الكوفة.

(٣) الفضل: ما يبقى في بيت المال بعد دفع الأعطيات والأرزاق والنفقات العامة الأخرى.

(٤) انظر الماوردي ـ الأحكام السلطانية، ص ١٨٥. عن نظرة الرسول ﷺ للحمى، وأبو عبيد ـ الأموال، ١٣٥٣هـ، ص ٤١٧.

والحمى يكون لخيل المسلمين التي ترصد للجهاد، كحمى النقيع زمن الرسول ﷺ، أو لإبل الصدقة. وقد حمى أبو بكر حمى الربذة[1]، وحمى عمر حمى من الشرف ـ حمى ضرية ـ لإبل الصدقة، كما حمى نقيع الخضمات لخيل المسلمين[2]. وزاد عثمان في الأحماء لزيادة إبل الصدقة، وخاصة في حمى ضرية، حيث أدخل أراضي فيها حقوق لبطون من كلاب، ولغني، وأدخل من مياه فزارة وضبا، وقبائل أخرى[3]. وقد بدأت الشكوى من الحمى منذ أيام عمر[4]. وانتُقد عثمان لزيادته في الحمى، فالبعض تذمر من فكرة الحمى[5]، ويبدو أن الأكثرية انتقدت طريقة الإفادة من الحمى، إذ يبدو أن عثمان أفسح لبعض الشخصيات الإفادة منها في المرعى أو في المياه[6]. وواضح أن الاعتراض على الأحماء يعبر عن الاختلاف بين نظرة المركز ومصلحة القبائل بالدرجة الأولى، وإن كان بعضه مبررًا بالنسبة لإفادة البعض من الحمى.

كل هذا يثير نقطة أخرى هامة، وهي طبيعة مؤسسة الخلافة وصلاحياتها. فمن الواضح أن تطور الأوضاع زمن عثمان تطلب اتخاذ إجراءات وتدابير لمواجهتها، فأثارت الاعتراض من نظرة سلفية (المدينة) حينًا، ومن غياب مفهوم الدولة (لدى القبائل) أحيانًا أخرى.

وتجدر الإشارة إلى أن القبائل، في اعتزازها بدورها في الفتوح وبقوتها، لم تعد ترتاح للدور الواسع لقريش ومجالاتها في الدولة. وتتمثل هذه النظرة في المناقشات التي جرت بين معاوية وبين المسيَّرين من الكوفة. قال معاوية: «قد بلغني أنكم نقمتم

---

(١) الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٢) الهجري ـ تحديد المواقع، ص ٢٤٠، ٢٤٧. ابن سعد ـ الطبقات، بيروت، ج٣، ص ٣٠٥ ـ ٦. وياقوت ـ معجم البلدان، بيروت، ج٥ ص ٣٠١.

(٣) بلغت الإبل ٤٠٠٠٠، الهجري، المصدر نفسه، ص ٢٤٨، ٢٥٨، ٢٦٢.

(٤) أبو عبيد، المصدر نفسه، ص ٤١٩. قال رجل من بني ثعلبة لعمر: «يا أمير المؤمنين حميت بلادنا، قاتلنا عليها في الجاهلية وأسلمنا عليها في الإسلام».

(٥) انظر الطبري، سيف، المصدر نفسه، س١ ص ٢٩٦٣.

(٦) انظر ابن سعد، المصدر نفسه، ج٣، ص ١٣٦ بالنسبة لإبل عبد الرحمن بن عوف. والهجري، المصدر نفسه، ص ٢٤٨ بالنسبة للمياه.

قريشًا وأن قريشًا لو لم تكن عدتم أذلة كما كنتم، فقال رجل من القوم: أما ما ذكرت من قريش فإنها لم تكن أكثر العرب ولا أمنعها في الجاهلية، فتخوفنا»[1]. بل إن البعض كان يرى أن السلطان لقريش وأنهم لا يرون موجبًا لزجهم في الخلاف الواقع بين قرشيين، عند خروج طلحة والزبير إلى البصرة[2].

وزاد في تذمر القبائل قدرة القرشيين المالية، وإفادتهم من مجالات التجارة وشراء الأراضي حتى تكونت لدى البعض منهم ثروات كبيرة. واتسع هذا المجال أيام عثمان الذي سمح لهم بالخروج للأمصار بعد أن حدّ عمر من ذلك[3]، وهكذا «لم تمض سنة من إمارة عثمان حتى اتخذ رجال من قريش أموالاً في الأمصار»[4]. وزاد في التذمر أن جلّ الولاة كانوا من قريش، فجمع بعضهم الأموال الوفيرة، وكان عمر يحاسبهم ويقاسمهم أموالهم، في حين لم يجدوا مثل هذه المحاسبة من عثمان. وتحفل مصادرنا بمقادير ثروات بعض الصحابة[5]. ولم يكن هذا من صنع عثمان،

---

(١) الطبري، سيف، المصدر نفسه، س١ ص ٢٩٠٩ ـ ٢٩١٠.

(٢) قال رجل من عبد القيس يخاطب طلحة والزبير سنة ٣٦هـ: «يا معشر المهاجرين أنتم أول من أجاب رسول الله ﷺ، فكان لكم بذلك فضل، ثم دخل الناس في الإسلام كما دخلتم، فلما توفي رسول الله ﷺ بايعتم رجلاً منكم، والله ما استأمرتمونا في شيء من ذلك فرضينا واتبعناكم... ثم مات رضي الله عنه، واستخلف عليكم رجلاً منكم فلم تشاورونا فرضينا وسلمنا، فلما توفي الأمير جعل الأمر في ستة نفر فاخترتم عثمان وبايعتموه من غير مشورة منا به». الطبري (الزهري)، المصدر نفسه، س١ ص ٣١٢٨ ـ ٣١٢٩.

(٣) الطبري، سيف، المصدر نفسه، س١ ص ٣٠٢٥ ـ ٢٦.

(٤) لما منع عمر القرشيين إلا بإذن وأجل، شكوا منه موقفه فقال: «ألا وإن قريشًا يريدون أن يتخذوا مال الله معونات دون عباده، ألا فأما وابن الخطاب حي فلا...» الطبري، سيف، الموضع السابق منه.

(٥) انظر عن ثروة الزبير، اليعقوبي ـ مشاكلة الناس، ص ١٣. القاضي الرشيد ابن الزبير ـ الذخائر، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣. ابن سعد، المصدر نفسه، ج٣ ص ١٠٩. وعن طلحة انظر اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ١٤. ابن سعد، المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ٢. المسعودي ـ مروج الذهب، ط باريس، ج٤ ص ٢٥٤. وعن عبد الرحمن بن عوف، ابن سعد، المصدر نفسه، ج٣ ص ١٣٦. اليعقوبي، المصدر نفسه، ص ١٤. القاضي الرشيد، المصدر نفسه، ص ٢٠٦. المسعودي، المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٥٥ ـ ٥٦.

ولكنها الأحوال المتطورة[1]، وهذا وسع الفجوة بين القبائل وقريش وأثار فيها الحسد لقريش والتنكر لدورها.

هذه النظرة القبلية، والخلاف في صفوف قريش، جرّأ القبائل على الخروج على عثمان، وكانت تجربتها الأولى لقوتها في منع جماعات من القبائل الكوفية بزعامة الأشتر النخعي لسعيد بن العاص أمير الكوفة من العودة إليها من المدينة (عام ٣٤هـ / ٦٥٤م). وإصرارها على تولية أبي موسى الأشعري الكوفة، وتسليم عثمان بذلك.

وكان الخروج على عثمان سنة (٣٥هـ / ٦٥٥م)، وشاركت فيه جماعات من بعض القبائل الكوفية خاصة النخع وهمدان، ومن عبد القيس في البصرة ومن القبائل المصرية، وانتهكت فيه الحرمات، وأوجد أزمة كبرى للأمة.

١٣ ـ وانتخب الإمام علي في ظروف حرجة في المدينة، وشارك في انتخابه الأنصار وأكثر المهاجرين[2]، وبوجود الجماعات القبلية الخارجة في المدينة، وتوقفت جماعة صغيرة آثرت اعتزال الفتنة برأيها.

ويبدو من الروايات أن عليًا كان المرشح الوحيد ـ الروايات العراقية ـ أو أنه المرشح الذي لا يُنافس ـ الروايات المدنية ـ، كما تؤكد الروايات العراقية أنه جاء بإلحاحٍ من المهاجرين والأنصار بعد تردد منه وبعد إصراره على الشورى، بينما يُفهم من الروايات المدنية أنه تحرك وأنه بويع بيعة شاملة في المسجد الجامع.

وسرعان ما انفجرت الفتنة (الحرب الأهلية) باسم تطبيق الحدود على من شارك في قتل عثمان، وتحت راية الدعوة للشورى، وفي ذلك رفض لاختيار المدينة لأول مرة. وهكذا حكّمت القوة في أمر الخلافة، في فترة ارتفاع الروح القبلية وتوفر القوة في

---

(١) يعلق اليعقوبي قائلاً: «ولم يفعل أحد من الناس هذا على عهد عمر وإنما فعلوه بعده»، المصدر نفسه، ص ١٤. ويعلق المسعودي على ذلك قائلاً: «وهذا باب يتسع ذكره ويكثر وصفه فيمن يمتلك من الأموال في أيامه، ولم يكن مثل ذلك في عصر عمر بن الخطاب، بل كان جادة واضحة وطريقة بينة». المصدر نفسه، ج٤ ص ٢٥٥.

(٢) تشير بعض الروايات العراقية إلى دور الأشتر النخعي في انتخاب الإمام علي، ولعلها صادرة عن جماعة الأشتر، انظر الطبري، المصدر نفسه، س١ ص ٣٠٦٩، ٣٠٧٤ ـ ٥. البلاذري ـ أنساب الأشراف، خط، ج١ ص ٣٤٥.

الأمصار لا في المدينة. وفي هذا إفساح المجال للقبائل لتقوم بالدور الرئيس في الصراع.

وبدت بوادر لسياسة علي، أساسها التأكيد على المبادىء الإسلامية، وإجراءات يُفترض أنها ستهديء الحال: منها التوسع في تولية الولايات بين المهاجرين والأنصار، والتأكيد على شورى النخبة من جهة، والاتجاه للمساواة في العطاء والتخلي عن العطاء على التفضيل، وهو اتجاه لا يناسب المقاتلين الأولين، ولكن تلك الإجراءات طمست في جو الفتنة، وفي التباين بين الميول القبلية في الحياة العامة وبين المفاهيم الإسلامية.

لقد تمكن المهاجرون من جعل الخلافة قرشية في إطار الاختيار في المدينة. ولكن المهاجرين، بل ورجال الشورى اختلفوا الآن، بعد انتهاك حرمة المدينة، ولجأوا إلى السيف. فانتقلت ساحة الصراع بين الخليفة وبين طلحة والزبير إلى العراق حيث الرجال والمال، واعتمد الإمام علي في جلّ قوته على القبائل الكوفية في الجمل، كما اعتمد على هذه القبائل عامة في الصراع مع معاوية. واعتمد طلحة والزبير على القبائل البصرية ـ باستثناء بعض تميم وعبد القيس ـ. وهكذا كانت القبائل في الأمصار هي القوى التي استند إليها الإمام علي والخارجون عليه من رجالات قريش، وكان لنظرة هذه القبائل لمصالحها، وبضوء مفاهيمها، دور أساسي في هذا الصراع.

ولم يكن منتظرًا أن تؤدي الدعوة البسيطة إلى كتاب الله في الجمل، وبشكل أوسع وأكثر ظهورًا في صفين برفع المصاحف، إلى حل سلمي بعد تحكيم السيف. ولئن كانت المواجهة في الجمل بين الخليفة وبعض أصحاب الشورى ـ شورى عمر ـ، والتركيز فيها على الشورى أولاً، فإنها لم تكن كذلك في صفين، إذ كانت الدعوة للثأر لعثمان هي الأساس، والمواجهة عمليًا بين القبائل العراقية والشامية. فلا غرابة أن تتسلل فكرة الشورى بشكل خافت، وأن لا تبدو إلا بعد التحكيم، إذ أشير إلى أن عثمان قتل مظلومًا مما يوجب إقامة الحد على الجناة، والبراءة ممن له صلة بذلك. وكان منتظرًا أن لا يتضح مفهوم التحكيم وأن يستمر الخلاف. وانتهت الفتنة بتحول في الخلافة وبانتقال المركز إلى دمشق.

* * *

الفكرة المهدية بين الدعوة العباسية والعصر العباسي الأول[1]

اعتمدت الدراسات في الدعوة العباسية على المصادر التاريخية والأدبية. وقد تأثرت أخبار هذه المصدر ورواياتها ـ وقد كتبت بعد انتصار العباسيين ـ بقصص الدعوة وبظروف العباسيين واتجاهاتهم في السلطة، وبدعايات وآراء مضادة. ويذكر أن سريّة الدعوة، ووجود خط غلوّ مع الاتجاه الإسلامي فيها، كان له أثره في قلة المعلومات واضطرابها.

ولا تزال تواجهنا مشكلات وآراء تحتاج إلى تمحيص، منها دور الغلوّ في الدعوة واعتبار الراوندية الحزب العباسي في خراسان، وانسحاب ذلك على تعاليم الدعوة، بما في ذلك فكرة المهدي. ومنها التركيز على خراسان، واعتبار الدعوة بكل أبعادها خراسانية، مما يجعل انتصارات قحطبة الكاسحة بين خراسان وجرجان والريّ وأصفهان وحتى الكوفة غريبة في سيرها وكأنها إعصار لا معارك حربية. ومنها هذا التباين في تفسير الثورة العباسية بين مَن صوّرها بأنها انتصار الموالي أو الفرس على العرب، وبين كونها عربية ليس للموالي فيها إلا دور ثانوي، والطرفان يمثلان في الواقع خطًا واحدًا.

لذا فإننا نرحب بأية معلومات خارج الرواية التاريخية، كالتي تقدمها الآثار. إن الثورة العباسية نجحت في خراسان ابتداءً في ظل التناحر القبلي، فهل كان لها أنصار في أرجاء إيران الأخرى؟ إن النقود التي وصلت من فترة الدعوة تُشعر بذلك. فلدينا نقود للدعوة ضربت في جي (أصفهان) منذ سنة ١٢٨ وسنة ١٢٩هـ، وذلك قبل ظهور أبي مسلم[2]، كما ضربت نقود في الريّ وإصطخر ورامهرمز والتيمرة خلال تلك الفترة وحتى سنة ١٣١[3]، وهذا يشير إلى دخول جماعات في الدعوة، في المناطق ما بين ما

---

(١) ضمن الكتاب التذكاري للدكتور إحسان عباس «دراسات عربية إسلامية»، بيروت، ١٩٨١م.

(٢) انظر مجلة المسكوكات، بغداد، ١ / ٢، ١٩٦٩، ص ٥. وكتاب فجر السكة العربية لعبد الرحمن فهمي محمد، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٣) انظر مقالة محمد باقر الحسيني ـ شعار الخوارج على النقود الإسلامية، في مجلة المسكوكات، بغداد، ١ / ٢، ١٩٦٩، ص ٣٢ ـ ٣٣، ٣٤. وانظر أيضًا المجلة نفسها ١ / ٦، ١٩٧٥، ص ١٠٧.

وراء النهر وغربي إيران. وعند إعادة فحص الروايات يتبين أن هذه الجماعات ساهمت في انتصار القوات العباسية، وهذا يعني أن التأكيد على الخراسانية جاء في فترة تالية لفترة الدعوة.

ورُبطت فكرة المهدي في فترة الدعوة بالغُلاة من كَيْسانية وراوندية وغيرهم. وهؤلاء لم يكونوا أكثر من شلل صغيرة متكتمة، في حين أن عامة أتباع الدعوة كانوا في الخط الإسلامي. وهذا يدعو إلى افتراض أن فكرة المهدي تتصل بالمفاهيم الإسلامية الدارجة في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة، وهذا ما سنبحثه.

ولكننا هنا نواجه المفارقة بين ما بثّ في أخبار الدعوة وقصصها عن ظهور الرايات السود، في المشرق أو خراسان، لنقل السلطان إلى المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً، فيكون أبو العباس - أول العباسيين - ذلك المهديّ، وبين ما نرى في الروايات التالية من أن المهدي هو محمد بن عبد الله، ثالث الخلفاء العباسيين لا أولهم. وهي مشكلة لا يمكن تجاوزها.

ومع أن ألقابًا مثل «المنصور» و«المهدي» بل و«الهادي» و«الرشيد» قد تحمل دلالات على «عصر المهدي» فإن من المتعذر إغفال أبي العباس، إذ لم يذكر له لقب لدى المؤرخين الأوائل، ثم أضيف إليه فيما بعد (عند المسعودي والأزدي مثلاً) لقب «السفّاح»، وقيل: بأن ذلك لسفكه الدماء، مع أن هذا اللقب بالمعنى المذكور أطلق على عمّه عبد الله بن علي لاندفاعه في التنكيل بالأمويين في الشام. وهذا أمر يثير التساؤل[١].

وترد غير رواية تشير إلى أن أبا العباس هو المهدي الذي بشّرت به الدعوة. وقبل الخوض في الموضوع نورد نص كتابة على لوح مثبت في مئذنة جامع صنعاء تدل بوضوح على أن أبا العباس اتخذ لقب المهدي[٢].

بسم الله الرحمن الرحيم. لا إله إلا الله وحده لا شريك له. محمد رسول الله.

---

(١) انظر كتاب العصر العباسي الأول، لعبد العزيز الدوري، بغداد ١٩٤٥م، ص ٦٥ - ٦٦.

(٢) الكاتب مدين بهذا النص للدكتور محمود الغول الذي تنبّه للكتابة وصورها وتفضّل بتزويده بنسخة من الصورة.

أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون. أمر المهدي بن عبدالله أمير المؤمنين أكرمه الله بإصلاح المساجد وعمارتها، على يد الأمير علي بن الربيع[١] أصلحه الله في سنة ست وثلاثين ومئة، عظم الله أجر المهدي وتقبل عمله.

وهذه الوثيقة المعاصرة تدعو إلى البحث عن الجذور، وتثير التساؤل عن أسباب إغفال هذا اللقب لأبي العباس ونقله إلى ابن أخيه فيما بعد.

إن فكرة المهدي كانت معروفة في المجتمع الإسلامي في فترة مبكّرة. وتبدو الفكرة إسلامية ابتداءً وإن لم يخلُ تطورها بعدئذ من مؤثرات خارجية. فقد وُصف علي في صفّين: «المهدي»، كما وصف عثمان بـ «المهدي» في الفترة نفسها[٢]. وكان محمد بن الحَنَفية يدعى «المهدي». يذكر ابن سعد أن البعض في المدينة «كانوا يسلّمون على محمد بن علي: سلام عليك يا مهدي! فيجيب موضحًا: أجل أنا مهدي، أهدي إلى الرشد والخير»[٣]. وهو أول تعريف لهذا النعت. وكان المختار يسميه «المهدي»[٤] و«إمام الهدى»[٥]. وبقي لقب المهدي يحمل معنى الهداية إلى الرشد

---

(١) كان علي بن الربيع بن عبدالله الحارثي أميرًا على اليمن سنة ١٣٤ ـ ١٤٠هـ. انظر معجم الأنساب والأسرات الحاكمة لزامباور، أخرجه محمد زكي حسن وحسن أحمد محمود، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٥١ ـ ١٩٥٢م، ص ١٧٦.

(٢) قال حجر بن عدي في صفين:

يـــارب سلّـــم لنـــا عليّـــا ....

المـؤمـن المسترشـد الـرضيـا واجعلـه هـادي أمـة مهـديـا

كتاب صِفّين لنصر بن مزاحم، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، ١٣٦٥، ص ٣٨١.

وقال حبيب بن مسلمة الفهري رسول معاوية إلى علي قبل صفّين: «أما بعد فإن عثمان بن عفان كان خليفة مهديًا». كتاب صفين، ص ٢٠٠.

(٣) كتاب الطبقات الكبير لابن سعد، تحقيق إدوارد سخاو وآخرين، ليدن، ١٩٠٤ ـ ١٩٤٠م، ج٣ ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٤) المصدر نفسه، ج٢ ص ٧٢ و٧٣ و٧٤. وتاريخ الرسل والملوك للطبري، تحقيق دي خويه، ليدن، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١م، س٢ ص ٥٠٩. وأنساب الأشراف للبلاذري، ج٥، تحقيق جويتاين، القدس ١٩٣٦م، ص ٢١٨.

(٥) تاريخ الطبري، س٢ ص ٥٣٤. وأنساب الأشراف، ج٥ ص ٢٢٢.

والخير، ثم تطور ليتخذ دلالة سياسية على الإمام الذي يُقيم العدل ويضع الحق في نصابه، ـ هذا باستثناء جماعة من الكيسانية الذين قالوا بغيبة ابن الحنفية وانتظروا عودته القريبة أولاً والتي طالت بعدئذ ـ[1].

ويبدو أن فكرة المهدي انتشرت في أواخر القرن الأول وبعده بين فئات إسلامية وبأسماء مختلفة ـ المهدي والقائم والقحطاني والسفياني ـ. فعبد الرحمن بن الأشعث ادّعى أثناء ثورته سنة ٨١هـ أنه القحطاني «الذي تنتظره اليمانية وأنه يعيد الملك فيها» وسمّى نفسه «ناصر»، كما دعته الشاعرة ابنة سهم بن غالب الهجيمي بـ «المنصور»[2].

ويذكر اليعقوبي أن أبا الطفيل عامر بن واثلة شكا إلى عمر بن عبد العزيز قطع عطائه، فقال له: «بلغني أنك صقلت سيفك وشحذت سنانك، ونصلتَ سهمك، وعلقتَ قوسَك. تنتظر الإمام القائم حتى يخرج، فإذا خرج وفاك عطاءك»[3].

وفي سنة١٣٣هـ خرج زياد بن عبد الله بن يزيد بن معاوية بحلب وادعى أنه «السفياني» قائلاً: «أنا السفياني الذي يردّ دولة بني أمية»[4]. وأشار المأمون إلى انتظار قضاعة للسفياني قائلاً: «وأما قضاعة فسادتها تنتظر السفياني وخروجه فتكون من أشياعه»[5]. وترددت الروايات في السفياني وخروجه[6].

---

(١) انظر كتاب الكيسانية في التاريخ والأدب لوداد القاضي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٦٨ وما بعدها.

(٢) التنبيه والإشراف للمسعودي، تحقيق دي خويه، ليدن ١٨٩٣م، ص ٣١٤، (وفيه: ناصر المؤمنين). والبدء والتاريخ للمقدسي، نشر كليمان هوار، باريس، ١٨٩٩ ـ ١٩١٩م، ج٢ ص ١٨٤. وأنساب الأشراف للبلاذري، ج١١ Anonyme Arabische Chronik, Band XI باعتناء آلورت، مطبَعة بولس آبل جريفزولد، ١٨٨٣م، ص ٣٣٤. وانظر الفهرست لابن النديم، تحقيق فلوجل، نسخة مصورة عن الطبعة الأوروبية، مكتبة خياط، بيروت، ١٩٦٤، ص ٩٣.

(٣) تاريخ اليعقوبي، تحقيق هوتسما، ليدن، ١٩٦٩م، ج٢ ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٤) انظر البدء والتاريخ، ج٦ ص ٧٣ ـ ٧٤. وتاريخ الموصل للأزدي، تحقيق علي حبيبة، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ١٤٢. وفي أنساب الأشراف للبلاذري، القسم ٣، تحقيق عبد العزيز الدوري، فيسبادن، ١٩٧٨م، ص ١٧٠ أنه قال: «أنا السفياني الذي يروى أنه يردّ دولة بني أمية».

(٥) تاريخ الطبري، س٣ ص ١١٤٢، (سنة ١١٨هـ).

(٦) البدء والتاريخ، ج١ ص ١٧٧.

ويلاحظ أن لقب «المهدي» أطلق على الخلفاء الأمويين من جانب بعض أعوانهم منذ أواخر القرن الأول للهجرة. فالفرزدق يسمي سليمان بن عبد الملك بالمهدي ويقول فيه:

فإن إمامك المهديَّ يهدي ... به الرحمنُ مَن خشيَ الضلالا[1]

ويقول:

فأصبح صلبُ الدين بعد التوائه ... على الناس بالمهدي قوّم مائلُهْ[2]

ويقول عنه «به كشف الله البلاء» وإنه جعل «لأهل الأرض أمنًا ورحمة»، ويشيد به بأنه أزال الظلم وحقّق العدل، وأنه ملأ الأرض «نورًا ورحمةً»[3]. وهو يخاطبه:

أنتَ الذي نعتَ الكتابَ لنا ... في ناطقِ التوراةِ والزبرِ

كم كان من قيس (لعله قس) يخبّرنا ... بخلافة المهديّ أو حبر[4]

ويذكر المسعودي أن سليمان بن عبد الملك كان يلقب بالمهدي[5]. وأُطلق على عمر بن عبد العزيز لقب المهدي[6]. ويصف كثيّر عزّة يزيد بن عبد الملك بأنه «إمام هدى قد سدد الله رأيه»[7]، بينما يقول الفرزدق فيه إنه يمثل التُّقَى والعدل وإن له «رأفة مهدي على الناس عاطف»[8]. ويصف الفرزدق الوليد بن عبد الملك وأسلافه بأنهم «هداة ومهديين»[9]، ويسمي هشامَ بن عبد الملك «إمام الهدى»[10]، وينعت الوليدَ بن

---

(١) ديوان الفرزدق، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م، ج٢ ص ٩٩.
(٢) المصدر نفسه، ج٢ ص ٩٠.
(٣) المصدر نفسه، ج٢ ص ٧٢، ج١ ص ٣٠٩ و٣١٠ و٢٦٣ ـ ٢٦٤.
(٤) المصدر نفسه، ج١، ٢٦٤.
(٥) التنبيه والإشراف، ص ٣٣٥.
(٦) انظر طبقات ابن سعد، ج٥ ص ١٢١ و١٤٥. وفي كتاب الإمامة والسياسة، نسخة محققة لسعيد صالح رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية، لم تنشر، ص ٣٥٤، أن جريرًا قال فيه: «أنت المبارك والمهدي سيرته».
(٧) ديوان كثيّر عزة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧١م، ص ٣٤٢.
(٨) ديوان الفرزدق، ج٢ ص ١٧.
(٩) المصدر نفسه، ج١ ص ٨٠.
(١٠) المصدر نفسه، ج١ ص ٣٠١.

يزيد بن عبد الملك بـ «المهدي»[١].

هذا المفهوم للمهدي، الذي هو إمام الهدى، يقيم الدين، ويكشف البلاء، ويزيل الظلم، ويملأ الأرض عدلاً ورحمة، عند أهل السنّة، نجده عند فئات من الشيعة[٢]. فالشاعر كثيّر عزة ينعت ابنَ الحنفية في حياته بـ «المهدي» قائلاً:

هـــو المهـــديّ خَبَّــرَنـــاهُ كعــبٌ أخـو الأحبـارِ فـي الحقـبِ الخـوالـي

ويبدو أن بعض أتباع زيد بن علي كانوا يدعونه المهدي. يقول أحد شعراء الأمويين سنة ١٢٢هـ:

صلبنـا لكـم زيـدًا علـى جـذع نخلـةٍ ولم أرَ مهديًّا على الجذع يصلب[٣]

كما أن محمد النفس الزكية كان يدعى له بأنه المهدي، وقد اتخذ هذا اللقب علنًا بعد ثورته.

وأفاد العباسيون من فكرة المهدي في الدعوة، وكانت نهاية القرن الأول للهجرة مناسبة لها أهميتها في النبوءات وفي التطلع إلى عهد جديد، وتشير إليها دعاية العباسيين على لسان محمد بن علي (سنة الحمار)، كما تشير إليها كتب الفتن[٤]. وهناك ما يشيرإلى أن ذلك لم يقتصر على المسلمين بل شمل بعض الكتابيين[٥]. وتبدو نهاية الربع الأول من القرن الثاني للهجرة بداية النهاية للأمويين في قصص الدعوة وفي كتب الملاحم[٦]. وهذا نصر بن سيار يخاطب القبائل في مرو سنة ١٢٦هـ قائلاً: «يا أهل

---

(١) ديوان الفرزدق، ج١ ص ١٢.

(٢) انظر أنساب الأشراف، القسم ٣ ص ٤٨.

(٣) مروج الذهب، تحقيق باربيه دي مينار، وبافيه دي كورتيه، باريس، ١٨٤١ ـ ١٨٧٧م، ج٥ ص ٤٧١.

(٤) انظر كتاب الفتوح لابن أعثم الكوفي، (مخطوطة أحمد الثالث، رقم: ٩٥٦، ٢ / ١ و٩٥٦، ٢ / ٢). ج١ ص ٢٢٠. وتاريخ اليعقوبي، ج٢ ص ٣٥٧. والبدء والتاريخ، ج١ ض ٥٨ ـ ٥٩. وأخبار العباس وولده، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧١م، ص ٢٠٧ و١٩٣. وأنساب الأشراف، القسم ٣ ص ٨٢.

(٥) انظر: B. Lewis, "An Apocalyptic Vision of History in Classical and Ottoman Islam" BSOAS 13\2 1950, 308 off.

(٦) تاريخ اليعقوبي، ج٢ ص ٣٩١ ـ ٣٩٢. وأخبار العباس وولده، ص ٢٠٨. وتاريخ الخلفاء =

خراسان، أسلطانَ المجهولِ تريدون وتنتظرون! إن فيه هلاككم معشرَ العرب»[١].

وانتشرت الأخبار والنبوءات عن الرايات السود (شعار الثورة على الظلم) الآتية من المشرق وعن نهاية بني أمية على أيدي أصحابها، وتردد صداها في كتب الملاحم والفتن[٢]. وجاء أن أصحاب الرايات السود يمهّدون لقيام المهدي[٣].

ويبدو أن هذه النبوءات شاعت حتى بين الأمويين. فلما خرج الحارث بن سُرَيج وادعى أنه صاحب الرايات السود خاطبه نصر بن سيار: «إن كنتَ كما تزعم، وأنكم تهدمون سورَ دمشق وتزيلون أمرَ بني أمية... إلخ»[٤]. ويذكر اليعقوبي أن بني أمية كانت تروي في ملاحمها أن سلطان المسوِّدة لا يجاوز الزاب[٥]. ويذكر الطبري أن أبا جعفر عيسى بن جزء (من قرية على نهر مرو) عاد من مكة سنة ١٢٨هـ وحذَّر نصرَ بن سيّار من الخلافات القبَلية قائلاً: «أيها الأمير، حسْبُكَ من هذه الأمور والولاية، فإنه قد أطلّ أمر عظيم؛ سيقوم رجل مجهول النَّسب يُظهر السوادَ ويدعو إلى دولةٍ تكون،

= لمؤلف مجهول، ص ٤٠٥.

(١) تاريخ الطبري، س٢ ص ١٨٧٥.

(٢) البدء والتاريخ، ج١ ص ١٧٤ ـ ١٧٥. وتاريخ اليعقوبي ج٢ ص ٤١١. وأخبار العباس وولده، ص ٣٢ و٤٤ و١٨٥ و١٩٩. وفتوح بن أعثم: ج٢ ص ٢٢٠. والفخري في الآداب السلطانية لابن الطقطقى، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦م، ص ٥٦. وتاريخ الطبري، س٢ ص ١٩٧٥. وعن الزهري قال: «تقبل الرايات السود من المشرق يقودهم رجال كالبخت المجللة أصحاب شعور، أنسابهم القربى وأسماؤهم الكنى، يفتحون مدينة دمشق..». مختصر الفتن للشيباني، مخطوطة المكتبة الظاهرية بدمشق، ص ٢٢أ وأيضًا ٩٦أ، و٤٢ب. وانظر كتاب النهاية أو الفتن والملاحم لابن كثير، تحقيق طه محمد الزيني، دار النصر، للطباعة، القاهرة، ١٩٦٩م، ج١ ص ٧٤ ـ ٧٥، و٧٧. ومسند ابن حنبل، القاهرة، ١٣١٣. ج٤ ص ٢٩. وسنن ابن ماجه، تحقيق وجمع محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م، ج٢ ص ١٣٦٦. وكتاب الدين والدولة لابن ربن الطبري، نشر المكتبة العتيقة بتونس، دون تاريخ، ص ٥٧.

(٣) في المقدسي، عن ابن عباس: «إذا أقبلت ارايات السود من خراسان توطئون للمهدي سلطانه». البدء والتاريخ، ج١ ص ١٧٤ ـ ١٧٥. وانظر مختصر الفتن، ص ٢٠ب و٢١أ.

(٤) انظر تاريخ الطبري، س٢ ص ٥٧١ و١٩١٩.

(٥) تاريخ اليعقوبي، ج٢ ص ٤١٣ ـ ٤١٤.

فيغلب على الأمر وأنتم تنظرون وتضطربون . . .»[1]

ركّز العباسيون على السواد وجعلوه شعارَهم، وبثّوا الأخبارَ والأحاديثَ عن ظهور الرايات السُّود في خراسان وعن سابق علمهم بها[2] وأن هذه الرايات لبني العباس، وهي التي تمهد لنقل السلطان للمهدي، وأن نصرتها واجبة، وأكدوا أن دولتهم آتية[3]. ويذكر البلاذري أن محمد بن علي وَفَد على هشام بن عبد الملك في حاجةٍ فردّه قائلاً: «انتظر بها دولتكم التي تتوقعونها وتروون فيها الأحاديث وترشحون لها أحداثكم»[4].

ويبدو أن الأخبار بُثّت عند خروج أبي مسلم بأنه يحمل «لواء المهدي»[5]. ويذكر ابن أعثم أن أبا مسلم قال للدعاة: «أنا وزير صاحب الرايات السود، وكأنكم بي وقد أظهرتُها»[6]. ومع ظهور أحاديث مضادة فإنها تشير أيضًا إلى دَوْر المسوّدة في النصر[7]. هذا وتردُ أحاديث تشير إلى أن المهدي من وَلَد العباس أو من

---

(١) تاريخ الطبري، س٢ ص ١٩٣٨.

(٢) انظر أخبار العباس وولده، ص ١٨٤ ـ ١٨٥. وفيه أن محمد بن الحنفية تسلّم من إخوته صحيفة صفراء وفيها: «علم رايات خراسان السود»، وانظر ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧.

(٣) أخبار العباس وولده، ص ١٩٩. وفي المقدسي، عن رسول الله: «إذا رأيتم الرايات السود من قبل خراسان فاستقبلوها مشيًا على أقدامكم لأن فيها خليفة الله المهدي». البدء والتاريخ، ج١ ص ١٧٤ ـ ١٧٥. وانظر مسند ابن حنبل، ج٤ ص ٩١. والفتن لابن كثير، ج١ ص ٧٨.

(٤) أنساب الأشراف، القسم ٣، ص ٨١. وهناك إشارات إلى أن الأمويين كانوا يتوقعون انتقال السلطان لآل البيت. الدين والدولة لابن ربن الطبري، ص ٤٧ ـ ٤٨. والبدء والتاريخ، ج٦ ص ٥٨.

(٥) جاء في كتاب الفتن لنعيم بن حماد، مخطوطة عارف أفندي بإستانبول، رقم ٦٠٢، ص ٥٢ب: «يخرج على لواء المهدي غلام حدث السن خفيف اللحية أصفر، لو قابل الجبال لهزّها».

(٦) كتاب الفتوح لابن أعثم، ج٢ ص ٢٢٠أ.

(٧) في مختصر الفتن ص ٢١أ، عن الزهري: «يغلب على الدنيا لكع بن لكع. قال عبد الرزاق، قال معمر، وهو أبو مسلم». وفي الورقة ٢٣أ، عن حذيفة بن اليمان: «يخرج رجل من أهل المشرق ويدعو إلى آل محمد، وهو أبعد الناس عنهم، ينصب علامات سود أولها نصر وآخرها كفر، يتبعه خشارة العرب وسفلة الموالي والعبيد الأباق ومرّاق الآفاق، سيماهم السواد ودينهم الشرك وأكثرهم الجدع . . .».

أهل البيت[١].

وترد نبوءات وأخبار تشير إلى أبي العباس أو ابن الحارثية الذي ينتقل السلطان إليه[٢]. روى الهيثم بن عدي عن معد بن يزيد الهَمْداني قال: كنا نتحدث أن الجعديّ قتيلَ ابن الحارثية[٣]. ويذكر أن بني أمية كانوا يمنعون بني هاشم من تزوج الحارثية للخبر المروي أن هذا الأمر يتم لابن الحارثية[٤]، وأن هشامَ بن عبد الملك كان يعرف ذلك[٥]، وأن محمد بن علي أخبر بذلك من قبل ابن الحنفية أو ابنه أبي هاشم[٦].

وجاء في قصص الدعوة أن محمد بن علي بشّر دعاته بابن الحارثية عند مولد أبي العباس[٧]، وأن النبوءات جاءت بذلك قبل أن يولد[٨]. ويقول علي بن رَبَّن الطبري في ذلك: «لأنه كان في الحديث أن أول من يُستخلف ابنُ الحارثية، لا يشكّون فيه»[٩]. وترد الإشارة إلى ابن الحارثية بأنه القائم، فيذكر اليعقوبي أن محمد بن علي أخبرَ الدعاة سنة ١٢٥هـ بعهده لإبراهيم وأضاف أنه بعد موت إبراهيم «فصاحبكم عبد الله بن الحارثية، فإنه القائم بهذا الأمر وصاحب الدعوة الذي يؤتيه اللهُ الملكَ ويكون على يديه هلاكُ بني أمية»[١٠]. وجاء في خبر آخر أن ابنَ الحارثية هو المهدي، إذ أن محمد

---

(١) كتاب الفتن لنعيم بن حماد، ص ٥٣ب، وفي الورقة ٥٣أ ـ ب، عن ابن عباس: «المهدي منا أهل البيت، ومن عترتي أهل بيتي»، وكذا في الورقة ٥٩أ. وانظر أنساب الأشراف، القسم ٣، ص ٤٧ و٤٨.

(٢) مقاتل الطالبيين لأبي الفرج الأصفهاني، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، ١٩٤٩م، ص ٢٣٥.

(٣) أنساب الأشراف، القسم ٣، ص ١٢٩. وتاريخ الخلفاء لمؤلف مجهول، ص ٣٧٦.

(٤) البدء والتاريخ، ج٦ ص ٥٨.

(٥) أنساب الأشراف، القسم ٣، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٦) البدء والتاريخ، ج٦ ص ٥٨ ـ ٥٩. والتنبيه والإشراف، ص ٣٣٨.

(٧) البدء والتاريخ، ج٦ ص ٥٩.

(٨) أخبار العباس وولده، ص ١٦٩.

(٩) الدين والدولة لابن رين الطبري، ص ٤٧.

(١٠) تاريخ اليعقوبي، ج٢ ص ٣٦٨.

ابن علي قال لبُكَير بن ماهان عنه: «هذا المجليّ عن بني هاشم، القائم المهدي»[١].

ويرد في أخبار الدعوة أن صفةَ القائم كانت معروفة لدى الأمويين، وأن الشخص الذي أمرَ مروان بالقبض عليه في الحميمة حسب الوصف هو أبو العباس وليس إبراهيم الإمام. جاء في الطبري: «وقد كان مروان أمرهم بأخذْ إبراهيم، ووصف لهم صفةَ أبي العباس التي كان يجدها في الكتب أنه يقتلهم. . . »[٢]، كما أن إبراهيم الإمام كان يعرف أن أخاه هو القائم. يقول المسعودي: إن إبراهيم أوصى لأبي العباس: «وأوصاه بالقيام بالدولة. . . فإن هذا الأمر صائر إليه لا محالة، وأنه بذلك أتتهم الرواية»[٣]. ويبدو أن اسم القائم في الأخبار هو عبد الله، وأن هذا سبب تسمية محمد بن علي لولديه بهذا الاسم. يذكر ابن الداية أن هشام بن عبد الملك رفض الإذن لمحمد بن علي ثلاثةَ شهور، فوسطَ محمدُ بن علي مسلمةَ بن عبد الملك، فقال هشام لمسلمة: يسمِّي ابنيه عبدَ الله وعبدَ الله ويرجو بهذا أن يليا الخلافة»[٤]. وأخيرًا، يذكر أن بعض القادة الخراسانيين بعد دخولهم الكوفة سألوا عن «ابن الحارثية» حين أرادوا إخراج أبي العباس من مخبئه والبيعة له[٥].

وكان أبو العباس يرى أنه القائم من آل محمد، وعبّر عن هذا المفهوم في خطابه الأول بالكوفة إذ قال: «وإني لأرجو أن يتم لنا ما افتتح بنا، وسيأتيكم العدل والخير بعد الجَوْر والشر»، ثم قال: «فإني السفّاح المبيح والثائر المبير»[٦]، معلنًا بذلك أنه سيعطي المال بسخاء، وذلك أن من صفات المهدي العطاء الجمّ، إضافة إلى أنه يُزيل الجور ويملأ الأرض عدلاً. وترد غير إشارة إلى «حديث»، عن أبي سعيد الخدري، يجعل

---

(١) أخبار العباس وولده، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٢) انظر تاريخ الطبري، س٣ ص ٢٥، عن المدائني، وص ٢٦ عن عمر بن شبة. وفي أخبار العباس وولده، ص ٦٩ أن الوليد بن يزيد أشار إلى أبي العباس وقال: هذا صاحب بني أمية.

(٣) مروج الذهب ج٦ ص ٨٩.

(٤) كتاب المكافأة وحسن العقبى لابن الداية، تحقيق أحمد أمين وعلي الجارم، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٤١م، ص ٢٦ ـ ٢٧. وأشكر الدكتور الغول لإشارته إلى هذه الرواية.

(٥) تاريخ الطبري، س٣ ص ٢٨. والفخري، ص ٤٦.

(٦) انظر فتوح ابن أعثم، ج٢ ص ٢٢٠ب ـ ٢٢١أ.

لقب القائم «السفّاح» وأنه يكون عطاؤه المال حَثْيًا. كما يرد في النبوءات أن «السفّاح» هو القائم الذي ينشر الرخاء والعدل[1].

ويذكر البلاذري أن الخليفة أبا العباس حين سمع بفتح السِّند وإفريقية (للعباسيين) قال لأحد عمومته: «سمعت أنه إذا فتح السند وإفريقية مات القائم من آل محمد»، قال له: «كلا»؛ «فما برح حتى دعا بدواج لقشعريرة أصابته»، فكان الجدري الذي أودى بحياته[2].

وهناك إشارات عابرة في المصادر إلى إطلاق لقب المهدي على أبي العباس في خلافته. فسديف الشاعر يخاطبه:

أنت مهديُّ هاشمٍ ورضاها ... كما أناسٍ رجوكَ بعد إياسِ[3]

ويسميه السيد الحميري «القائم». فيذكر الأزدي أن أبا العباس بعثه إلى سليمان بن حبيب المهلبي بعهده على فارس، فدخل عليه وقال:

أتيناكَ يا خيرَ أهلِ العراقِ ... بخيرِ كتابٍ من القائمِ[4]

ويذكر المسعودي أن لقبه الأول المهدي، إذ يقول: «وقد كان لُقِّب أولاً بالمهدي ليلة الجمعة لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الآخر سنة ١٣٢ بالكوفة»[5] ويسمّيه المقدسي (الذي يؤكد مهدوية المهدي ابن المنصور) المرتضى[6]. ويبين الخطيب

---

(١) أنساب الأشراف، القسم ٣ ص ١٤٢ - ١٤٣. وانظر تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، القاهرة، ١٩٣٦. ج١٠ ص ٤٨. وتاريخ الموصل للأزدي، ص ١٢٣. والفتن لنعيم بن حماد ٥٧ب، و٥٢ أ - ب. ومسند ابن حنبل، ج٦ ص ٣١.

(٢) أنساب الأشراف، القسم ٣ ص ١٧٨. وانظر الأخبار الموفقيات للزبير بن بكار، تحقيق سامي مكي العاني، بغداد، ١٩٧٢م، ص ١٩٥ - ١٩٦. والدين والدولة لابن ربَّن الطبري، ص ٤٨. ويذكر صاحب مختصر الفتن، الورقة ٥٥أ: عن كعب، قال: المهدي ابن اثنتين وثلاثين سنة. وانظر تاريخ بغداد، ج١٠ ص ٥١ وما بعدها.

(٣) أنساب الأشراف، القسم ٣ ص ١٦٢. وانظر ص ١٨٦.

(٤) تاريخ الموصل للأزدي، ص ١٢٥.

(٥) التنبيه والإشراف، ص ٣٢٨.

(٦) البدء والتاريخ، ج٦ ص ٨٨.

البغدادي أنه كان يقال له: المرتضى والقائم[1]. ولاحظ الصابي المشكل في لقبه وقال: «اختُلف في لقبه، فقيل القائم، وقيل: المهتدي (لعله المهدي)، وقيل: المرتضى، لما غلب عليه السفّاح»[2]، وبذلك يجمع بين الإشارات الأولى وبين اللقب المتأخر. ويذكر ابن العمراني أن المسوّدة حين ثاروا في خراسان «خطبوا للإمام أبي العباس الهادي المهدي من آل محمد»[3].

ويبدو أن الإشارات من مؤرخ مبكر خارجَ النطاق العباسي (المسعودي)، ومن مؤرخ متأخر (ابن العمراني) إلى لقب المهدي، وتلكؤ مؤرخين آخرين بينهما بين لقبي القائم والمرتضى، مع اتجاه الآخرين إلى السفّاح، تشعر باتجاه عبّاسي رسمي آخر بالنسبة للقب المهدي.

وإذا كانت كتابة صنعاء تقطع الشك في لقب المهدي، وتعزز روايات القلّة فيه، فإن طمس اللقب فيما بعد يدعو للتساؤل. ويبدو أن فترة المنصور والاتجاه الذي رسمه تكشف عن ذلك.

لقد دخل المنصور في صراع عسكري مقرون بدعاية واسعة مع آل عبدالله بن الحسن بن الحسن، محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم. وكان عبد الله بن الحسن يبشّر بأن ابنه محمدًا هو المهدي، ولعله بدأ بذلك قبل سقوط الدولة الأموية[4]. ويعبّر

---

(١) تاريخ بغداد، ج١٠ ص ٤٧ و٤٨. ويقول: «أخبرنا محمد بن أحمد بن رزق. . .، حدثنا محمد بن أحمد بن البراء قال: أبو العباس المرتضى والقائم».

(٢) رسوم دار الخلافة للصابئ، تحقيق ميخائيل عواد، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٤م، ص ١٢٩. ومثله في مآثر الإنافة للقلقشندي، تحقيق عبد الستار فراج، الكويت، ١٩٦٤م، ص ١٧.

(٣) الإنباء في تاريخ الخلفاء، لابن العمراني، تحقيق قاسم السامرائي، نشريات المعهد الهولندي للآثار المصرية والبحوث العربية بالقاهرة، ليدن، ١٩٧٣م، ص ٥٩. ويبدو أن الإشارة إلى البيعة في الكوفة واتخاذ أبي العباس اللقب.

(٤) انظر فتوح ابن أعثم، ج٢ ص ٢٢٠ب ـ ٢٢١أ. ويذكر الأصفهاني في مقاتل الطالبيين، ص ٢٥٥، دعوة بني هاشم للاجتماع في أواخر الدولة الأموية واعتراض الصادق وإشارته لأبي العباس. وفي رواية أخرى ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤، يذكر بيعة بني هاشم جميعًا للنفس الزكية، وانظر ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧. ويبدو في روايات أخرى أن الدعاية بدأت أيام هشام. انظر كتاب النبذة من تاريخ الخلفاء، للمؤلف المجهول، ص ٢٥٦أ. وترد إشارة إلى اجتماع الهاشميين في الأبواء، =

الأصفهاني عن مزايا محمد النفس الزكية حين يقول: «وكان من أفضل أهل بيته، وأكبر أهل زمانه في علمه بكتاب الله وحفظه له وفقهه في الدين وشجاعته وجوده وبأسه وكل أمر يجمل بمثله، حتى لم يشك أحد أنه المهدي، وشاع ذلك في العامة»[1]، وهو بذلك يقوّم صفات المهدي القائم.

ورويت أحاديث أن المهدي من آل البيت دون تحديد آخر، أو أن اسمه اسم النبي[2]، أو أن اسمه واسم أبيه كاسم النبي واسم أبيه[3]. ورروجت أحاديث أخرى (علوية) أنه من ولد فاطمة[4]، وهي أحاديث تكشف عن تعدد الخطوط في المهدوية وعن الصراع السياسي حولها. ولم يكتف آل الحسن بذلك، بل أشاعوا بأن أم محمد النفس الزكية حارثية، إشارة إلى الروايات عن ابن الحارثية[5]، وأشاروا إلى الخبر بأن اسم المهدي اسم النبي وأن اسم أمه على ثلاثة أحرف أولها هاء وآخرها دال؛ قال الأصفهاني: «وكانوا يظنون محمد بن الحسن، وأمه هند»[6]. ورووا أن المهدي اسمه محمد بن عبد الله وفي لسانه رتّة، ويضيف الأصفهاني: «كان محمد تمتامًا»[7].

وقد اتخذ محمد النفس الزكية لقب المهدي حين ثار، كما في مطلع رسالته الأولى إلى المنصور: من عبد الله المهدي محمد بن عبد الله إلى عبد الله بن

= سنة ١٢٦هـ بدعوة من عبدالله بن الحسن، أنساب الأشراف للبلاذري، مخطوطة إستانبول، ص ٦٠٨أ. وتاريخ الموصل للأزدي، ص ١٦٥. وتاريخ الطبري، س٣ ص ١٤٤. والروايات تشعر بدعاية حسنية.

(١) مقاتل الطالبيين، ص ٢٣٣.

(٢) البدء والتاريخ، ج١ ص ٤٨٠.

(٣) مقدمة ابن خلدون، طبعة كاترمير، ج٢ ص ١٩١. وسنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ، ج٤ ص ١٢٣. ومسند ابن حنبل، ج٦ ص ٣٠.

(٤) سنن أبي داود، ج٤ ص ١٢٤. ومسند ابن حنبل، ج٦ ص ٣٠. وسنن ابن ماجه ج٢ ص ١٣٦٨. وانظر الملاحم والفتن، ص ٥٢ب.

(٥) مقاتل الطالبيين، ص ٢٣٥. وأم محمد هي هند بنت أبي عبيدة بن عبد الله بن زمعة.

(٦) مقاتل الطالبيين، ص ٢٤٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٢. وانظر الملاحم والفتن، لنعيم، ٥٢ب، حيث يذكر أن رسول الله وصف المهدي فذكر ثقلاً في لسانه.

محمد»[١] وتصدى المنصور لهذه الدعاية فأشاع بأنه رأى الرسول في المنام وأنه عقد لأخيه أبي العباس لواءً قصيرًا على قناة قصيرة، ثم ناداه بعده: «فعقد لي لواءً طويلاً على قناة طويلة وقال: خذه بيدك حتى تقاتل به الدجّال»[٢]، وهو هنا يكشف عن تبديل في الخط وتوجيه للفكرة المهدوية إلى نسله. وأشاع العباسيون أن مروان بن محمد أُخبر عن محمد النفس الزكية بأنه يتسمى بالمهدي فلم يلتفت إليه، وقال عن المهدي: «وإنه لابن أم ولد»[٣]، وهذا ينصرف ضمنًا إلى المهدي ابن المنصور.

وراح المنصور يبثّ الفكرة أن ابنه محمدًا هو المهدي[٤]، وبثّ الخبر أن النبي ﷺ قال: «المهدي منا محمد بن عبد الله وأمه من غيرنا (وهذا يخرج النفس الزكية) يملأها عدلاً كما ملئت جورًا»[٥]. ويروى أن مطيع بن إياس وضع للمنصور حديثًا أرجف فيه أن ابنه محمدًا هو المهدي المنتظر الذي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جورًا[٦]. وكتب المنصور إلى عيسى بن موسى أن الله رزقه «وليًا ثم جعله تقيًا مباركًا مهديًا وللنبي سَمِيًّا، وسلب من انتحل هذا الاسم ودعا إلى تلك الشُّبهة (إشارة إلى النفس الزكية) التي تحَيّر فيها أهلُ تلك النية، وافتتن بها أهل تلك الشقوة، فانتزع ذلك منهم، وجعل دائرة السوء عليهم، وأقر الحق قراره، وأعلن (لعله: أعلى) للمهدي مناره»[٧].

وحين بايع المنصور للمهدي بعث الأعلم الهمداني إلى مكة فخطب وقال: «وقد بايع أميرُ المؤمنين لمحمد بن أمير المؤمنين، وهو عباسيّ النسبة، يثربي التربة...

---

(١) تاريخ الموصل للأزدي، ص ١٨٢.
(٢) أنساب الأشراف، القسم ٣ ص ١٩٨.
(٣) مقاتل الطالبيين، ص ٢٥٨.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٧. وتاريخ الموصل للأزدي، ص ٢١٤. وانظر تاريخ بغداد، ج١ ص ٦٦. وتاريخ الطبري، س٣ ص ٣٤٠. ومقاتل الطالبيين، ص ٢٤٠.
(٥) الأغاني، بولاق، ١٢٨٥، ج١٢ ص ٨٥. ونجد صدى خفيفًا للدعاية العباسية في أن الخليفة الثالث مهدي ينشر العدل في تاريخ اليعقوبي، ج٢ ص ٤٣٢ و٤٧٥ و٤٧٩.
(٦) تاريخ بغداد، ج١٣ ص ٢٢٦. والأغاني، دار الكتب، ج١٣ ص ٢٨٧. وانظر كتاب الشعراء من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية لحسين عطوان، بيروت، ١٩٧٤م، ص ١٠٩.
(٧) تاريخ الطبري، س٣ ص ٣٣٨ ـ ٣٤١.

خراساني الملك. . . جاءت به الروايات، وظهرت فيه العلامات، وأحكمته الدراسات. . »[1].

وشجع المنصور الشعراءَ على نشرِ لقب المهديّ لابنه. فمروان بن أبي حفصة يخاطب وليَّ العهد قائلاً: «إلى المصطفى المهديِّ فاضت رِكابُنا»[2]. وبشار يقول فيه:

سَمِيُّ من قامت الصلاةُ به ... لم يأت بخلاً ولم يقل كذبًا

. . . .

وبشرتْ أرضَنا السماءُ به ... وسرّ أهل القبور ما عقبا

. . . .

مهديُّ آلِ الصلاة يقرأه القـ ... ـس كتابًا دثرًا جلا ريبا

قدسطع الأمنُ في ولايته ... وقال فيه من يقرأ الكتبا[3]

وفيه يقول المؤمل به أميل المحاربي (وهو أمير بالري):

هو المهديُّ إلا أن فيهِ ... مشابِهَ صورةِ القمرِ المنيرِ

. . . .

فهذا في الضياءِ سراجُ عدلٍ ... وهذا في الظلامِ سراجُ نورِ[4]

وفيه يقول ابن المولى: «إلى القائم المهديِّ أعملتُ ناقتي. . . . »[5].

هكذا قارع المنصورُ آلَ الحسن، ويذكر أن هذه فترة نشطة في المهدوية، قام فيها السفياني في مطلع خلافة أبي العباس، وقام الآن مهدي الطالبيين.

وقد تلقب أبو جعفر بالمنصور؛ ومع أن أبا دُلامة يسمّيه المهدي[6] والسيد

(١) أنساب الأشراف، القسم ٣ ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٢) زهر الآداب للحصري، القاهرة، ١٩٦١، ج١ ص ٥٠٧. والأغاني، دار الكتب، ج١٣ ص ١٤٣.

(٣) ديوان بشار، نشره وشرحه محمد الطاهر بن عاشور، القاهرة، ١٩٥٠ ـ ١٩٥٧، ج١ ص ٣٢٧. وحسين عطوان ص ١٣٧.

(٤) تاريخ بغداد، ج١٣ ص ١٧٨. وحسين عطوان، ص ١١٠.

(٥) انظر مقدمة ديوان بشار لمحمد الطاهر بن عاشور، ج١ ص ١٩ ـ ٢٠.

(٦) الشعر والشعراء لابن قتيبة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٤، ج٢ ص ٦٦٤. وطبقات ابن المعتز، =

الحميري يسميه القائم[1] فإن لقبه «المنصور» يثير التساؤل فيما إذا كانت له صلة بالمهدوية.

يرى البعض أن لقب «المنصور» عند اليمانية يوازي المهدي، استنادًا إلى ما ذكره نشوان بن سعيد الحميري (توفي حوالي ٥٧٣ / ١١١١٧) من أن المنصور لقبٌ لقائمٍ منتظر من حمير يعيد الدولةَ إليها وينشر العدل[2]، وإلى أن كتاب «الإكليل» للهمداني يشير إلى منصور حمير[3]، وأن المؤرخين المذكورين ـ وإن كانا متأخرَيْن ـ فإنهما يشيران إلى رواية مبكّرة. وهذا يوضّح ـ في رأيهم ـ شعارَ بعض الثورات، كثورة المختار، فأتباع المختار، وجلُّهم من اليمانية، كانت صيحتهم في القتال (في الكوفة سنة ٦٦ / ٦٨٥ ـ ٦٨٦) «يا منصور أَمِت»[4]. وهو رأي له وجاهته، ولكن فيه نظر.

ومع أن لقب المنصور ـ منصور حمير، منصور اليمن ـ صار في فترة تالية يشير إلى المنتظر عند اليمانية، فإن القائم من أهل اليمن في هذه الفترة هو القحطاني. فابن الأشعث ادعى أنه القحطاني، في حين أنه كان يكتب للعمال «من عبد الرحمن ناصر المؤمنين...»[5]. ويفهم من رواية للأزدي أن فكرة القحطاني كانت رائجة أيامَ المنصور، إذ يذكر أن عبد الوهاب بن إبراهيم الإمام سأل إسماعيلَ بن عبد الله القسري ـ وهو يماني ـ في رحبة باب المنصور: «متى يظهر قحطانيكم يا إسماعيل؟ فقال إسماعيل: قد ظهر... فهو المهدي ولي عهد المسلمين، ابن أختنا، وقد قال رسول الله ﷺ: «ابن أخت القوم منهم» وسمع المنصور فسرَّ بذلك»[6].

= نشر عباس إقبال، لندن، ١٩٣٩م. ص ٦٢. وفي أنساب الأشراف، القسم ٣ ص ٢٠٧. «المنصور» ويسميه «القائم المنصور». وفي بيت آخر «وقدموا القائم المنصور رأسكم». الأغاني، ج١١، ص ١٢٣.

(١) الأغاني، دار الكتب، ج٧ ص ٨.

(٢) كتاب شمس العلوم لنشوان الحميري، لندن، سلسلة جب التذكارية، ١٩١٦م، ص ١٠٣.

(٣) الإكليل للهمداني، الجزء العاشر، القاهرة، ١٩٣١م، ص ٧١ ـ ٧٢.

(٤) انظر: Bernard Lewis. The Regnal Titles of the First Abbasid Caliphs, Dr Zakir Husain Presentation Volume (Reprint, New Delhi 1968), 16 - 18.

(٥) البدء والتاريخ، ج٢ ص ١٨٤.

(٦) تاريخ الموصل للأزدي، ص ٢١٤.

أما شعار «يا منصور أمت» فهو شعار إسلامي مبكر، إذ كان شعار المسلمين ببدر[1]، وفي غزوة بني المصطلق[2]، وقد اتخذه مسلم بن عَقيل حين خرج بالكوفة، تيمنًا كما يبدو[3]، وجاء في كتاب «أخبار صفّين»: «إن شعار ورثة النبي كان: يا محمد يا منصور»[4]. ويلاحظ أن زيد بن علي - حين أراد الخروج بالكوفة سنة ١٢١هـ / ٧٣١م - «جعلت الشيعة تختلف إليه ويقولون: إنا لنرجو أن تكون المنصور، وأن يكون هذا الزمان الذي يهلك فيه بنو أمية»[5].

وكان شعار أتباع الحارث بن سريج سنة ١٢٨هـ، وجلّهم من المضرية (تميم) «يا منصور»[6]. وهكذا يتعذّر إعطاء هذا الشعار دلالة يمانية.

وفي أخبار الدعوة العباسية أن محمد بن علي أوصى بكير بن ماهان: «وليكن شعاركم: يا محمد يا منصور»، وكان ذلك شعار أبي مسلم حين أعلن الثورة بخراسان[7]. وكان شعار أصحاب عبد الله بن علي في معركة الزاب: يا محمد يا منصور[8]. وهذا يشعر بأن لقب «منصور» صارت له دلالة خاصة في مطلع القرن الثاني.

ويبدو من أخبار كتب الملاحم والفتن أن «المنصور» يشير إلى الشخص الذي يوطئ ويمكن لآل محمد، أي الذي يمهد للمهدي[9]. وورد في الحاكم عن ابن عباس:

---

(١) كتاب المغازي للواقدي، تحقيق مارسدن جونز، ١٩٦٦م، ص ٧٢.

(٢) سيرة رسول الله لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، القاهرة، ص ١٩٣٦، ج٣ ص ٣٠٦.

(٣) مقاتل الطالبيين، ص ١٠٠.

(٤) انظر مجلة الأبحاث، الجامعة الأميركية في بيروت، ٢٤، ديسمبر ١٩٧١م، ص ١٧. ويرد: وشعار بني عبد المطلب يا محمد يا مهدي، أو يا منصور.

(٥) تاريخ الطبري، أبو مخنف، س٢ ص ١٦٣٦.

(٦) المصدر نفسه، س٢ ص ١٩٢٣.

(٧) المصدر نفسه، س٢ ص ١٩٧٢.

(٨) تاريخ الموصل للأزدي، ص ١٣٠.

(٩) سنن أبي داود، ج٤ ص ١٢٧ - ١٢٨. ومقدمة ابن خلدون، كاترمير، ج١ ص ١٤٧.

«وأما المنصور فإنه يُعطى النصر على عدوه مسيرة شهر»[١]. فالمنصور إذن مؤيَّد من الله وهو تعالى ينصره والنصر من عنده[٢]، وهنا يكون اتخاذ المنصور لهذا اللقب ـ وقد تعرض لثورة علوية كبرى ـ منسجمًا مع دعوته لابنه المهدي. ولنذكر أن لقب المهدي أُطلق على ولي العهد على السكّة منذ سنة ١٤٦[٣]. وتأكيدًا لهذا الاتجاه فقد أطلق عليه لقب إمام وهو وليّ للعهد، كما يبدو في سكة من بخارى بتاريخ سنة ١٥١[٤]. وفي نفس هذه الاتجاه يفهم اتخاذ ابن حوشب الداعي الإسماعيلي إلى اليمن سنة ٢٨٦هـ/ ٨٨١م لقب «منصور اليمن» تمهيدًا للمهدي الفاطمي. وبعد أن كانت الدعوة تبشر بأن صاحب الرايات السود يمهد للمهدي أصبحت الآن تقول إن المنصور هو الذي يمهّد للمهدي.

بعدما مر، يمكن القول إن المنصور ـ المؤسس الحقيقي للدولة العباسية ـ أحدث ثورة داخل الثورة العباسية حين أكّد أن خلافة العباسيين حق مشروع يرجع إلى العباس عمّ النبي، وأظهر هذا أثناء ثورة آل الحسن، كما أكد دور الخراسانيين في قيام الدولة في وجه عرب الكوفة ـ بميولهم العلوية ـ، وواجه دعوة محمد النفس الزكية بأنه المهدي بالتأكيد على أن ابنه محمد هو المهدي الذي بشر به، ولقّب نفسه المنصور أو الذي يمهّد للمهدي، وبذلك طمس لقب المهدي الذي اتخذه سلفه والذي مهدت له الراياتُ السود.



---

(١) ضحى الإسلام، لأحمد أمين، الطبعة السادسة، القاهرة، دون تاريخ، ج٣ ص ١٤٠، وانظر ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٢) انظر كتاب الألقاب الإسلامية لحسن الباشا، القاهرة، ١٩٥٧م، ص ٥١٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥١٤ ـ ٥١٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٦٨.

اليهود في المجتمع الإسلامي عبر التاريخ(١)

١ ـ تمهيد:

إن الصلات التاريخية بين العرب واليهود قديمة، وهي إن كانت في الغالب سلمية ـ تجارية أو ثقافية ـ فإنها مرت بفترات صدام في بعض الأحيان(٢).

وليست لدينا معلومات موثقة عن العصور السابقة للميلاد، كما أن الروايات العربية عن اليهود جاءت من الفترة الإسلامية. وقد تأثرت دراسة الصلات بين العرب واليهود قبل الإسلام وبعده باعتبارات دينية آنًا وبظروف اليهود أحيانًا، كما أن الكثير من الأخبار يتعذر إثباتها. وتجدر ملاحظة أن الدراسات الحديثة بالعربية في موضوعنا ضئيلة بالقياس لاتساعها عند الآخرين.

ولن يتيسر هنا إلا عرض موجز لوضع اليهود في العصور الإسلامية دون النظر إلى الجدور التاريخية إذ تكثر فيها الفرضيات، كما أن اليهود الذين تذكرهم التوراة لا يشكلون إلا نسبة متواضعة بين عناصر من أصول بشرية مختلفة يكونون اليهود الآن(٣)، ذلك أن اليهودية كانت دينًا تبشيريًا لعصور طويلة.

إن المعلومات عن بدايات هجرة اليهود إلى الجزيرة غامضة يغلب عليها العنصر القصصي. ويمكن الافتراض أن شمال الجزيرة كان ملجأً لليهود عند تعرضهم للغزو والاضطهاد، وساعد على ذلك خط التجارة القديم غربي الجزيرة بين اليمن والشام،

---

(١) ضمن كتاب القضية الفلسطينية والصراع الصهيوني، الجزء الأول، اتحاد الجامعات العربية، الموصل ١٩٨٣م.

(٢) انظر جواد علي ـ المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الأول، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢م، ص ٥٧٢ وما بعدها، وص ٦٣٩ وما بعدها.

J. Horovitz. Judaeo - Arabic Relation in Pre - Islamic Times. Islamic Culture, Vol, III 1929 p161 off.

(٣) انظر سوسة ـ العرب واليهود في التاريخ، بغداد، وزارة الإعلام، ١٩٧٢م، الفصلين الخامس والسادس.

Jean - Pierre Alem, Juifs et Arabes, 3000 ans d'Histoire (Paris Grasset, 1968 pp .13 - 14.

وتتبايـن الأخبـار العربية في بدء الهجـرة بين حملة (بختنصـر)، وبين غزو الرومان وفتكهم باليهود، بعد القرن الأول للميلاد. وجلّ هذه الأخبار مأخوذ من يهود يثرب وخيبر[(١)].

وتتباين الآراء الحديثة كذلك. فهناك من يجعل بداية الهجرة بعد هدم الهيكل الأول، ومن يفترض مجيء اليهود مع حملة (نبونيد) إلى شمال الجزيرة واتخاذه تيماء مقرّا له (٥٥٢ ـ ٥٤٢ ق.م) وبقاءهم منذ ذلك الوقت. ولكن يتعذر إثبات ذلك[(٢)]. وهناك من يقول إنهم كانوا هناك في القرن الأول ق.م. بينما يقول البعض إنه إن وجدت جماعات يهودية في الجزيرة قبل الميلاد فإنها لم يبق لها أثر[(٣)].

ولا يمكن الافتراض بأن اليهود جاءوا مرة واحدة. ويبدو أنهم في هجرتهم تابعوا طريق التجارة في غربي الجزيرة ونزلت جماعات منهم في تيماء وخيبر ووادي القري ويثرب. ويبدو من الأخبار أنهم كانوا هناك في القرن الثالث للميلاد. وقد اختلط هؤلاء بالعرب وتأثروا بعاداتهم وتنظيماتهم القبلية. ولعل بعضهم اشتغل ابتداء بالتجارة ثم صار أكثرهم يعمل في الزراعة عند قيام الإسلام.

وكان طريق التجارة الغربي سبيل صلة دائمة بين اليهود، ويبدو أن يهود اليمن جاءوا من القرى الشمالية للجزيرة. ويتعذر تحديد بداية ذلك. فأهل الأخبار يزعمون أن اليهودية ظهرت في اليمن زمن ياسر يهنعم أو ابنه أسعد أبو كرب. (القرن الثالث ـ الرابع للميلاد). وأن الثاني تهود بتأثير حبرين من بني قريظة، وحين جاء تيوفيلوس Theophilus مرسلاً من قسطنطين (٣٣٧ ـ ٣٦١م) للتبشير بالمسيحية وجد جماعة من

---

(١) ابن خلدون ـ المقدمة، ج٢، ص ٨٧ ـ ٨٨، ٢٨٦ ـ ٢٨٧. الأصبهاني ـ الأغاني، ج١٩، ص ٩٤. ابن الأثير ـ الكامل في التاريخ، ج١، ص ٤٠.

(٢) Horovitz, op, cit, p177. Ben Zvi, Les Origines de l'Etablissement des tribus d'Israil en Arabie, p149 et seq.

وانظر جواد علي، المصدر السابق، ج٦ ص ٥١٧ وما بعدها.

(٣) أ. ولفنسـون ـ تاريـخ اليهـود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، القاهرة ١٩٢٧م، ص ٨.

Horovitz, op, cit, p187. Encyclopaedia Judaica, New York: Macmillan vol. III, Arabia

اليهود. وهذا يعني أن اليهودية كانت في اليمن في القرن الرابع[١]. ويرى بعض الباحثين أنها كانت هناك قبل ذلك[٢]. وأثّر التبشير اليهودي في اليمن في تهود بعض الأشراف وفي دخول اليهودية إلى بعض القبائل. فيذكر أهل الأخبار وجود اليهودية في حمير وبني الحارث بن كعب وكندة[٣]. ولكن الرأي بأن اليهودية كانت دين ملوك حمير لمدة طويلة يفتقر إلى التوثيق[٤]. وقد تهود ذو نواس. ويتمثل في موقفه الصراع السياسي بين البيزنطيين وحلفائهم الأحباش وبين الحميريين، ووراء ذلك السيطرة على طرق التجارة، وتلون بطابع الصراع بين المسيحية واليهودية. ويبدو أن الصراع بين الحبشة واليمن بدأ قبل اضطهاد ذي نواس للمسيحيين[٥].

وحين تتوفر المعلومات عن اليهود قبيل الإسلام، يلاحظ الفرق بين الجماعات الشمالية والجنوبية، فهم في قرى الشمال زراع بالدرجة الأولى وتنظيمهم قبليّ بما يرافقه من مواقف ومحالفات. بينما كانت الجماعات الجنوبية في الغالب سكان مدن يعملون في التجارة والحرف وقليل منهم يعمل في الزراعة. وأثر البيئة واضح في الحالين.

وكانت اليهودية تبشيرية، ويبدو أن بعض العرب تهوّد في بعض القرى وفي يثرب ولكن لا دليل على انتشار اليهودية بصورة واسعة بين عرب الحجاز. كما يتعذر قبول ما

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، س١، ص ٩٠٢ وما بعدها، والأغاني، ج١١، ص ١٠٩، وما بعدها وج١٣ ص ٢٠ وما بعدها. ابن هشام ـ السيرة النبوية، ج١ ص ٢٢.

(٢) S. D. Goitein, Jews and Arabs (New York, Schocken 1964) p47. Encyclopaedia Judaica op. cit, Arabia.

جواد علي، المصدر السابق، ج٦، ص ٥٢٩ ـ ٥٤١.

(٣) اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦. المعارف لابن قتيبة، ص ٦٢٤. الأعلاق النفسية لابن رسته، ص ٢١٧. المقدسي ـ البدء والتاريخ، ج٤ ص ١٣.

(٤) انظر: Ben Zvi. op. cit. p161

جواد علي، المصدر السابق، ج٦ ص ٥١٣ ـ ٥١٤.

(٥) Cambridge History of Religion in the Middle East C.IIR. Vol 1p 125 . Ben Zvi .op. cit. p. 180 - 186

جواد علي، المصدر السابق، ج٣، ص ١٨٨ ـ ١٨٩. الطبري، المصدر السابق، س١ ص ٩٢٣ وما بعدها. ابن هشام ـ السيرة النبوية، ج١ ص ٣٥ وما بعدها.

ذكره اليعقوبي من أن الأكثرية (بنو النضير وقريظة) عرب تهودوا[1].

تشعر الآيات القرآنية بأن اليهود في شمال الجزيرة كانوا جاليات ليست قليلة العدد منتشرة في يثرب والقرى شمالها[2]. ويرد ذكر عشائر عديدة لهم[3] ولكن الكتلة الكبيرة كانت في يثرب، وفيها ثلاث قبائل، بنو النضير[4]. وبنو قريظة[5] وهما «الكاهنان» وبنو قينقاع[6]. وكانوا يسكنون في أحياء خاصة. كما هو المألوف. معزولين عن العرب. واتخذوا في يثرب وغيرها الآطام والحصون مثل حصن الأبلق في تيماء والوطيح والسلالم في خيبر، ليواجهوا البدو وليقووا على التحصن فيها والدفاع في الأزمات. وقد اشتغل البعض قبيل ظهور الإسلام بالتجارة. ولكن دورهم محدود فيها. وكان التعامل بالربا شائعًا بينهم. ولعل البيئة الزراعية في يثرب هيأت مجالاً مناسبًا لذلك، ولابد أن آثاره الاجتماعية كانت شديدة. وفي القرآن نقد حاد لذلك[7]. كما ترد الإشارات إلى ما كانوا عليه من أثرة وطمع[8] واشتغل بعضهم بالصياغة مثل بني قينقاع، وبصناعة السيوف والدروع والأداوات الحديدية[9]. ولكن الزراعة خاصة زراعة النخيل كانت هي السائدة في عشائرهم وجماعاتهم في القرى[10].

---

(١) انظر البكري ـ معجم ما استعجم، ط السقا، ج١ ص ٢٩. واليعقوبي، ج٢ ص ٤٩. وجواد علي، المصدر السابق، ج٧ ص ٥٢٥. ومحمد عزة دروزة ـ عصر النبي، ص ٤٣٦ ـ ٧. وسورة البقرة آية ٧٨. ويذكر البكري ج١ ص ٤٣ تهود بني حثنة من بلي ودخولهم تيماء.

(٢) انظر سورة الحشر آية ٧، وسورة الأحزاب آية ٢٦ و٢٧.

(٣) ابن رسته ـ الأعلاق النفيسة، ص ٦٢.

(٤) سورة الحشر آية ٢ ـ ٧.

(٥) سورة الأحزاب آية ٢٦ ـ ٧.

(٦) سورة الأنفال آية ٥٥ ـ ٨. وانظر القلقشندي ـ نهاية الأرب في معرفة قبائل العرب، ج٢ ص ٢٩٤، وابن رسته ـ الأعلاق النفيسة، ص ٦١ وما بعدها عن تطور صلة الأوس والخزرج باليهود في يثرب.

(٧) سورة النساء آية، ١٦٠ ـ ١.

(٨) سورة النساء آية ٥٣ ـ ٥٤. وسورة آل عمران، ١٨٠ ـ ١.

(٩) مغازي الواقدي، ص ١٧٥ ـ ١٧٨.

(١٠) السمهودي، الوفا، ص ٨٠.

ومع الاختلاف في الدين والعقلية بين العرب واليهود. فقد كان هناك شبه في التنظيم الاجتماعي والتكتل القبلي. وتأثر اليهود بعادات العرب وأخلاقهم، إذ انتظموا في قبائل وبطون مثل العرب ودخلوا في محالفات مع الأوس والخزرج وكل فريق يلتزم بالمسؤوليات القبلية المشتركة بما في ذلك النصرة في القتال والمشاركة في الديات[١]. وفي بُعاث وقفت قريضة وبنو النضير مع الأوس وبنو قينقاع مع الخزرج. واستمر هذا التحالف إلى ما بعد الهجرة. كما يتبين من «الكتاب» الذي وضعه الرسول في المدينة لتنظيم العلاقات فيها[٢]، إذ ألحق كل جماعة من اليهود ببطن عربي كان حليفه قبل الهجرة. وكان النبي ﷺ يطالب من اليهود نصيبهم في الديات[٣]، كما اتخذ بعض اليهود بعض القيم العربية مثل التمدح بالشجاعة وإكرام الضيف[٤].

وكانت لغتهم العربية مشوبة برطانة عبرية. وظهر بينهم خاصة في يثرب شعراء يجيدون النظم مثل السموأل بن عاديا والربيع بن الحقيق من قريظة وكعب بن الأشرف في بني النضير وأبي الزناد اليهودي وسماك اليهودي[٥].

كان يهود الحجاز يرجعون في شؤونهم السياسية والاجتماعية لرؤسائهم وسادتهم أصحاب الحصون والآطام. أما في أمورهم الدينية فيرجعون لرجال دينهم الأحبار والربانيين، ويشير القرآن إلى وجود الأحبار والربانيين بينهم يقرؤون التوراة ويحترمهم الناس لعلمهم[٦]. وإن عامة اليهود لم تكن تفقه التوراة إنما تأخذ بما يقوله ويشرعه لهم

---

(١) انظر سورة البقرة آية ٨٤ ـ ٥. وانظر الأغاني، ج١، ص ١٥٤ وما بعدها، عن تحالف بني النضير وقريظة مع الأوس. وانظر ابن الأثير ـ الكامل في التاريخ، ج٤ ص ٦٧٨ ـ ٦٨٠.

(٢) ابن هشام ـ السيرة النبوية، ج٢ ص ١٤٧ ـ ١٥٠. محمد حميد الله الحيدر آبادي ـ الوثائق السياسية، ص ٥٧ ـ ٦٤.

(٣) ابن هشام ـ السيرة النبوية، ج٢ ص ١٥٥. والواقدي ـ المغازي، ص ١٧٧. محمد عزة دروزة ـ عصر النبي، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٤) مغازي الواقدي ص ١٧٤. ص ٦٥٤ ـ ٥. وص ٣٧٥.

(٥) أبو الفرج الأصبهاني ـ الأغاني، ج١٩ ص ١٦٠. طبقات الشعراء، ص ١١٠. ابن هشام ـ السيرة النبوية، ج٣ ص ٥٥ ـ ٥٧، ٢٠٨، ٢١٠. جعفر بن محمد الطيالسي، كتابه المكاثرة، ص ٤٩ ـ ٥٠. جواد علي، المصدر السابق، ج٦ ص ٥٦٩ وما بعدها.

(٦) سورة التوبة، آية ٣١. سورة المائدة آية، ٤٤.

أحبارهم وربانيوهم[١]. وربما كانت الأكثرية لا تعرف العبرانية. وكانت لهم أماكن يتدارسون فيها أحكام دينهم وشريعتهم تعرف بـ «المدراش» أو «بيت المدراس» وهي محل اجتماعهم[٢]. وقد تسربت بعض الآراء الدينية وفي الغالب بعض القصص والأساطير اليهودية إلى العرب[٣].

٢ ـ اليهود في عهد الرسول:

وجاء الإسلام ينظر باحترام إلى تعاليم التوراة الأصلية، وممّا جاء به ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَفِي ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ * صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾[٤]. ويذكر بدور موسى لبني إسرائيل[٥]، ويشير إلى وجود وفاق بين تعاليم القرآن والتوراة الأصلية[٦].

وكان الرسول يتوقع ترحيب اليهود، ومساعدتهم للمسلمين لأنهم أهل كتاب فعاملهم بانفتاح[٧] ووضع كتابًا بين الجماعة الإسلامية وبينهم في المدينة ينظم الشؤون المشتركة ويوجب التساند في وجه الخطر الخارجي خاصة. ولكنهم سرعان ما وقفوا منه موقفًا اتسم بالسلبية وتدرج إلى المقاومة والتأليب. فقد تحدوا الرسول بالمناقشات[٨]، وطالبوا بالمعجزات[٩]، وأظهر أحبارهم التعنت في الجدل والأسئلة[١٠] ثم تدرج الحال إلى الخصومة. وجاء التنزيل يلوم اليهود ويعنفهم[١١]، ويندد بمواقفهم مع النبيين بين تكذيب وتعجيز وقتل، وسجودهم للعجل[١٢]، ويتهمهم

---

(١) انظر سورة البقرة، آية ٧٨. وجواد علي المصدر السابق، ج٦ ص ٥٥٦ ـ ٧.
(٢) جواد علي، المصدر السابق. ج٦ ص ٥٥٠ ـ ١.
(٣) المصدر نفسه، ج٦ ص ٥٥٧ ـ ٨.
(٤) سورة الأعلى، آية ١٨ ـ ١٩.
(٥) سورة الشعراء، آية ١٠ وما بعدها. سورة السجدة، آية ٢٣ ـ ٢٤.
(٦) سورة الأحقاف، آية ١٢. سورة الشعراء، آية ١٩٢ ـ ٧. سورة البقرة، آية ٤١.
(٧) ابن هشام ـ السيرة النبوية، ج٣ ص ٧٤ و١٩٤. السهيلي ـ الروض الأنف، ج٢ ص ١٦ ـ ١٧.
(٨) ابن هشام ـ السيرة النبوية، ج٢ ص ١٩٠ ـ ٢. وانظر ص ١٩٦ وما بعدها.
(٩) سورة آل عمران، آية ١٨٣. سورة النساء آية ١٣٥.
(١٠) سورة البقرة ١٤٤ ـ ٦.
(١١) سورة البقرة آية ١٠٠ ـ ١٠٢.
(١٢) سورة البقرة آية ٨٧. سورة المائدة، آية ٧٠. سورة النساء، آية ١٥٥.

بتحريف الكلام عن مواضعه وبتحوير التوراة وبالإضافات إليها[١]. وحاول اليهود إثارة الشكوك في نفوس بعض المسلمين لزعزعة ثقتهم، ولما حُوِّلت القبلة إلى الكعبة تساءلوا عن ذلك[٢]. هذا، وأشار القرآن الكريم إلى وجود الاختلاف بين بني إسرائيل في فهم كتاب الله وتفسيره وإلى انقسامهم تبعًا لذلك شِيَعًا وأحزابًا[٣]. واتهموا ببغض المسلمين[٤] وبإخلالهم بالأمانات[٥]. وقد استمروا في خصومتهم، وحاولوا إثارة الأحقاد القديمة بين الأوس والخزرج كما اتصلوا بخصوم الجماعة الإسلامية مما ولد أزمة سياسية[٦].

وبدأ الصراع الفعلي مع اليهود بعد بدر، نتيجة تخوف اليهود من ارتفاع شأن المسلمين. بدأ ذلك مع بني قينقاع، وهم يسكنون داخل المدينة، وكانوا أغنياء وجلهم صاغة، ويعتمدون على مساندة الخزرج وخاصة على عبد الله بن أُبيّ للحلف بينهم، يعتدّون بقوتهم العسكرية. ويفهم من كتب السيرة أنهم بدت منهم بوادر التحدي ثم التحرش بالمسلمين بخلاف العهد معهم، مما ولد التخوف من خطر الخيانة[٧]. ولم يلتفتوا للتحذير، فحاصرهم الرسول حتى نزلوا على حكمه، وسمح لهم الرسول بالهجرة فخرجوا إلى أذرعات بالشام، وأخذ الرسول أموالهم وأبقى لهم ذراريهم ونساءهم[٨].

وفي أُحد رفض اليهود الاشتراك مع المسلمين كما يفترض «الكتاب»، وتعللوا

---

(١) سورة المائدة، آية ٨٣. سورة البقرة آية ٤٠ ـ ١. سورة النساء، آية ٤٦. سورة آل عمران، آية ٧٢.

(٢) سورة البقرة، آية ١٤٢. سورة المائدة، آية ٦٤. ابن هشام ـ السيرة النبوية، ج٢ ص ١٤٢.

(٣) سورة آل عمران، آية ١٩. سورة فصلت، آية ٤٥. سورة النمل، آية ٧٦. سورة الجاثية، آية ١٦. سورة الشورى، آية ١٤.

(٤) سورة المائدة، آية ٨٥.

(٥) سورة آل عمران، آية ٧٥.

(٦) سورة النساء، آية ١٤٠. سورة آل عمران، آية ٦٩. ابن هشام ـ السيرة النبوية، ج٢ ص ١٣٦.

(٧) سورة الأنفال، آية ٥٨.

(٨) ابن سعد ـ كتاب الطبقات، ج٢ ق١ ص ١٩. ابن هشام ـ السيرة النبوية، ج٣ ص ٥٠ ـ ١. الواقدي ـ المغازي، ص ١٧٦ وما بعدها.

بأنه يوم سبت، وكان هوى بني النضير مع المشركين، واتخذ بعضهم مثل كعب بن الأشرف موقفًا استفزازيًا بندب قتلى بدر والتحريض على المسلمين[1]. كما أخذ بعضهم يزيد في التشكيك والتحرش[2]. ووجدوا تشجيعًا من المنافقين واعتمدوا على حلفهم مع الأوس. وبدت منهم بوادر التآمر فأنذرهم الرسول بالخروج فرفضوا واعتدّوا بحصونهم، وبعد حصار سلموا ووافقوا على الخروج على أن لهم ما حملت إبلهم من أموالهم إلا الحلقة، فخرجوا إلى خيبر ومنهم من سار إلى إذرعات[3].

وبعد هذا بدأ بعض زعماء اليهود يعملون ضد المسلمين. اتصل بنو النضير بقريش يحرضونهم على الرسول، ويجيبونهم على تساؤلهم، بأن دينهم خير من الإسلام[4]. كما اتصل اليهود بغطفان وحرضوها لتخرج مع قريش. فكان دور اليهود كبيرًا في خروج الأحزاب إلى غزوة الخندق. وقد التزمت قريظة أول الأمر بالعهد، ولكن الأحزاب رأوا أهميتها وتمكنوا من جعلها تتخلى عن العهد مع الرسول. ونجح المسلمون في بذر الشكوك بين الأحلاف وفشلت الحملة، وعندئذ هاجم الرسول بني قريظة، وهم رجال فلاحة وزرع، وبعد الحصار نزلوا على حكمه، وترك الرسول لسعد بن معاذ سيد الأوس اتخاذ القرار فحكم بالتنكيل بهم[5].

وكانت خيبر في أعالي الحجاز، من مراكز اليهود المهمة، وصارت ملجأ اليهود الحانقين مركزًا للتآمر، وبدأت تحاول تكوين كتلة من يهود القرى المجاورة كتيماء ووادي القرى ولكن دون نجاح، وكان المسلمون يدركون ذلك، وحين سالم الرسول مكة في الحديبية آخر سنة ٦هـ أمر بالتهيؤ لخيبر في مطلع سنة ٧هـ. فهي خطر عسكري من الشمال مع وجود قريش في الجنوب، وكان لها دور في التحريض على غزوة

---

(١) ابن هشام ـ السيرة النبوية، ج٣ ص ٥٧ ـ ٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ج٢ ص ١٦٠ ـ ٣، وانظر ص ١٩٠ ـ ٢٢١.

(٣) انظر سورة الحشر، آية ٢ ـ ٧. ابن هشام، المصدر السابق، ج٣ ص ١٩٩ وما بعدها. والواقدي ـ المغازي، ص ٣٦٤ وما بعدها، وص ٣٨٠ وما بعدها.

(٤) ابن هشام، المصدر السابق، ج٢ ص ٢٥٥. سورة النساء، آية ٥١.

(٥) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ٢٣١ ـ ٢ و٢٤٤ ـ ٢٥٢، ٢٥٦. سورة الأحزاب، آية ٢٦ ـ ٢٧. والآيات ١٣ ـ ٢٠.

الخندق، كما حاولت التفاهم مع غطفان لمحاربة المسلمين بوعدهم بنصف تمر خيبر لعام إن انتصروا، ولكن المحاولة فشلت لسبق المسلمين في التحرك، ولتخاذل غطفان، وكان ليهود خيبر مناطق حربية (النطاة، الشق، الكتيبة) ولكل منها حصون يحتمون بها من الغارات وفيها مخازن الغلال، إما المزارع فخارج الحصون. وبعد حصار ومناوشات سلم يهود خيبر على أن تحقن دماؤهم، واعتبر الرسول خيبر غنيمة وقسمها، ولكنه ترك اليهود يزرعونها ـ لعدم توفر الأيدي العاملة لديه ـ مقابل نصف الحاصل[١]، وكان بين الغنائم في خيبر صحائف من التوراة فلما جاء اليهود يطلبونها أمر النبي ﷺ بتسليمها إليهم[٢].

بعد خيبر خضعت بقية القرى اليهودية، (فدك) سلمت للنبي على أن له نصف أرضها واعتبرت صافية، وصالح أهل وادي القرى وأقاموا على أرضهم، وصالحت تيماء ودفعت الجزية، ثم صالح يهود تيماء ومقنا وأيلة على الجزية وضمنوا بقاءهم[٣].

لقد كان وجود اليهود في مستوطنات متراصة في قلب الأمة الجديدة، وموقفهم السلبي ثم العدائي سبب تأزم العلاقة[٤] لتشكيلهم جبهة خطر داخلية. ولكن بعد خيبر لم يبق لهم خطر وأمر الرسول بمعاملتهم في خيبر والقرى الشمالية معاملة حسنة، كأهل ذمة. وروي عنه ﷺ قوله: «من ظلم معاهدًا أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة»[٥].

٣ ـ اليهود أيام الراشدين والأمويين:

وأجلى عمر يهود خيبر وتيماء إلى أريحا، واستند في ذلك إلى توجيه الرسول: «لا يجتمع في الجزيرة دينان» ويبدو أن لتصرف بعض أهل خيبر صلة بذلك[٦]. هذا

---

(١) ابن سعد، المصدر السابق، ص ٦٦ و٧٧ وما بعدها. ابن هشام ـ السيرة النبوية، ج٣ ص ١٥١. الواقدي ـ المغازي، ص ٦٤٦ ـ ٨، ٦٦٨ ـ ٧٠. اليعقوبي ـ ج٢، ص ٥٦.
(٢) الواقدي، ص ٦٨٠ ـ ١. الديار بكري ـ تاريخ الخميس، ج٢ ص ٢٠.
(٣) البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٢٩ ـ ٣٥. وص ٥٩ ـ ٦٠.
(٤) انظر الجاحظ ـ ثلاث رسائل، باعتناء ي. فنكل، ص ١٢ ـ ١٣.
(٥) أبو يوسف ـ كتاب الخراج، ص ٧١.
(٦) انظر ابن الأثير ـ الكامل في التاريخ، ج٢ ص ٤٤٥ تحت سنة ٢٠ هـ.

وتتكرر الإشارات إلى رأفة عمر بأهل الذمة[١]. فحين أجلى يهود نجران فيمن أجلى كتب: «أما بعد فمن وقعوا به من أهل الشام والعراق فليوسعهم من حرث الأرض، وما اعتملوا من شيء فهو لهم مكان أرضهم باليمن»[٢]. وفي رسالته إلى معاذ بن جبل باليمن جاء: «لا يفتن يهودي عن يهوديته»[٣] بل إنهم وجدوا أحيانًا معاملة فريدة. فالرسول اعتبر الأراضي العربية في الجزيرة عشرية، وكان أهل الذمة ومنهم اليهود يشترون الأراضي أحيانًا، ولكنهم لا يدفعون الخراج بل العشر، كما حصل في اليمن، ويذكر البلاذري: «قال الواقدي: سألت مالكًا عن اليهودي من يهود الحجاز يبتاع أرضًا بالجرف فيزرعها، قال: يؤخذ منه العشر»[٤].

وكانت معاملة اليهود في فترة الفتوح وما بعدها حسنة، ويبدو أن بعض اليهود عملوا مع العرب في الشام، نتيجة تدابير هرقل Heracleus الشديدة ضدهم. كما حصل في قيسارية وحمص، كما أنهم على العموم رحبوا بمجيء العرب حتى أن معاوية أسكن جماعة منهم في طرابلس المعرضة آنئذ للأسطول البيزنطي[٥].

وعلى كل وجد اليهود من العرب معاملة أكرم وأفضل مما كانوا يجدون من البيزنطيين والفرس؛ ففي الإمبراطورية الرومانية تدهور وضع اليهود بعد أن صارت المسيحية الدين الرسمي، وصدرت أوامر الأباطرة وتعليماتهم تمنع اليهود من الوظائف ومن إنشاء كنس جديدة. وفي إفريقية أمر جستنيان Justinian بهدم الكنس الموجودة وحرم دراسة القانون وتعليمه. وفي إيران تدهور وضع اليهود في آخر الفترة الساسانية وتعرض يهود بابل لأزمات قاسية أضعفت مؤسساتهم الدينية والإدارية. وأخيرًا جلبت الحرب بين الساسانيين والبيزنطيين في أوائل القرن السابع كوارث لليهود في الشام[٦].

---

(١) انظر يحيى بن آدم ـ الخراج، ص ٥٤. أبو يوسف ـ الخراج، ص ٧١.
(٢) البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٦٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ٧١.
(٤) البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٧٥.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٧، ١٤١، ١٢٧.
وانظر ابن الأثير ـ الكامل في التاريخ، ج٤، ص ٤٤٦ عن يهود الأندلس.
(٦) Cambridge History of Religion in The Middle East (C.H.R). Vol I,pp 125 - 6
Newmann . Agricultural Life of the Jews in Babylonia pp 15 - 16.

وجاءت الفتوح الإسلامية بتحسن كبير في وضع اليهود. وأكد الخلفاء ذلك في وصاياهم بأهل الذمة. وتعطي الروايات اليهودية التالية صورة طيبة لنظرة الخلفاء الأوائل للجماعات اليهودية وخاصة في العراق[١]، وفي الشام كانت المعاملة حسنة وعومل اليهود السامرة معاملة خاصة لتعاونهم مع العرب[٢] وكان التزام العرب بالعهود وحمايتهم لأهل الذمة مدعاة احترام هؤلاء ومودتهم[٣]، ويلاحظ بعد ذلك أن الشريعة لا تميز بين اليهود وغيرهم من حيث الوضع القانوني، وهذا يعود إلى نظرة الإسلام المفتوحة لأهل الكتاب عامة.

أكد الإسلام وحدة الأديان السماوية في الأصل، ووفر للآخرين حرية العقيدة ما داموا يلتزمون بالعهود ولا يعتدون على المسلمين أو يعينون عليهم، وترك المسلمون لأهل الذمة شؤونهم الخاصة وفق شرائعهم، واستعان العرب بالذميين في الوظائف المالية والكتابية للإفادة من خبرتهم، وكان التسامح على أقواه في صدر الإسلام. ولا يمكن تفسير ذلك ـ كما حاول البعض ـ بحاجة العرب إلى الشعوب الأخرى في الإدارة وغيرها، بل بالثقة بالنفس وروح التسامح.

وفي الأراضي الإسلامية عمومًا لم يحتج أهل الذمة إلى طلب إذن خاص ليستقروا في البلاد المفتوحة أو في المدن الجديدة، أو لمتابعة أية مهنة، إذ ليس في التشريع ما يمنع من ممارسة أي عمل، وكانت حرمة العقيدة والمال والإقامة مضمونة، ولا تسمع بشكاوى من عنف أو قسر أو حقد من جهة السلطة، وبمرور الزمن بدأ أهل الذمة يتمثلون العرب بصورة مطردة باقتباس لغتهم وأزيائهم وعاداتهم.

ويبدو أن كثرة استخدام أهل الذمة في الوظائف، مع خبرة العرب الإدارية، ولدت بعض النقد، كما أن العلاقة مع البيزنطيين أدت أحيانًا إلى محاذير سياسية، هذا مما أضاف إلى وجود النظرة بأن لا يتسلط غير المسلمين على المسلمين. ولعل ذلك كله يفسر البدايات في وضع بعض الحدود. وهذا ما نراه في إجراءات عمر بن عبد العزيز الذي اتخذ تدابير عملية لرعاية أهل الذمة والتأكد من حسن معاملتهم، إذ

---

(١) C.H.R, VoP. I. p. 127.

(٢) انظر البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ١٥٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

بعث برسالة إلى ولاته طلب فيها أن لا يولوا أمور المسلمين أحدًا من أهل الذمة منعًا لاستطالتهم عليهم، وأبدى بعض القلق من آثار ذلك. كما أنه طلب منعهم من لبس العمائم والتشبه بالمسلمين(١). ولكن أثر ذلك كان وقتيًا إذ كان استخدام أهل الذمة واسعًا من بعده، لأننا نسمع بعض النقد لاستخدام الذميين في الإدارة المالية زمن هشام.

وكان المجال مفتوحًا في الحقل الاقتصادي، ولم يحدد أهل الذمة بمهن خاصة، كما أن ملكية الأراضي كانت مفتوحة لهم، ثم إن حريتهم في العمل التجاري كانت واسعة خاصة عند تركيز العرب على الإدارة والجيش، وكانوا يدفعون رسمًا قدره ٥٪ من ثمن البضاعة، وهذا يفسر التنوع الكبير في المهن والحرف التي مارسها اليهود في البلاد الإسلامية. وقد تحدثنا عن أهل الذمة عمومًا لأن السياسة العامة واحدة ويندر التخصيص إلا في حالات قليلة.

وكان اليهود يعيشون في المدن الكبيرة في محلات خاصة بهم، وهذا اعتيادي لأن سكان المدن كانوا يتجمعون في محلات خاصة بهم حسب المهنة أو الأصل أو الدين فهو تجمع اختياري، وهو وضع كان قائمًا قبل الإسلام في يثرب مثلاً وفي الأراضي الساسانية، ولكن هذا التجمع لا يحدد أية جماعة بالإقامة في محلتها، بل كان منهم من يعيش في أحياء أخرى إن رغبوا، وهذا يصدق على اليهود كغيرهم(٢).

وترد إشارات إلى دخول جماعات من الذميين في الإسلام، نتيجة ميل للدين الجديد أو لطموحهم في الحياة العامة، وفي حالات قليلة للتخلص من الضرائب. والمسلم الجديد هنا يفقد حصته من الإرث، وله أن يحتفظ بأرضه ويدفع الخراج أو أن يتركها لأهل قريته يزرعونها ولا يدفع عندئذ شيئًا. وإذا مات الذمي ولم يترك وارثًا فإن

---

(١) انظر الكندي ـ الولاة والقضاة، ص ٦٠. ابن عبد الحكم ـ سيرة عمر بن عبد العزيز، ص ١٦٧. تريتون ـ أهل الذمة، ص ١٣٨. ابن العبري ـ تاريخ مختصر الدول، ص ١٢٨. أبو يوسف ـ الخراج، ص ١٣٧ ـ ٨.

(٢) انظر اليعقوبي ـ البلدان، ص ٤٤٦، ٢٤٧ وما بعدها.

Encyclopaedia of Islam, Vol 2 Baghdad. B Spuler, Iran in Fruh - Islamischer Zeit, 1952 p 219.

إرثه يرجع لملته، في حين أن إرث المسلم يعود لبيت المال[١].

وتشير الروايات إلى أن وضع اليهود تحت الإدارة العربية العربية كان حسنًا، ولعله أحيانًا أفضل من وضعهم مع غير العرب لعدم وجود دولة لهم بما يرافق ذلك من مخاوف سياسية[٢].

أدى تطور الأوضاع إلى ظهور بعض القيود على أهل الذمة في القرن الثالث هـ / التاسع م. وكان لذلك أسباب سياسية أهمها الصراع مع البيزنطيين، واجتماعية مثل إثراء أهل الذمة وتنفذهم ببعض المهن الحساسة كالطب والصيرفة، إضافة إلى توليهم لوظائف مهمة اقترنت بالتسلط على الغير. ويمكن الإشارة إلى بعض الأمثلة، قرر الرشيد سنة ١٩١هـ «أخذ أهل الذمة بمخالفة هيئة المسلمين في لباسهم وركوبهم» في الثغور المواجهة للبيزنطيين بعد غزوه للأراضي البيزنطية، وذلك نتيجة خشيته من موقفهم في الصراع مع البيزنطيين، وهو إجراء موضعي يخالف نظرته العامة في رعاية أهل الذمة والرفق بهم. ولعل المتوكل أول من ذهب إلى إصدار مرسوم سنة ٢٣٥هـ يضع قيودًا في اللباس على أهل الذمة كلبس الطيالس العسلية وشد الزنانير وركوب السروج البسيطة. ثم منع الذميين من ركوب الخيل سنة ٢٣٩هـ، وأمر بمنع استخدامهم في الوظائف، وحظر تعليم المسلمين لأولادهم، وكان صراع المتوكل مع المماليك الأتراك ورغبته في كسب تأييد العامة من الدوافع الأساسية[٣]. إلا أنه استمر استعمال أهل الذمة في الوظائف، وزاد استخدامهم خلال القرن الثالث للهجرة وصار لهم نفوذ كبير في أيام المقتدر حتى شكا الناس من ذلك[٤]. وأخيرًا منع المتوكل بناء معابد جديدة وأمر بالاكتفاء بالموجود، وهذه نقطة تحتاج إلى نظر. فكثير من المعابد بنيت في المعهد الإسلامي، ويقال: إن عمر بن عبد العزيز منع التعرض للكنائس ولكنه طلب

---

(١) جاء في منشور المقتدر سنة ٣١١هـ «وترد تركة من مات من أهل الذمة ولم يخلف وارثاً على أهل ملته»، الوزراء، للصابي، ص ٢٤٨.

(٢) C.H.R, Vol. I, P 129 - 30. p 173.

(٣) الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك، س٣، ص ١٣٨٩ ـ ١٣٩٤، وص ١٤١٩. المقريزي ـ الخطط والآثار، ج٢ ص ٤٩٤.

(٤) انظر، عريب ـ صلة تاريخ الطبري، ص ٣٠، وانظر ١٢٥، ١٦٤.

أن لا يسمح ببناء كنائس جديدة[1]. ولماتجاوز أسامة بن زيد التنوخي في مصر على الكنائس منعه هشام بن عبد الملك وأمره بأن يجري النصارى على عوائدهم وما بأيديهم من العهد[2]. وفي بغداد وهي مدينة إسلامية أنشئت كنائس وبِيَع. ولما جاء عيسى بن موسى واليًا للرشيد على مصر، طلب النصارى بالسماح بتجديد كنائس هدمت أثناء ثورة سخا فسمح بذلك بناء على رأء الليث بن سعد وعبدالله بن لهيعة قاضي مصر، اللذين أكدا أن جميع البيع بمصر إنما بنيت في الإسلام زمن الصحابة والتابعين[3]. ولما زار بنيامين التطيلي الكوفة في القرن ١٣م، وجد بها كنيسًا عتيق البناء.

وكانت القيود في الغالب شكلية، مثل التمييز في الملابس والمركوب، أو تحديد الوظائف، وكانت التدابير المتخذة لذلك وقتية عادة، ويلاحظ ارتباطها بفترات القلق أو ضعف الخلافة، وواضح أن فترة السيادة العربية كانت فترة ازدهار وحرية للذميين.

لننظر الآن إلى اليهود في بعض البلاد الإسلامية، ويجب أن يلاحظ أن الإشارات الخاصة إليهم قليلة، وأن الحديث في كتب الفقه والحديث وفي الغالب في كتب التاريخ تناول أهل الذمة عامة، وإن وجدت إشارات قليلة لليهود فهي لأحداث أو ظروف خارج المألوف، ولا تمثل طبيعة الأوضاع، كما أننا نقدر أن هناك بعض التباين بين النظريات والواقع، فالحياة العملية في الظروف الاعتيادية طبيعية فيها الكثير من الصلات الاجتماعية الحسنة، وفيها حرية العمل، وانصراف كل جماعة دينية إلى تولي أمورها بنفسها. ولم يكن ينتظر من الذميين، بما فيهم اليهود إلا دفع الضرائب المقررة، وهي الجزية على الرأس، وفيها الكثير من المرونة. فمع أن الآراء الفقهية تحدد الحد الأدنى بدينار ولا تضع حدًا أعلى، إلا أنها في الواقع لا تتجاوز أربعة دنانير أو ٤٨ درهمًا على الأغنياء، و٢٤ درهمًا على متوسطي الحال، و١٢ درهمًا على العامة في السنة، إلا أن هذا هو المعدل للطبقة الواحدة. ولا يعني أن كلاً يدفع هذا المبلغ بالذات، بل إن الفقراء والمساكين من أهل الذمة كانوا يعفون من الجزية. أما ضريبة الأرض فهي الخراج، وتختلف أساليب جبايتها وطبيعتها من بلد لآخر في صدر الإسلام

---

(١) الطبري، المصدر السابق، س٢ ص ١٣٧١.

(٢) الكندي ـ الولاة، ص ١٣١ ـ ٢. المقريزي ـ الخطط والآثار، ج٢، ص ٤٩٣.

(٣) الكندي، المصدر السابق، ص ١٣٢. المقريزي، المصدر السابق، ج٢ ص ٤٩٣.

حسب طبيعة الأرض والسقي ونوع الحاصل إضافة للعرف المحلي. وكان اليهود يدفعون ضريبة الرأس الجزية، وضريبة الأرض مع رسوم أخرى غيرها للبيزنطيين وللساسانيين قبل الإسلام[١]، ولكن العرب أعادوا تنظيم الضرائب وبسطوا الإدارة وأشرفوا على الجباية مما خفف عن أهل الذمة وأزال الكثير من المساوئ. وفي الوقت الذي تؤكد النظرية على عدم جواز تسلط غير المسلمين على المسلمين. فقد تولى أهل الذمة أحيانًا مسؤوليات كبيرة، ولا تعدم الإشارات عن محاباة الجباة من أهل الذمة لأبناء ذمتهم من يهود أو غيرهم على حساب المسلمين كما حصل في خراسان بتصريح آخر أمرائها في العصر الأموي وهو نصر بن سيار[٢]. وكانت بعض المهن الأساسية مثل الطب والصيرفة يغلب فيها أهل الذمة، ومن الواضح أنهما لا يخلوان من أهمية في حياة الجماعات. هذا إضافة إلى أن دور أهل الذمة وخاصة اليهود اكتسب أهمية متزايدة بتطور المجتمع الإسلامي. وحين ننظر إلى الحرف والمهن عامة نجد الغالب عليها أنها مختلطة فيها المسلم وفيها غير المسلم، وهذا لا يمنع من غلبة جماعة أو أخرى في مهنة ما، ولكن ذلك نتيجة عوامل اجتماعية أو اقتصادية، ولم يكن مرسومًا بتعليمات خاصة. وحين تكونت الأصناف والحرف لتنظيم العمل، كانت الأصناف مفتوحة للمهنيين دون نظر إلى دين أو مذهب أو أصل، وهذا ما لم تشهده المجتمعات الأخرى إلا في العصور الحديثة[٣]. وفي التجارة كان التعامل يجري دون حدود على غير المسلمين، بل إن التعاون في بعض الشركات كان مألوفًا بين المسلمين والذميين، حتى إن الفقهاء لم يرفضوا قيام شركات مختلطة وإن وضعوا بعض الشروط أحيانًا.

---

(١) انظر مثلًا: إبراهيم نصحي ـ اليهود في عصري البطالمة والرومان، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٢٢٢ ـ ٣، ٢٢٥ ـ ٧.

A. Sharf, Byzantine Jewry From Justinian to the Fourth Crusade. London, 1971, .pp 188 - 90, 192 - 3.

(٢) الطبري ـ تاريخ، س٢ ص ١٦٨٨ ـ ٩.

(٣) انظر: Lewis, Islamic Guids,E.H.R 1937.

الدوري ـ نشأة الأصناف والحرف في الإسلام، مجلة كلية الآداب، م١، ١٩٥٩م، ص ١٣.

وإذا كانت الحياة العملية مفتوحة ومتلائمة بهذه الصورة، فإن الثقة لا تبدو متوفرة في جميع الفترات ذلك أن بعض الحركات والفتن التي ظهرت في المجتمع الإسلامي كانت تنسب من قبل أنصار الوضع إلى بعض اليهود أو إلى جماعات منهم لغرض إلقاء الظل على هذه الحركات ووضع اللوم خارج الجماعات الإسلامية، وهذا بحد ذاته يشير إلى الشكوك وعدم الاطمئنان.

كانت الجماعة اليهودية قديمة في بابل، من أوائل القرن السادس قبل الميلاد، ووجد العرب هذه الجماعة بوضعها الخاص زمن الساسانيين. وكان رئيسها الدنيوي رأس الجالوت، وكانت الوظيفة وراثية في عائلة تدعي النسب إلى داود مما أكسبها نفوذًا خاصًا بين اليهود، وتذكر الرواية اليهودية إن البستاني كان رأس الجالوت عند الفتح وإن علاقته مع العرب كانت وديه وإنه أرضى الخليفة عمر بن الخطاب وخدم المسلمين فأنعم عليه بعهد فيه وصايا بحق اليهود، ولكن يبدو أن العهد المذكور وضع في وقت تال[1].

ومن جهة ثانية كانت السلطة الدينية، التي كثيرًا ما اصطدمت بسلطة وإدارة رأس الجالوت، بيد الزبيين الذين ظهروا منذ القرن الثالث للميلاد في أكاديميتين مهمتين في سورا وبمبديته (فم الصلح)، لعبتا دورًا مهمًا في تنشيط الحياة الدينية والفكرية بين اليهود.

وكانت الجماعة اليهودية كما يتبين من الإشارات التلمودية، لحد كبير، ريفية تمتلك الأراضي والدور، كما تتعاطى مهنًا أخرى. وهناك جماعات مدنية لها مهنها المختلفة وخاصة التجارة[2].

وأبقى العرب هيكل التكوين السياسي والاجتماعي لليهود على حاله، فبقي رأس الجالوت رئيس اليهود وممثلهم وحافظ على سلطاته الإدارية والقضائية وبقيت المدرستان تمارسان عملهما بانتظام ولكل منهما رئيس هو الغاؤون ويسمى أيضًا رأس

---

(١) انظر غنيمة ـ نزهة المشتاق، ص ١٠٣.

D. Sassoon. A History of The Jews in Baghdad (Letchworth: Alcuin, 1949) p.7.

(٢) Newmann. op. cit. p33 off p112 off.

المشيئة (المثيبة) وحافظًا على سلطتهما في أمور العقيدة ووسعاها إلى كل البلاد الإسلامية باستثناء فلسطين، ولكن، وبمرور الزمن وتطور الأوضاع الاقتصادية. حصل تطور في أوضاع يهود العراق باتجاه الحياة المدنية وانعكس ذلك في الإشارات التلمودية(١).

وأجلى عمر بن الخطاب يهود نجران إلى الكوفة، كما انتقل إليها يهود الحيرة وازدهرت جماعتهم فيها، ويظهر أن بعضهم اشتغل بالصيرفة وبالتجارة في صدر الإسلام، كما ترد إشارات إلى يهود برعوا في ضرب النقود وربما بالتلاعب بها. وفي رواية: «إن أبا العباس استدان من تاجر يهودي مليون درهم»(٢).

٤ ـ اليهود في العصر العباسي:

ولا تتوفر المعلومات عن مجيء اليهود إلى بغداد بعد إنشائها، ولكن جماعات انتقلت إليها، وسرعان ما انتقل إليها رأس الجالوت ليكون في مركز الخلافة، وجعلها المركز الجديد ـ إداريًا وقضائيًا ـ للجماعات اليهودية. ومن ناحية أخرى. فإن غاؤونَيْ سورا وبمبديته لم ينتقلا إليها بصورة نهائية إلا في مطلع القرن الرابع عشر للميلاد.

وبنتيجة التطور الاقتصادي الكبير للمجتمع العباسي، ظهرت في بغداد جنب الرئاستين الدينية والدنيوية قوة جديدة، وهي أرستقراطية المال التي برزت في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع للهجرة. ولعبت العائلات المالية القوية من الجهابذة دورًا يذكر في النواحي المالية للخلافة في فترات الأزمة. وتجدر الإشارة إلى العائلتين اليهودية، بني نطيرة وبني هارون، اللتين كانتا تتعاونان أحيانًا وتتنافسان أخرى، وكان لهما أثر على شؤون الجماعات اليهودية حتى في اختيار المرشحين للرئاسات الدينية والدنيوية(٣).

---

(١) Vajda, in Arabica. vol IX 1962, pp 189 - 90.

(٢) انظر أبو هلال العسكري ـ الأوائل، ص ٢٠٦. ماسنيون ـ خطط الكوفة، ترجمة المصعبي. وغنيمة ـ نزهة المشتاق، ص ١٠٣.

(٣) Vajda op cit pp 190 off Sassoon op cit pp 8 - 12.
وانظر: Fischel. Jews in The Economic and Social Life of Mesopotamia, London 1968.

وفي العصر العباسي الأول، كان وضع اليهود حسنًا وتركت لهم الحرية في إدارة شؤونهم، وفي عهد المأمون حصلت انشقاقات بين اليهود وتنازعوا في أمر الرئاسة ورجعوا إلى الخليفة، فحكم المأمون بينهم بقرار مفاده أن كل عشرة نفر إذا اتفقوا فلهم أن يختاروا رأسًا لهم من بينهم[١]. ومن فحص القيود التي فرضها المتوكل يبدو أن أهل الذمة كانوا يتمتعون بكافة المزايا التي تتوفر في المجتمع بما في ذلك حضور أولادهم الكتاتيب مع أولاد المسلمين.

ولم تستمر القيود طويلاً، فالروايات اليهودية تذكر أن اليهود عاشوا برخاء وسلام زمن المعتضد (الذي أعاد للخلافة بعض كيانها)، وأنهم كانوا يرتدون السواد مثل العباسيين، وإن محاولات البعض للشغب ضدهم لم تُجد، وكان من شخصياتهم المالية نطيرة الذي كان على علاقة حسنة بالخلفاء من زمن المعتضد حتى زمن المقتدر[٢] وحصل توسع في استخدام الذميين في الوظائف بدرجة ملحوظة مما أدى إلى تذمر جعل المقتدر يصدر أمرًا في مطلع القرن الرابع يمنع استخدام أهل الذمة إلا في وظائف معينة كالجهبذة والطب[٣]. ولم يكن نصيب هذا التحديد أكثر من سوابقه.

ويبدو أن دور أهل الذمة في الطب كان كبيرًا والثقة بإمكانياتهم واسعة بين الناس، وهذا ينعكس في كتابات الجاحظ، أما الجهبذة وأعمال الصيرفة فقد نشط اليهود فيها.

وهذا يشير إلى التحول في وضع اليهود، فقد كانوا في القرن الأول يشتغلون بالزراعة وتربية الماشية ولكن أكثرهم كانوا يمتهنون الحرف اليدوية واشتغل بعضهم بالبيع، وهناك إشارات في القرن الأول إلى يهود يعملون في دور الضرب وبالتجارة، ولعل عدد هؤلاء ازداد بنشاط التجارة في العراق في أواخر العصر الأموي وبداية العصر العباسي. وفي الثلث الثاني من القرن الثاني للهجرة يعدد أبو يوسف طبقات أهل الذمة، فيذكر بين الأغنياء ومتوسطي الحال الصيرفي والتاجر والطبيب. وفي الطبقة الثالثة أهل

---

(١) Zvi Graetz. National History of the Jews. Philadelphia 1898. vol III.

(٢) Graetz, op, cit. Vol III, P 184. Sassoon, op. cit, pp 30 - 1.

(٣) جاء في ابن تغري بردي، باعتناء جوينبول، «أمر أن لا يستخدم أحدٌ من اليهود والنصارى إلا في الطب والجهبذة» ج٢ ص ١٧٤.

الحرف اليدوية كالصباغ والخياط والإسكاف والخراز، وغيرهم من العمال بأيديهم، ثم الفلاحين[1]. وكان بعض الفلاحين ينزحون إلى المدن ويشتغلون عمالاً وحرفيين، ويذكر الجاحظ في النصف الأول للقرن الثالث: أن أكثر يهود العراق كانوا صباغين ودباغين وحلاقين وقصابين[2]، بينما كان النصارى في وضع اجتماعي أرقى، فهم صرافون وكتاب. ويشيد الجاحظ بإخلاص اليهود في بعض المهن[3]. ويتحدث المقدسي عن الوضع في بلاد الشام في القرن الرابع للهجرة فيقول: «وأكثر الجهابذة والصباغين والصيارفة والدباغين بهذا الإقليم يهود، وأكثر الأطباء والكتبة نصارى»[4]. وهنا يشير المقدسي إلى التحول الكبير الذي حصل في وضع اليهود وإلى نشاطهم في الجهبذة والصيرفة جنب التجارة. وهنا يذكر أن الفتوحات العربية أزالت الحواجز السياسية والاقتصادية التي كانت تفصل المنطقة الساسانية عن البيزنطية، مما مكّن شعوب الخلافة من حرية الحركة والتجارة بين أواسط آسيا والأندلس، وظهرت مراكز مدنية نشطة عبر هذا الامتداد، كما أن نشاط الأساطيل الإسلامية في البحر الأبيض مكنها من السيطرة فعليًا في القرن الثالث الهجري مما مكّن شمال إفريقية أن تلعب دورًا هامًا في المواصلات والتجارة بين الشرق والغرب. وهذا، مع حرية العمل، أفسح المجال للجماعات اليهودية لتفيد من التحول الاقتصادي في المجتمع الإسلامي الذي جعل التجارة أهم نواحي النشاط الاقتصادي وأدى إلى ظهور طبقة متوسطة نشطة من التجار، وشارك اليهود في هذا النشاط، ومكنهم انتشارهم في البلاد الإسلامية والتعاون بين جماعاتهم من ذلك. ثم إن تحريم الربا ومنع أية فائدة على تبادل الذهب بالذهب والفضة بالفضة إلا وزنًا بوزن أدى عمليًا إلى أن يكون الصاغة والصرافون والجهابذة عادة من غير المسلمين.

وقبل أن ينتهي القرن الثالث الهجري بانَ دور اليهود في التجارة والجهبذة. ولعب الجهابذة اليهود دورًا كبيرًا في خلافة المقتدر وعلى رأسهم يوسف بن فنحاس

---

(١) أبو يوسف ـ الخراج، ص ٦٩.

(٢) الجاحظ ـ ثلاث رسائل، باعتناء: ي، فنكل، ص ١٧.

(٣) الجاحظ ـ الحيوان، ج٥ ص ٥٢.

(٤) المقدسي ـ أحسن التقاسيم، ص ١٨٣.

وهارون بن عمران، وهما تاجران وجهبذان. وكان الوزراء والكتاب يتعاملون مع الجهابذة كمصرفيين لإيداع أموالهم، كما كانت الدولة تستلف أحيانًا من التجار الجهابذة لسد حاجاتها المالية المستعجلة. وبدت بوادر ذلك أيام المعتضد، ثم أصبح الأمر مألوفًا في خلافة المقتدر. بدأ ذلك في وزراة ابن الفرات الأولى (٢٩٦ ـ ٩هـ)، ثم اتخذ شكلاً رسميًا ثابتًا في وزارة علي بن عيسى (٣٠٤ ـ ٦هـ) الذي عقد مع الجهبذين اليهوديين اتفاقًا لتسليف الدولة في أول كل شهر مبالغ نقدية لدفع رواتب الجند، يسترجعونها مع الفائدة من ضرائب الأهواز، فكون بذلك أول مصرف رسمي. وكان الاتفاق لمدة ست عشرة سنة، واستمر التعامل معهما حتى وفاتهما ثم مع ورثتهما وخاصة علي بن هارون. ولم يرد الخليفة أن يصرفهما ليبقى نفوذهما مع التجار، وكان الجهابذة اليهود يقومون بمختلف الفعاليات المالية من تحويل الأموال بين البلدان، وقبول الودائع، وتسليف النقود، وهذا يشعر بالمجال الكبير أمامهم وبموقف الدولة المشجع منهم[١].

وكان العراق في هذه الفترة مركز النشاط الفكري لليهود والمركز المالي والسياسي للخلافة، وإذا قرن ذلك بتماسك اليهود وصلاتهم الواسعة أمكن تقدير دور الجهابذة اليهود. فيهود العراق ومصر كانت صلاتهم وثيقة، إذ كانت ليهود العراق جالية مهمة في مصر، كما أن الأكاديميات اليهودية كانت موئل اليهود في كل مكان وهي بدورها تستلم الإعانات المالية من مصر وخاصة من اليهود العراقيين. ومن هؤلاء يعقوب بن كلّس الذي صار وكيل التجار اليهود العراقيين في الرملة ثم في مصر حيث تدرج في خدمة كافور الإخشيدي وانتهى به الحال وزيرًا للعزيز الفاطمي. ويبدو أن دور الجهبذين اليهوديين وأولادهما كان مهمًا في تيسير أمور اليهود ومعاملاتهم مع الدولة كما يبدو من رسالة سعيد الفيومي (الغاؤون) إلى اليهود في القاهرة[٢].

قلّد اليهود العرب في التجارة ونشطوا فيها حتى صارت لهم في القرن الخامس

---

(١) انظر الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، فصل الجهبذة.
وانظر Fischel, op. cit, pp 12 off

(٢) Fischel, op. cit, p 33. Sassoon, op. Cit, pp 33 - 38.

الهجري / الحادي عشر الميلادي حركة تجارية عالمية واسعة. ولم يسبق لليهود مثل هذا النشاط التجاري الذي أسهم فيه حتى من كانت إمكانياته متواضعة، وكوّنوا شركات تتاجر بين أقطار عدة. ورافق هذا النشاط حركة واسعة ليهود بين البلاد الإسلامية، ولما اضطرب وضع الخلافة في بغداد وتسلّط الجند، انتقل مركز النشاط من المشرق إلى مصر والمغرب وكذا فعل اليهود. وتدل وثائق الغنيزة Geniza من القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، على سعة شبكة التجار اليهود وعلى الدور الواسع ليهود مصر والمغرب فيها، كما أن هذه الوثائق ـ وجلها مراسلات تجار ـ تعطي صورة رخاء واسع لليهود في البلاد الإسلامية، ويلاحظ فيها أن اليهود كانوا ظاهرين في تجارة الهند العظيمة في التوابل والبخور والنباتات الطبية وفي تجارة النسيج والمعادن. كما كانوا نشطين في الصياغة. وكان للتجار وكلاء في المدن المهمة يمثلونهم أمام السلطات ويرعون مصالحهم، وإليهم يرسل التجار بضائعهم، وكانوا حلقة وصل بين التجار يخبرونهم عن الأسعار وقد يتولون شراء البضائع لهم(١).

وكان اليهود وبقية أهل الذمة في العراق يعالجون أيام المقتدر في المستشفيات الرسمية مع المسلمين دون أجر، ولما قرر علي بن عيسى الوزير أن يرسل بعثة طبية إلى قرى السواد سنة ٣١٤هـ لمعالجة المرضى حيث لا يتوفر الأطباء، ووصلت البعثة إلى سورا ونهر الملك، وأكثر أهلهما يهود، كتب سنان بن ثابت رئيس أطباء الحضرة إلى الوزير يرجو توجيهه وذكر في رسالته «إن الرسم في بيمارستان الحضرة قد جرى للمِلّي والذمّي»، فأجاب الوزير بأن العلاج يشمل المسلمين وأهل الذمة وإن تكن للأولين الأسبقية(٢).

وكانت في العراق عدة جماعات لليهود، في البصرة وحلوان والنهروان ونصيبين إضافة إلى بغداد التي كانت المركز الرئيس لهم، ولهم فيها محلة خاصة تدعى

---

(١) انظر: S. D. Goitein, A Mediterranean Society (Berkeley and Los Angeles: Univercity of California press, 1967 and 1971) 2 Vols.

وهو دراسة موسعة عن وثائق الجنيزة.

(٢) القفطي ـ أخبار الحكماء، ص ١٩٤ ـ ٥. ابن أبي أصيبعة ـ عيون الأنباء، ج١ ص ٢٢١.

درب اليهود[1]. كما كانت لهم جماعات في مدن أخرى مثل سورا ـ بجوار الحلة ـ ونهر الملك.

ويبدو أن التطورات الفكرية والثقافية العامة في المجتمع الإسلامي كان لها أثر على اليهود إذ أثّرت حماسة العرب للغتهم وشعرهم واعتزازهم بهما في اليهود، وإذا كان بعض يهود الحجاز عرفوا العربية وتذوقوها ونظموا فيها، فإنها الآن سادت بينهم خلال الفترة بين القرن الأول والثالث الهجري، كما أنها أثّرت على نظرتهم للعبرية وأدت إلى تجديد فيها. اتخذ اليهود العربية وقد صارت لغة الثقافة، ولها مصطلحاتها وأساليبها، وكان اتخاذهم لها يعني اتخاذهم لطرق التفكير العربية وتأثرهم بالمفاهيم الإسلامية والأشكال الأدبية. ولم يقتصر أخذهم للعربية على الفعاليات الأدبية أو للأغراض العلمية والدنيوية بل لشرح التوراة والرسائل الدينية والفلسفية.

كما أثرت حماسة العرب للغتهم واهتمامهم بمفرداتها وبالنحو والصرف على اليهود، وأدى بهم إلى الاعتناء بلغتهم ودراسة النصوص، وإلى التفاتهم إلى وضع معاجم للعبرية. وهكذا درست مفردات العبرية وضبطت، وصارت العبرية بتأثير العربية، وسيلة منظمة للتعبير. وبإيجاز فإن اليهود اتجهوا لدراسة لغتهم ولوضع النحو لها ولعمل المعاجم العبرية بتأثير العرب، كما أنهم اهتموا الآن بالتنقيط وبتيسير قراءة التوراة للمتعلمين[2].

وكان للشعر العربي أكبر الأثر على الشعر العبري وتطوره. ظهر شعر عبري دنيوي، وتأثرت الأشكال والموضوعات في الشعر العبري بالنماذج العربية، كما أن اليهود اكتسبوا الأوزان والقافية من الشعر العربي، كما كان للبيان العربي أثره، فقد اقتبس اليهود الاستعارات والتشبيهات والبديع من العرب. وأبرز ما تبدو هذه الآثار في الشعر الديني وهو قوي الأثر في النفوس. وخير من يمثل هذا أساطين الشعر العبري في الأندلس ابن حبرول، وموسى بن عزرا، ويهودا اللاوي (هاليفي)، الذين وصلوا الأوج في قوة التعبير الشعري الديني، وبصورة عامة اتخذ اليهود موضوعات الشعر العربي في

---

(١) ياقوت ـ معجم البلدان، ج٤ ص ٤٥.

(٢) انظر: Goitein, Jews and Arabs, pp 131 - 137. Graetz, op, cit vol III.

نظمهم بالعبرية[1]. هذا وكان لليهود شعر كثير بالعربية من نظم اليهود في يثرب وما جاورها قبل الإسلام، ومن نظمهم في الفترة الإسلامية في الشام وغيرها. وقد جمع منها السكّري مجموعة وعمل ثعلب مجموعة أوسع للموفق وبطلب منه[2].

ويبدو أن جو النقاش الديني وحماسة المسلمين للقرآن جعل اليهود يرجعون إلى نصوص التوراة بعد أن كان الرجوع عادة إلى التلمود والتفاسير، ولعل لهذا صلة بالاتجاه الذي بدأ يظهر، بالتأكيد على التوراة وعدم الالتفات للتلمود. كما يبدو أن جو النبوءات والالتفات للملاحم في أواخر القرن الأول الهجري وجد صدى بينهم.

قام سيرين في مطلع القرن الثاني للهجرة ووعد اليهود أن يُملّكهم الأرض المقدسة ونادى بالخلاص من أوامر التلمود، وامتد صدى حركته للأندلس، وفشل، وظهر يهودي آخر اسمه عبادية، ويعرف بأبي عيسى الأصفهاني، وادعى أنه البشير بالمسيح لشعبه في أواخر العصر الأموي، وقال: إن عيسى ومحمدًا نبيّان صادقان، وأن على اليهود دراسة كتبهم المقدسة. وجمع جيشًا لتحرير اليهود، إلاّ أنّه قتل في المعركة، ولكن حركة هذين المبشرين لم تترك أثرًا. وقامت عدة فرق بعدهما لكنها كانت قصيرة العمر. ولكن حركة القرائين في القرن الثاني للهجرة لعبت دورًا كبيرًا، وقفت ضد الربانيين أنصار القانون الشفوي وسعت لجعل اليهودية تعتمد كليًا على القانون المكتوب (التوراة)، ومؤسسها عنان بن داود من أسرة رأس الجالوت، وكان ضليعًا في التلمود، ويرى أن بعض قراراته ليست لها قوة دينية، وكان ينتظر أن يتولى رئاسة الجالوت بعد وفاة عمه ولكن أساتذة الإكاديميتين التلموديتين البابليتين لم يرضوا عن آرائه واختاروا أخاه الأصغر بدله. ووقف عنان ضد الغاؤونية ووجه نقد للتلمود، وكان حريصًا على العودة للتوراة في تنظيم الحياة الدينية، ووبّخ التلموديين بأنهم أفسدوا اليهودية واتهمهم بإضافة أشياء كثيرة للتوراة، بل وبإهمال الكثير من أوامرها. وقد اعترف بمحمد ﷺ نبيًا للعرب ولكنه أكد أن التوراة باقية عبر العصور، ووجدت آراؤه قبولاً في بعض الأوساط.

---

(١) Goitein, op, cit, p 157 off. Graetz op, cit, Vol III, pp 115 - 6.

(٢) الطيالسي ـ كتابة المكاثرة عند المذاكرة، نشر الطنجي، ص ٥٠ ـ ١.

قاوم أنصار عنان، وسجن هو نتيجة مؤامرات خصومه، ثم أطلق سراحه من قبل المنصور وسمح له بالهجرة، ونتيجة اضطهاد الربانيين هاجرت جماعة منهم إلى فلسطين. ويسمي العرب الفرقة بالعنانية نسبة إلى مؤسسها، ولاحظوا أنهم يخالفون سائر اليهود في السبت والأعياد وفي الأطعمة، واتخذوا حرية أوسع في تفسير القانون. وربما كان ذلك سبب انتشار حركتهم بين اليهود في أرجاء منطقة البحر الأبيض المتوسط بما في ذلك شمال إفريقية والأندلس. وصارت القدس مركز الرئاسة (نسيئيم) أو بيت عنان، والعلماء القرائين. وبلغت الحركة أوجها في القرن الثالث إلى الخامس للهجرة. ولكن الغزو الصليبي أزال ذلك المركز. بينما أدى نشاط سعديا الفيومي المستمر ضدهم في العراق إلى تقليل نفوذهم هناك. ومع بقاء جماعات مهمة منهم في العراق والشام ومصر والأندلس إلا أنهم لم يعودوا خطرًا على الربانيين(١).

وكان للحركة العلمية التي بدأت في العصر العباسي الأول أثرها الواضح على اليهود. بل إن العلم اليوناني وأساليب الفكر اليوناني وجدت طريقها لليهود بالدرجة الأولى عن طريق الأدب العربي الإسلامي، ففي القرنين الثالث والرابع الهجريين والتاسع والعاشر للميلاد دخل العلم اليوناني كتابات اليهود في الطب والرياضيات والفلك والفلسفة لأول مرة.

وبدأ هذا التأثير منذ نشاط المعتزلة، واتخاذهم الكلام وتأكيدهم على العقل، ونفي الصفات وتأكيد العدل والتوحيد. وقد انتقل أثر ذلك إلى اليهود، فاتخذ القراؤون في البدء اتجاها اعتزاليًا بينما وقف الربانيون في الاتجاه المقابل، ولكن التأثير سرعان ما شمل هؤلاء كما تمثل بصورة جلية في نشاط سعديا (سعيد بن يوسف الفيومي ٨٨٢ - ٩٤٢م) الذي كان أول من وضع فلسفة دينية يهودية متكاملة علمًا بأنه استعار أسلوبه في تناول الموضوع وخطوطه الفلسفية من المعتزلة وكان هدفه الدفاع عن التراث اليهودي

---

(١) C.H.R, Vol, I, pp 134 - 5. Graetz, op, cit, Vol III, pp. 119 - 121. P 130 off.
غنيمة - نزهة المشتاق، ص ١٠٤ - ٥. الشهرستاني - الملل والنحل، ج٢ ص ٥٤ - ٥، ٥٦.

J. Mann, History of The Jews in Egypt, London, Oxford Univ. Press 1920 - 22. Vol. I, p 59 off

أمام كل الهجمات. وتظهر وجهته في كتابه «كتاب الأمانات والاعتقادات»، وفيه تتبين معرفته بالكلام لدى المعتزلة. ومحور تفكيره هو نظريته في العلاقة بين العقل والوحي، إذ يرى أن محتوى الوحي يتضمن محتوى العقل ولا تناقض بين الإثنين: فالوحي يأتي بالحقيقة ولكن ذلك لا يكفي وتجب معرفة الحقيقة عن طريق التفكير، وهو يتابع المعتزلة حين يؤكد أن صفات الله مطابقة لذاته. وقد ترجم سعديا التوراة للعربية وكتب شروحًا عليها بالعربية أيضًا. فهو فقيه وفيلسوف في آن(١). وكان لموسى بن ميمون مؤلِّف «دلالات الحائرين» دور هام في نقل وتطوير الفكر العربي مدة طويلة إلى اليهود(٢). ويتمثل في كتابه بشكل لا سابق له المزج بين الروح العلمية اليونانية وروح اليهودية الربانية. وكان يهدف إلى حل التناقض بين الفلسفة والدين. فالحكمة اليونانية والدين اليهودي ليسا متعارضين في رأيه، بل هما في الجوهر متطابقان(٣). وكان إسحاق الإسرائيلي الذي برز كطبيب في القيروان أول فيلسوف أفلاطوني حديث في اليهودية. وهو يحاول في «كتاب التعريفات وكتاب العناصر» المزج بين اليهودية وبين الفلسفة اليونانية وخاصة الأفلاطونية الحديثة. كما أدخل بعض المبادىء من المدرسة الأرسطوطاليسية. وذهب تلميذه دنش بن تميم أبعد منه في المزج بين العلم والفلسفة اليونانية العربية وبين المعلومات الموروثة لليهودية(٤).

بعد هذا يمكن الحديث عن مراكز التكوين الديني التي عملت على شد اليهود في إطار مترابط. وكانت هذه المراكز بالدرجة الأولى في العراق، في سورا وبمبديته، وكانت المهمة الأولى لأكاديميتي سورا وبمبديتة تعليم القانون وقامتا بدور فعال وأساسي. كما كان لهما دور كبير في نمو الحلقة (الهلخة) أو القانون العرفي، وتثبيتها، وتقاطر إليهما الطلبة للدراسة من البلاد الإسلامية وخارجها (كبيزنطة وإيطاليا).

ولم تقتصر الأكاديميات على التعليم المباشر، بل إن التعليم والتوجيه بالأجوبة

---

(١) Vadja - Entroduction a la pensee, Juive du Moyen Age, Paris 1947, p 47 off
Graetz, op, cit, vol III, p 149 off, p 196 - 9

(٢) Goitein, Jews and Arabs, p. 135, pp 146 - 7.

(٣) Vajda, op, cit, pp 66 off.

(٤) Vajda, op, cit, p 129 off.

على الأسئلة التي كانت توجه للغاؤونية أبعد أهمية، فهناك أسئلة عملية كثيرة، إضافة إلى أسئلة نظرية تتعلق بتفسير بعض فقرات من التوراة، أو لفظ تلمودي، أو استعمال بعض أدوات فلكية، أو مشكلة نظرية تتصل بالعقيدة.

وكان للغاؤونية ولرأس الجالوت السلطة لتعيين الديانيم (القضاة) في المناطق المختلفة وللإشراف على إدارة القضاء. ولكل من الأكاديميتين محكمة عليا (بيت دين غادول) يرأسها (راب) يتولى نيابة الغاؤون وقد يخلفه بعد وفاته. وباستطاعة المتنازعين من أقطار أخرى بالاتفاق أن يأتوا بقضاياهم إلى الغاؤونية طلبًا للرأي. وكان للغاؤونية، بواسطة «الأجوبة»Responsa نفوذ كبير على تنظيم المحاكم وعلى أساليب القضاء ووحدته[١].

ولم تزل اليهودية تبشيرية في هذه الفترة، وكان من أثر ذلك تحول الخزر إلى اليهودية، ولعل البداية تتصل باضطهاد ليو Leo الأيسوري اليهود في بيزنطة وفرضه عليهم سنة ٧٣٣م التنصر تحت طائلة العقاب، فهاجر كثير منهم إلى القرم وإلى جهات أخرى للبحر الأسود، ومن القرم انتشروا إلى بلاد الخزر على مصب الفولجا وشمالي غرب بحر قزوين، وكان لهؤلاء صلة بتهود الخزر[٢].

وكانت مملكة الخزر على الفولجا، وعاصمتهم أتلAtil عند مصب النهر في بحر قزوين. ويذكر أنهم تعرفوا على الديانات الثلاث بطريق التجارة والصلات الأخرى، وكان بينهم في عاصمتهم أطباء وتجار ومهنيون من أتباع هذه الديانات. وتنسب المبادرة إلى ملكهم بولان Bulan بأنه رفض الوثنية ومال لليهودية لأسباب سياسية لأنها لا تمثل قوة سياسية أو دولة. فتهوّد هو وبلاطه وبدأت اليهودية تنتشر بالتدريج. ودعا خلفه علماء اليهود إلى بلاده وأنشأ الكُنُس والمدارس وأمر بتعليم التوراة والتلمود[٣].

ويشير المسعودي والدمشقي إلى اضطهاد البيزنطيين لليهود ومجيئهم إلى بلاد الخزر وإلى تأثيرهم وتهوّد ملك الخزر زمن الرشيد يعني قبل ٨٠٩م، ويشير البكري إلى

---

(١) .C.H,R, Vol I p 136

(٢) .Cahen, E. I 2nd. p 1030 pp 121 - 4

(٣) .Ibid, p, 135

عدم رضا ملك الخزر عن الوثنية ودعوته للمسيحيين واليهود للمنافسة فنجح اليهودي. ويذكر أنه دعا مسلمًا ولكنه سمّ قبل أن يصل[١]. ويذكر الإصطخري أن الخزر يهود ومسلمون ومسيحيون وأن اليهود أصغر مجموعة ولو أن الملك وحاشيته يهود[٢].

ويميل دنلوب Dunlop، بعد دراسة الروايات، إلى أن البداية كانت حوالي ٧٤٠م، وإن تعذر الإثبات[٣]. ويرى أنه وفي وقت ما قبل ١١٢هـ / ٧٣٠م وقع رؤساء الخزر تحت تأثير اليهودية وأنه في تلك السنة هاجم الخزر اردبيل وغلبوا المسلمين بقيادة الجراح بن عبد الله الحكمي الذي قتل في المعركة. ثم انعكس الحال في سنة ١١٩هـ / ٧٣٧م حين انتصر مروان بن محمد وفرض الإسلام على خاقان الخزر. وبعد هذا بقليل انسحبت الجيوش الإسلامية وعاد الخاقان لليهودية، ربما بعد نقاش مع بعض ممثلي الأديان، وأنه بعد جيلين (حوالي ٨٠٠م) قبل حفيد الخاقان اليهودية الربانية[٤].

ثم ظهر خطر جديد على الخزر من القرن الثالث هـ / التاسع م بظهور الروس الذين احتلوا بعض أراضي الخزر الغربية بما فيها كييف حوالي ٨٧٨م. وتكررت غارات الروس، وسمح لهم الخزر بالمرور في الفولجا ومهاجمة سواحل بحر قزوين، ولكنهم عادوا وسدوا الطريق أمامهم حوالي ٩٦٠م، ثم وقع الهجوم الأكبر للروس سنة ٩٦٥م ودمروا بلغاريا وغزاريا. وطلب الخزر مساعدة الخوارزميين فلم يوافقوا إلا أن يعلن الخزر إسلامهم، فأسلموا عدا الملك. وكان الخزر قد شردوا إلى جزيرة سياه كوه وبعض جزر بحر قزوين، ويبدو أن بعضهم ذهب إلى جهة القرم، ولم تنته خزاريا كليًا لوجـود إشـارات إليهم في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد. وكانت النهاية في الغزو المغولي الذي أزال أثرهم. ويستطرد دنلوب Dunlop إلى الرأي الشائع بأن يهود شرق أوروبا هم أحفـاد هـؤلاء الخزر، ويبين أنه رأي يصعب إثباته من ناحية

---

(١) الدمشقي ـ نخبة الدهر ص ٢٦٣، مروج الذهب ج٢ ص ٨ ـ ٩، البكري ـ معجم ما استعجم (ط. مونك وروزن) ص ٤٤.

.P.M. Dunlop - Jewish kha 3 ars p. 89 att.

(٢) المسالك والممالك ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٣) .Dunlop - Mistory of the Jewish Kha 3 ars p. 115.

(٤) .Ebid p. 170, gyaetz, op. cit. p. 135.

عددية ومكانية[١].

وكان حال اليهود زمن السلاجقة في العراق وإيران حسنًا على العموم وتمتعوا بقدر كبير من الحرية والرخاء. وصار لبعضهم نفوذ كبير أثار بعض المسؤولين، فمثلاً كان ابن علان ـ اليهودي ـ ضامن البصرة، ومقربًا من نظام الملك. وحين توفيت زوجته سار كل أهل البصرة في جنازتها إلا القاضي، وكان كبير الثراء حتى أخذ السلطان منه ١٠٠,٠٠٠ دينار[٢]. وبلغ ابن غزال الطبيب اليهودي السامري مرتبة الوزارة عند السلطان ملكشاه، ووجد عنده بعد قتله ثلاثة ملايين دينار، وخلف مكتبة عامرة ١٠,٠٠٠ بالكتب القيمة النادرة وترك من التحف ما لا مثيل له إلا عند الخلفاء[٣]. وكان أبو سعد بن سمحا، وكيل السلطان ملكشاه، ونظام الملك ببغداد، ولما تعرّض لإهانة أحد الباعة ولم يحاسبه الديوان ذهب مع مساعد الشحنة إلى العسكر يشكوان الوزير أبي شجاع، فكان لذلك أثره في خروج توقيع الخليفة سنة ٤٨٤هـ بإلزام أهل الذمة بالغيار والتشديد عليهم فأسلم بعض الكتاب. ولكن السلطان ونظام الملك دفعا الخليفة إلى عزل الوزير[٤]. ويبدو أن الاعتماد على أهل الذمة بلغ درجة جعلت نظام الملك يتساءل عن الحال إذ كتب ٤٨٤هـ يقول: «ما عهد إلى يهودي أو نصراني أو مجوسي أو قرمطي بمنصب هام، أو حل محل تركي، إلا كان الإهمال أبرز صفاته، إذ لا احترام عند هؤلاء الناس للدين ولا حب للدولة، ولا رحمة للرعية، بل سرعان ما يصبحون موفوري الثراء، والمؤلف يخشى العواقب ولا يدري ما تؤول إليه الأمور»[٥].

واستمر استخدام أهل الذمة، بما فيهم اليهود واسعًا في القرن السادس الهجري مما ولد بعض التذمر، فلما ولي مجد الدين بن المطلب الوزارة ببغداد سنة ٥٠١هـ تعهد بـ: «أن لا يستعمل أحدًا من أهل الذمة». ومع ذلك لم يلتزم

(١) Dunlop - History of the jewish Kha 3 ars (sehokon Books, N.y. 1967) pp. 261 - 263.

(٢) ابن الأثير ج١١ ص ١١٢.

(٣) المقريزي ـ السلوك، تحقيق زيادة ج١ ص ٣٧٨.

(٤) ابن الأثير ج١٠ ص ١٨٦ ـ ٧، البنداري ـ تاريخ آل سلجوق ص ٧٢.

(٥) سياست نامه (ط. شيغر) ص ١٣٩، تريتون ـ أهل الذمة ص ٢٥.

بعهده[1]. ولقي اليهود رعاية من السلطان مسعود بن ملكشاه الذي فرض سلطته على بغداد ـ خاصة بعد ٥٢٧هـ ـ، كما وجدوا الحماية والرعاية من عماد الدين زنكي في الموصل وقت أصدر فيه الأمر لهم بلبس الغيار وعدم استعمال السروج، لأسباب استراتيجية كما يبدو، وهو أمر سرعان ما أهمل بعد مغادرته الموصل[2].

ويبدو أن تنفذ الذميين كان يولّد رد فعل لدى العامة، وهذا يوضح إصدار السلطان محمد السلجوقي أمرًا يلزم أهل الذمة بلبس الغيار سنة ٥١٥هـ، وبعد مفاوضات ألغي الأمر[3]. وقد يحصل احتكاك في مثل هذه الظروف كما حصل سنة ٥٧٣هـ، حين وقعت فتنة ببغداد بين المسلمين واليهود، وقد بدأت نتيجة وجود كنيس بجوار مسجد في المدائن، فتذمر اليهود قائلين: آذيتمونا بكثرة الأذان! ولما لم يكترث المؤذن حصلت فتنة استظهر فيها اليهود، وجاء المسلمون بغداد يشكونهم ولكن ابن البيطار صاحب المخزن لم يكترث وأمر بحبسهم، فلما أخرجوا شكوا واستغاثوا الناس قبل صلاة الجمعة فردعهم الجند وعندئذ هاجت العامة ووقعت فتنة[4].

وإذا كانت المصادر العربية لا تشير إلى أهل الذمة إلا عند حصول مشكل أو صدور قرار خاص، فإننا نجد في رحلة بنيامين التطيلي Benjamin of Tudela (٥٦١ ـ ٥٦٩هـ / ١١٦٥ ـ ١١٧٣م) تفاصيل عن واقع الجماعات اليهودية تشعر بأن وضعهم كان مزدهرًا.

يتحدث بنيامين عن إعداد اليهود وأماكنهم، فيذكر أن الخليفة المستنجد بالله كان حسن المعاملة لليهود وإن «في حاشيته عدد منهم»، ويقيم منهم ببغداد ـ حسب قوله ـ ٤٠٠٠٠ يهودي. «وهم يعيشون بأمان وعز ورفاهية، ولهم في بغداد عشر مدارس مهمة». ورؤساء المدارس العشرة ينظرون منفردين «في مصالح أبناء طائفتهم ويقضون بين الناس طوال أيام الأسبوع كل في مدرسته»، خلا نهار الإثنين حيث يجتمعون في مجلس رأس المثيبة للنظر في شؤون الناس

---

(١) ابن الأثير ج ١٠ ص ٤٥٤، تريتون ـ أهل الذمة ص ٢٥.
(٢) تريتون ـ أهل الذمة، ص ١٣٤ ـ ٥.
(٣) ابن الأثير ج ١٠ ص ٥٩٥.
(٤) المصدر نفسه ج ١١ ص ١٨٣.

مجتمعين[١]. وكان رأس المثيبة هو الرئيس الديني، بينما كان الرئيس السياسي هو رأس الجالوت، ويتم تعيينه بعهد من الخليفة، وإن كان المنصب وراثيًا، وله منزلة كبيرة، فيسميه المسلمون «سيدنا ابن داود»، ويقول بنيامينBenjamin، «وتقضي التقاليد المرعية بين اليهود والمسلمين وسائر أبناء الرعية بالنهوض أمام رأس الجالوت وتحيته عند مروره بهم، ومن خالف عوقب بضربه مئة جلدة». وحين يخرج رأس الجالوت لمقابلة الخليفة «يسير معه الفرسان من اليهود والمسلمين ويتقدم الموكب مناد ينادي بالناس: اعملوا الطريق لسيدنا ابن داود». ويصف الاحتفال المهيب بتنصيب رأس الجالوت وموكبه الفخم، ويشير إلى أملاكه الواسعة وثروته، ويبين أن نفوذه يسري على جميع طوائف اليهود في العراق وخراسان واليمن وأرمينية والخزر وأذربيجان وفي البلاد الشرقية خارج دار الإسلام مثل جورجيا والهند والتبت، ولا يعين الربيون والحزانون (خطباء) إلا بمعرفته[٢].

ويفهم من بنيامين أن الجماعات الكبيرة فيما بين النهرين بعد بغداد هي في البصرة وواسط والحلة وعكبرا وفي كل منها ١٠٠٠٠، وفي حربى ١٥٠٠٠، والكوفة ٧٠٠٠ والعمادية نحو ٢٥٠٠٠[٣]. وهو يشيد بكثرة العلماء وذوي اليسار في بغداد، وبكثرة كُنُيسها التي تبلغ ٢٨ كنيسًا، بينها كنيس رأس الجالوت الفخم[٤].

ويشير بنيامين إلى جماعات أخرى لليهود، كالأهواز: ٧٠٠ وفيها يقيمون في الجانب المعمور من المدينة حيث الأسواق والمتاجر وبيوت الموسرين، وسمرقند حيث توجد جالية كبيرة ٥٠٠٠٠ في زعمه، وبينهم كثير من العلماء والموسرين، وأصبهان وشيراز وخيوة حيث تجارتهم واسعة[٥]. وعلى العموم فإنه يعطي صورة واضحة عن حرية اليهود ورخائهم وعلاقاتهم الحسنة مع المسلمين[٦].

---

(١) رحلة بنيامين، تعريب عزرا حداد، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٢) رحلة بنيامين ص ١٣٧ ـ ٣٨.
(٣) ن.م. ص ١٣١، ١٤١، ١٤٩ ـ ١٥٠، ١٥٩.
(٤) ن.م. ص ١٤٨، ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٥) ن.م. ص ١٥٣ ـ ١٥٤، ١٥٩ ـ ٦٠.
(٦) انظر مثلاً ن.م. ص ١٥٠.

وقد استمر وضع اليهود حسنًا إلى آخر الدولة العباسية. رفع أبو عبد الله بن فضلان سنة ٦٣٧هـ رسالة إلى الخليفة الناصر يقترح إعادة النظر في الجزية على أهل الذمة حسب إمكانياتهم المالية، فأهملها الخليفة، وهو يعطي فيها صورة عن وضع أهل الذمة ومهنهم، وفيها تبدو حريتهم في العمل ورخاؤهم، وتنوع أعمالهم «وهم ضروب وأقسام منهم من هو في خدمة الديوان وله المعيشة السنية... هذا مع ما لهم من الحرمة الزائدة والجاه القاطع». ثم يذكر أن «منهم أصحاب المكاسب الجليلة». ومنهم «أرباب المعايش مع العطارين والمخلطين والكسارين أصحاب المكاسب الظاهرة والارتفاقات الكثيرة». كما كان بينهم «أصحاب الحرف والصناعات من الصاغة وغيرهم..»، وكان منهم الجهابذة والصيارف، ويبين أنه «ليس لهم ـ أهل الذمة ـ في بلد من الحرمة والجاه والمكانة ما لهم في مدينة السلام»[(١)].

وهذا التنوع في الحرف يشعر بأن الأصناف والحرف كانت مفتوحة للمسلمين ولأهل الذمة، ووجد الكلّ في الرابطة المهنية صلة. وقد يكون أهل الذمة ـ ومنهم اليهود ـ أكثرية في بعض المهن، ولكن الأصناف بقيت مفتوحة. ويبدو أثر الرابطة المهنية من بعض الإشارات، ففي سنة ٤٨٨هـ تدخل المحتسب في بغداد لمنع بعض الأصناف كالبزازين من فتح حوانيتهم يوم الجمعة وغلقها يوم السبت وقال: «هذه مشاركة لليهود في حفظ سبتهم»[(٢)].

ويورد ابن الفوطي خبرًا يشعر بعلاقاتهم الطيبة بالمسلمين، وبمدى حريتهم بنفس الوقت؛ ففي غرق بغداد ٦٥٤هـ، عمل اليهود «سكرًا لحماية محلات سكنهم، وساعدهم المسلمون على عمله، وكان ذلك ضارًا بمساكن بعض المسلمين فتنازعوا معهم، وجرت بينهم خصومات وشهروا ـ أي اليهود ـ السلاح ونادوا «يا آل خيبر» فتدخل الشحنة وأدّب المخالفين»[(٣)].

وكان تعيين رأس مثيبة اليهود في هذه الفترة بقرار من الخلافة، يتلوه قاضي القضاة، وقد وصلتنا نماذج تبين مهمته، ففي ٦٤٤هـ نصب دانيال بن شمعون بن أبي

---

(١) انظر ابن الفوطي ـ الحوادث الجامعة ص ٦٤ ـ ٧٠، المشرق م١٨، ١٩٢٠ ص ٢٩٦ وما بعدها.

(٢) ابن الجوزي ـ المنتظم ج٩ ص ١١، انظر آدم متز ـ الحضارة الإسلامية ج١ ص ٦٥ وما بعدها.

(٣) انظر ابن الفوطي ـ الحوادث الجامعة ص ٣١٨.

الربيع رأس مثيبة وجاء في القرار «رتبتك زعيمًا على أهل ملتك من أهل دينك.. لتأخذهم بحدود دينهم وتأمرهم بما أمروا به في شريعتهم وتنهاهم عما نهوا عنه في شريعتهم، وتفصل بينهم في وقائعهم وخصوماتهم بموجب شريعتهم». وهو بيان صريح بأن مهمته النظر في أمور أهل ملته حسب الشريعة اليهودية[١].

لننظر الآن غربًا، ففي فلسطين كانت توجد أكاديمية لها رئيس (غاؤون). وصارت مرجعًا فكريًا لليهود في الشام ولحد ما مصر. ولما تحرّج وضع القرائين في العراق انتقل الكثيرون إلى فلسطين حيث سلطة رأس الجالوت أقل. وزادت أهميتهم وصارت القدس مركزًا للقرائين. وربما كان ذلك سبب نقل الأكاديمية إلى الرملة، وتفوق القراؤون في النصف الثاني للقرن الثالث الهجري على الربانيين، ولعلهم وجدوا تأييدًا من الطولونيين أثناء خلافهم مع العباسيين.

وكان يهود فلسطين على صلة وثيقة بيهود مصر منذ أيام ابن طولون. وكانوا يستعينون بهم فهم أكثر وأغنى، ويرجعون إليهم في مشاكلهم. وبمجيء الفاطميين إلى مصر زاد وضع اليهود تحسنًا إذ كانت سياسة الفاطميين أكثر انفتاحًا على الذميين، وأفسحوا المجال لكثيرين منهم في الوظائف وكان كبار موظفي الإدارة المالية ونوابهم في الغالب من أهل الذمة[٢].

وأول ما يستدعي الانتباه دور اليهودي البغدادي يعقوب بن كلس، وهو بغدادي الأصل، جاء إلى الشام وصار وكيلاً للتجار بالرملة، ولما عجز عن أداء أموالهم هرب إلى مصر سنة ٣٣١هـ، واشتغل بالتجارة وصارت له صلات بكافور الإخشيدي وكسب ثقته ودخل في خدمته وتدرج حتى عينه في ديوانه الخاص. وارتفع شأنه بعد أن أسلم - نتيجة طموحه - سنة ٣٥٦هـ وصار إليه الإشراف على الدواوين، وبعد وفاة كافور لقي عنتًا لعداء الوزير جعفر بن الفرات، أو نتيجة مطالبات ديوانية، فخرج إلى إفريقية سنة ٣٥٧هـ وهناك انضم إلى خدمة المعز الفاطمي بواسطة يهود كانوا معه، ولعله عرفه بشؤون مصر، وبعد أن فتحت البلاد جاء مع المعز إلى القاهرة وعينه سنة ٣٦٣هـ أحد

---

(١) ابن الفوطي، المصدر نفسه ص ٢١٨، ٢٤٨.

(٢) J.Fischel - op. cit p. 68.

اثنين يتوليان الخراج وجميع وجوه الأموال، وقد اتخذ إجراءات ركزت الدينار المعزّي وخدمت الخزينة.

وفي عهد العزيز بلغ نفوذ أهل الذمة ذروته. فعين ابن كلس أول وزير فاطمي سنة ٣٦٧هـ. ونظم الإدارة وبقي ـ باستثناء نكسة عابرة ٣٣٧هـ ـ في الوزارة إلى وفاته سنة ٣٨٠هـ. وكانت نظرته ودية لليهود، وكان له نائب في عمله وضياعه هو ابن أبي العود اليهودي، وكان يكتب إليه بأخبار البلد[١]. ثم اتخذ منشا اليهودي مشرفًا على أملاكه وكاتب الجيش في الشام وهو مركز مهم، ثم عين العزيز عيسى بن نسطورس وزيرًا، كما عين منشا اليهودي واليًا على الشام، فأظهر كل منهما محاباة لبني ملته في تخفيف الضرائب وعينوهم في مناصب الدولة مما أثار السخط وأدّى إلى عزلهما. وتشيد الرواية اليهودية بمنشا بن إبراهيم الكاتب وتمجد أيامه وفضله على اليهود، ويبدو أن أثر الذميين على السياسة الداخلية كان ملحوظًا. فيذكر أن الإدارة كادت تتوقف حين صرف العزيز يعقوب بن كلّس سنة ٣٧٣هـ مما جعل الخليفة يعيد تعيينه[٢]، وحصل مثل ذلك مع عيسى بن نسطورس سنة ٣٨٥هـ، وربما كان ذلك بتأثير الموظفين الذميّين، وكان لبعض هؤلاء ثرواتهم ومجالسهم، وازدهرت مؤسساتهم ومدارسهم حتى ساهمت الدولة في النفقة عليها[٣].

ويبدو أن تنفذهم الزائد ولد تذمرًا قويًا بين المسلمين، ففي فترة ابن نسطورس وابن منشا كتب بعضهم قصة ووضعها بيد دمية من قراطيس في طريق العزيز وفيها، «بالذي أعزّ اليهود بمنشا والنصارى بعيسى بن نسطورس وأذل المسلمين بك، إلا كشفت ظلامتي»[٤].

---

(١) ابن منجب الصيرفي ـ الإشارة ص ١٩ ـ ٢٣، ابن ميسر ص ٤٥، ٥١، يحيى بن سعيد الأنطاكي ص ١٧٢، ١٧٤، ابن تغري بردي ج٤ ص ٢١، ١٥٨، ابن خلكان ج٧ ص ٢٧ ـ ٣٤.

(٢) ابن القلانسي ـ ذيل تاريخ دمشق ص ٢١، ٢٥ ـ ٣٠، ابن إياس ج١ ص ٢٨ ـ ٢٩، Fishel, op. cit. p. 62 - 3.

(٣) ابن إياس ج١ ص ٤٧، ٤٨، المقريزي ـ الخطط ج٢ ص ٢٨٥، حسن إبراهيم حسن ـ الدولة الفاطمية ص ٢٠٣ ـ ٤، ابن الفداء ـ تاريخ ج٢ ص ١٣٨.
J. Maun - History of the Jaws in Egypt, valp. 38 - 39.

(٤) السيوطي، حسن المحاضرة ج٢ ص ١٤، ابن ظافر ـ أخبار الدول المنقطعة ص ٤٠ ـ ٤١، =

وكان ليهود مصر أهمية بين يهود الأراضي الفاطمية بسبب مركزهم. ولكن وضع الذميين أصيب بنكسة زمن الحاكم بأمر الله.

وكانت الفترة الأولى من خلافة الحاكم فترة رخاء لأهل الذمة، ومدحته الرواية اليهودية، ثم تلتها فترة تقييد في الزي وشدة في المعاملة، وكان لجو التذمر من نفوذهم الواسع أثر بيّن كما يبدو من تجاوزات العامة[1]، بدأ الحاكم بفرض الزي على الذميين - لبس الغيار والعمائم السود وشد الزنار - سنة ٣٩٥هـ، ورافق ذلك أيضًا إرهاب كافة طبقات الناس، وتلت ذلك إجراءات أخرى من تأكيد للزي إلى تجاوز على أوقاف الكنائس والأديرة إلى تعريض دور العبادة للضرر وتحديد بعض الطقوس، ولكن اليهود لم يتعرضوا للتضييق إلا في سنة ٤٠٣هـ، وأحرق الحي اليهودي (الجودرية) لما بلغ الحاكم أن اليهود ينشدون أشعارًا تنال من الإسلام. وكان اليهود في هذه الفترة يقطنون في حارتين، حارة الجودرية وحارة الوزيرية[2]. ويلاحظ أن اليهود الخيابرة - من خيبر - وحدهم استثنوا من القيود ولعلهم أظهروا له ما يعفيهم من ذلك. وبلغ التشديد أقصاه في هذه السنة إذ حرم على الذميين ركوب الخيل واستخدام المسلمين واقتناء العبيد منهم، وهم كثيرون، وساد جو من الخوف والأراجيف فأسلم البعض وتظاهر بالإسلام آخرون، وتناول التجاوز الكنائس وأملاكها، وبعد قليل سمح الحاكم لمن يريد بالخروج من ديار الإسلام إلى الروم أو النوبة أو الحبشة بلا خوف ولا إكراه. وكان الضغط في القاهرة أما خارجها فكان أخف، وعاد الحاكم سنة ٤٠٨هـ وفي رواية: ٤١١هـ، وأصدر سلسلة سجلات برفع التشديد، فأطلق حرية الشعائر للذميين ورد أملاك الأوقاف إليهم، ثم سمح لليهود وغيرهم بإعادة بناء ما تخرب من كنسهم وأجاز لمن أسلم أن يرجع إلى دينه، وصدرت لهم سجلات بالأمان. ويتّهم الحاكم في المصادر المسيحية بأنه أراد دفع الذميين إلى الإسلام ولكن ما حدث لا يؤكد ذلك. ولعل الحاكم أراد بطريقته الخاصة أن يفرض ما يراه أحكام الشريعة، ومواجهة التذمر

= ابن القلانسي ص ٣٢ - ٣٣.

(١) انظر يحيى بن سعيد الأنطاكي ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٢) المقريزي - الخطط ج٢ ص ٥.

من نفوذهم الواسع في الدولة[1]. وكان تعرض اليهود أقل من غيرهم إذ «كان سائر كتابه وأصحاب خدمته وأطباء مملكته نصارى» كما يقول الأنطاكي، كما أنه لم يسلم من اليهود إلا نفر يسير[2].

وكانت هذه فترة شاذة في تاريخ الفاطميين، فرئيس مدرسة القاهرة كان يتسلم هبات من الحكومة، كما كانت الحكومة تساعد غاؤون أكاديمية فلسطين وتعيله، وكثيرًا ما كان يهود فلسطين يطلبون مساعدة يهود مصر، كما كان القراؤون في وضع حسن ولهم مدرسة في القدس[3].

ولما جاء الظاهر للحكم أزال آثار قيود الحاكم، فأصدر سجلاً يؤكد حرية الذميين وحقهم في الرعاية والحماية، فاطمأن الذميون إلى حرياتهم الدينية وغيرها[4]. وخلفه ابنه المستنصر، وفي عهده كان للتاجرين اليهوديين أبو سعد إبراهيم وأخوه أبو نصر هارون ابني سهل التستريين دور مهم، وقد برز التاجران في تجارة المواد الثمينة وفي الصرف من أيام الحاكم وعرفا بالأمانة، وكانت لهما معاملات واسعة مع التجار «في القرب والبعد»، واشتهرا بثروتهما الطائلة، وعرف أبو سعد بتجارة الجواهر خاصة، وصار على صلة أوثق بالظاهر. وكانت أم المستنصر جارية سودانية قدمها أبو سعد للظاهر، فلما ولي ابنها وعمره سبع سنين أشرفت على الأمور، فأصبح أبو سعد موضع ثقتها، وعينته للوساطة، أو بمثابة وزير لها، واستعانت به لتقوية الكتائب الزنجية على حساب الأتراك، فصار له نفوذ كبير. ولما قُلِّد الأنباري وزارة المستنصر سنة ٤٣٥هـ وشاكس الأخوين عزل بتأثير الوالدة، وعين محله يوسف الفلاحي ـ وهو يهودي أسلم ـ بتوصية من أبي سعد كما يبدو، وكان أبوه من قبل متولي ديوان دمشق،

---

(١) انظر يحيى بن سعيد الأنطاكي ص ١٨٦ ـ ٧، ١٩٥ ـ ٢٠٨، المقريزي ـ الخطط ج٢ ص ٢٨٧ ـ ٨، ابن تغري بردي ج٢ ص ٢، ٦٩، ابن العبري ص ٢٠٥، Maun, op. cit. adI.p. 34 - 6, Assad - Hakim p. 100، ابن القلانسي ص ٦٦ ـ ٦٨، عنان ـ الحاكم بأمر الله ص ١٣٥ ـ ١٤٥.

(٢) يحيى بن سعيد الأنطاكي ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٣) Goitein, op. cit. p. 82. Maun, op. cit. I.

(٤) يحيى بن سعيد الأنطاكي ص ٢٣٥ ـ ٦.

ولكن الوزير الجديد لم يرتح لتسلط أبي سعد ـ الذي لم يترك له أية أهمية ـ فتعاون مع الجند التركي الساخط على موقف أبي سعد، فقتلوه سنة ٤٣٩هـ. ولم يتعرض المستنصر لأبي نصر بل طمنه، ولكنه لاقى حتفه في السنة التالية ٤٤٠هـ. ومع ذلك أسند أحد الدواوين أو بيت المال إلى ابن أخيه أبي علي الحسن بن أبي سعد الذي أسلم، ولم يتعرض اليهود لأي أذى. وكانت معونات التستريين لليهود كثيرة، وأثرهم في توليهم مناصب الدولة كبيرًا[١]، فعاد التذمر من هذا التسلط فقال أحد الشعراء في أبي سعد بن سهل:

يهود هذا الزمان قد بلغوا ... غاية آمالهم وقد ملكوا

العز والمال عندهم ... ومنهم المستشار والملك

يا أهل مصر إني نصحت لكم ... تهودوا قد تهود الفلك[٢]

وكان وضع اليهود كغيرهم يتأثر بحالة البلاد، ولعل وضعهم تدنى زمن المماليك، وقد أورد القلقشندي تواقيع بتعيين رؤسائهم[٣]. وقد استمر استخدامهم في الدواوين والوظائف وكان ذلك يؤدي أحيانًا إلى بعض الشكوى، ولعل تكرر صدور مراسيم بمنع استخدامهم في الوظائف (مثلاً سنة ٦٨٩هـ وسنة ٧٠٠هـ) يشعر بذلك. كما يدل على أن المنع كان مؤقتًا[٤]. كما ترد إشارات إلى إثرائهم وترفهم وإلى تفننهم في اللباس الفاخر مع تولي الأعمال الجليلة مما كان يؤدي أحيانًا إلى فرض قيود الزي وإلى تجاوز من العامة[٥]. ولكن حمايتهم والالتزام بالشرع لم تغفل، فلما أفتى شيخ مندفع ـ هو نجم الدين ابن الرفعة ـ بجواز هدم الكنائس، وسئل قاضي القضاة والعلماء

---

(١) Fischel, op. cit. p. 70 - 74. Maun, op. cit. p. 76 off.
ابن ميسر ص ٢، حسن إبراهيم حسن ـ الدولة الفاطمية ص ٢١٠ ـ ٢١١، حبيب زيات، المشرق ١٩٣٨، ص ١٦٠ ـ ١٦١، المقريزي ـ الخطط ج١ ص ٤٢٤، ٤٣٥، القلقشندي، صبح الأعشى ج٣ ص ٤٨٩، ابن الصيرفي ـ الإشارة ص ٧٥.

(٢) السيوطي ـ حسن المحاضرة ج٢ ص ١٢٩.

(٣) صبح الأعشى ج٥ ص ٤٧٤، وانظر ج١٣ ص ٢٥٣ ـ ٢٥٧.

(٤) المقريزي ـ السلوك ج١ ص ٧٥٣، ٧٥٥، ٩١١.

(٥) ن.م. ج١ ص ٩١٠، ٩١٢، ٩١٥.

امتنع الأول عن الموافقة واحتج بأنه إن قامت البينة على أنها أحدثت في الإسلام تهدم، وإلا فلا يعرض لها ووافق على رأيه العلماء وانتهى الأمر[١].

وكانت الحكومة تتخذ نظرة مفتوحة إلى الخلافات الداخلية بين اليهود، فحين اشتد الخلاف بين القرائين وبين الربانيين، صدر منشور من الخليفة ٤١٥هـ / ١٠٢٤م يؤكد حرية العبادة والشعائر للجميع ولا يسمح لجهة بالتجاوز على أخرى أو التدخل في شؤونها ويعلن حماية الجميع ويمنع المناقشات المثيرة للاستفزاز الذي يثير التضاغن، ومع أن الولاة لهم حرية التصرف في الشام وفلسطين، وقد يتشدد بعضهم، إلا أن الحكومة المركزية كانت توقف ذلك[٢].

واستمر الاعتماد على الذميين، فقد اختار الآمر سنة ٥١٩هـ وزيرًا يهوديًا سامريًا ـ يعقوب بن إبراهيم ـ في الديوان ، وابن أبي نجاح الراهب مستوفيًا[٣].

وكان رئيس الجماعة في مصر هو الـ (ناجيد)، ولعله بدأ بالفتح الفاطمي، ويقابل (رأس الجالوت). وهناك الـ (ناسي) وله رئاسة وسلطة أدبية لا سياسية. ويتولى (الناجيد) تمثيل اليهود ويعمل قاضيًا بينهم، وهناك رؤساء روحيون مثل الأحبار (م: حبر) والحزانون (م: حزان). وليهود الشام ناجيد محلي يرأسهم ويتبع ناجيد القاهرة ويعتبر ممثله. واستمرت وظيفة ناجيد في مصر حتى الفتح العثماني[٤].

لاحظ بنيامين التطيلي Benjamin Of Tudela قلة اليهود في مدن فلسطين نتيجة الغزو الصليبي الذي سحقهم، فكان في أنطاكية عشرة يهود يحترفون صنع الزجاج، وفي اللاذقية ٢٠٠ يهودي، وفي القدس ٢٠٠ ـ لم يبق منهم بعد عشر سنين إلا واحد ـ يحترفون الصباغة مهنتهم، وفي بيروت ٥٠ يهوديًا، وفي بيت لحم ١١ يهوديًا يحترفون الصباغة، وفي عكار نحو ٢٠٠ يهودي، وليس في حيفا إلا القبور، وفي طبرية نحو

---

(١) ن.م. ج١ ص ٩١٥.

(٢) Maun, op. cit I.

(٣) المقريزي ـ الخطط ج٢ ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

وانظر: Assad. pp. 101 off, 120 off, 44 off.

(٤) Maun I p. 394, Goitein - Mediterrauran Society II p. 23 off.

١٠٠ يهودي، أما اللد ويافا ففي كُلٍّ يهودي واحد يحترف الصباغة[١]، هذا في حين كان في دمشق ٣٠٠٠ يهودي ـ زاد عددهم حوالي ١١٨٠م إلى ١٠٠٠٠ حسب رواية الرحالة فتاحية ـ بينهم العلماء وذوو اليسار، وفيها مقر رأس المثيبة لعلماء فلسطين. ووجد في تدمر ٢٠٠٠ يهودي، والطريف أنهم كانوا يعاونون جيرانهم من العرب والمسلمين أتباع نور الدين في حروبهم مع الصليبيين، وذكر أن في حلب ١٥٠٠ يهودي[٢].

٥ ـ اليهود في الأندلس والمغرب:

وفي إسبانيا تعرض اليهود لاضطهاد شديد قبل الفتح، فلما جاء المسلمون رحبوا بهم ولقوا معاملة كريمة وتحسن وضعهم وترك لهم تصريف أمورهم، وقد أعطوا الحرية الاجتماعية ووجدوا كل عطف من الأمراء الأمويين، ولم يتعرضوا لمشاكل كما لم تظهر بينهم خلافات جدية وازدهر وضعهم حتى رسم بعض الكتاب اليهود صورة زاهية لهم في الأندلس.

وفي القرن الرابع كانت لهم جماعات متماسكة في أكثر المدن حيث كانوا يعيشون في أحياء خاصة، كما في طليطلة، وكان لهم في البيرة جماعة كبيرة نسبيًا، ولهم في اللسانة مجموعة مهمة إذ كانت المركز الأول لهم بعد قرطبة ومن أهم مراكز التجارة اليهودية. وكان لهم في العاصمة مركز خاص وأشغلوا حيًا خاصًا وبجنبه كنيس، كما كان لهم ربض مجاور كما يبدو، ويظهر أن بعضهم أسلم، وإن كان أقل من المسيحيين الذين أسلموا.

وترك لليهود حرية العبادة في كنسهم وكان لهم أن يخصصوا لها الأوقاف. ويفترض أن كل جماعة يهودية كانت تسمي رئيسًا من أعضائها يمثلها أمام السلطة كما هو حال الناسي أبي يوسف حسداي بن إسحاق بن شبروط. وكان لحسداي هذا منزلة لدى عبد الرحمن الناصر بثقافته الواسعة وبمقدرته كطبيب وبقابلياته كدبلوماسي، وقد كلف بترجمة كتاب دسقوريدس Dioscorides الذي أرسله الإمبراطور البيزنطي قسطنطين Constantin إلى الناصر سنة ٣٤٠هـ ٩٥١م، ولكن أهميته الأولى ـ حسب الروايات

---

(١) الرحلة ص ٨٦ ـ ١١١.

(٢) الرحلة ص ١١٧، ١١٨ ـ ١١٩، ١٢٢.

اليهودية - هي أنه جعل من قرطبة مركزًا نشطًا للدراسات التلمودية في وقت بدأت فيه هذه الدراسات تضعف في مدارس العراق وفلسطين. وفي رواية يهودية: أن أربعة أساتذة يهود سافروا من الشرق لجمع معونات لجماعتهم فأسروا في البحر، ومنهم موسى بن حنوك الذي بيع في قرطبة واشتراه أبناء دينه، وأسس في قرطبة الدراسات التلمودية بحيث مكن يهود الأندلس من تكوين فقههم دون الحاجة للاعتماد على بغداد.

وشجع حسداي الثقافة العبرية، وبحمايته وتشجيعه اشتهر أقدم شاعرين بين الشعراء الجدد بالعبرية مناحيم بن سروق من طرطوشة ودنش بن لبراط، وكان الأول لغويًا وشاعرًا، كتب في قصة اللغة العبرية ووضع معجمًا عبريًا مع بعض القواعد النحوية. وأما ابن لبراط فقد طور أسلوب الكتابة بالعبرية وأدخل الوزن في الشعر العبري لأول مرة وتبعه من جاء بعده في الأندلس بإنتاج متنوع.

وكان اليهود في الأندلس صلة ربط بين إسبانيا المسلمة وغير المسلمة في الحقل السياسي وفي التبادل التجاري، وكانوا يتقنون جنب العبرية العربية، والرومانية، كما كانوا يذهبون للبلاد الشرقية أو للغربية وراء الأندلس.

واستخدم اليهود في الإدارة والمالية، وأفادوا من الازدهار الثقافي في الفلسفة والأدب وظهر بينهم عدد من العلماء والشعراء بين القرن العاشر والثاني عشر للميلاد مثل ابن جبرول (أبو سليمان بن يحيى)، وموسى بن ميمون ويهودا اللاوي (هاليفي) الشاعر. واستمر ازدهارهم الفكري حتى في دور ملوك الطوائف بل وجدوا متسعًا بين الإمارات المختلفة[١].

وفي الشمال الإفريقي أبدى العرب كل تسامح مع الذميين، وكانت هناك جماعات من اليهود، وجاء بعضهم إلى المدن الجديدة التي أنشئت بعدئذ مثل تاهرت وسملجاسة. ولما أنشأ إدريس الثاني فاس توافد اليهود إليها بأعداد كبيرة «ممن رغب

---

(١) انظر: Levi - Provencale - Lespagne Musulmane III p. 226 off, Lindo, History of the Jews of Spain pp. 45 - 80, Gratz - History of The Jews III pp. 104 - 110, 277 off, 230 off.

في العافية» حتى بلغت جزيتهم ٣٠٠٠٠ دينار[١].

وكان وضع اليهود حسنًا زمن الأغالبة، وكانت منهم جماعة مزدهرة في القيروان، ولهم صلات وثيقة بالأكاديميتين في العراق، ثم أنشئت أكاديمية فيها وكان رئيسها يعيّن من قبل الغاؤونية، كما كان للجماعة ناجيد. واستمر وضع اليهود حسنًا بعد قيام الفاطميين الذين أنشأوا المهدية سنة ٣٠٣هـ / ٩١٥م، وصارت ميناء مهمًا، وأصبحت مركز جماعة يهودية واسعة ومهمة اقتصاديًا، وتشير الوثائق التجارية باستمرار إلى التجار اليهود في المهدية[٢].

وكان ليهود فاس صلات مع فلسطين، وقد تعرضوا للأذى مع بقية السكان حين اكتسح تميم بن زيري (شيخ قبيلة بربرية) المدينة سنة ٤٢٤هـ وقتل الكثير منهم[٣].

ربما واجه اليهود مشكلة عند قيام المرابطين، فيوسف بن تاشفين وضع فريضة ١٠٠,٠٠٠ دينار عليهم ومنعهم من الإقامة في مراكش عند إنشائها، ولكن الموحدين في حماسهم الديني اتخذوا موقفًا أشد فقد حاولوا إقناعهم أو إغراءهم بدخول الإسلام، ثم تطور الأمر إلى تخييرهم بين الإسلام وترك البلاد، وأدى ذلك إلى قبول البعض وهجرة الآخر. ولكن بعد وفاته أعيدت الحرية الدينية فعاد كثير من اليهود لدينهم، إلا أن قيود الملابس المميزة فرضت وخاصة زمن حفيد عبد المنعم أبي يوسف يعقوب المنصور[٤]. أما ما ذكره عبد الواحد المراكشي على لسان المنصور «لم تنعقد عندنا ذمة ليهودي ولا نصراني مذ قام أمر المصامدة» فهذا لا ينسجم مع الواقع بدليل وجود اللباس المميز[٥].

سكن اليهود في المدن الهامة مثل القيروان وفاس في أحياء منفصلة، دون حصر بها، وقد أجاب رابي شبيب في القيروان في أواسط القرن الثالث الهجري على سؤال

---

(١) ابن أبي زرع ـ روض القرطاس ـ طبعة فاس (حجر) ص ٢٥.

(٢) Hischbeng - Jewsin N. Africa I p. 101, 115 - 16, Hopkins p. 60.

(٣) الاستقصار للسلاوي ج١ ص ٢٠٢، لسان الدين ـ أعمال الأعلام ص ١٦٥.

(٤) ابن عذاري ـ البيان المغرب ج٤ ص ٢٣، Hopkins, pp. 60 - 61.

(٥) البيان المعجب في تلخيص أخبار المغرب (تحقيق سعيد العريان، القاهرة ١٩٦٣ ص ٣٨٣، Hirschberg. op. cit - Ipp. 126 off.

بمنع إيجار الدور لغير اليهود لأنه لا يطمئن لأي غريب[(١)]. ولكن الفصل لا يمنع الروابط في العمل أو قيام علاقات حسنة.

وكان دور اليهود في التجارة الدولية قويًا، وهذا واضح قبل الموحدين. وكان ليهود الشمال الإفريقي رئيس (ناجيد) منذ زمن الأغالبة، ولعل المنصب أغفل بعد الفاطميين إلى أن عين باديس الزيري (ناجيدًا) حين انفصل عن الحاكم. وكانت في شمال إفريقية مجالس ربانية في بعض المدن كالقيروان وسجلجاسة والمهدية وهناك الديانين (القضاة) ويعينهم (الناجيد)[(٢)].

٦ ـ من الغزو المغولي إلى أواخر العصر العثماني:

كان الغزو المغولي كارثة كبرى للعراق، ولكنه لم يحدث تغييرًا جذريًا في وضع اليهود، ويبدو أنهم استفادوا من تغيير الوضع في الفترة بين سقوط بغداد ودخول المغول الإسلام، إذ صارت لهم منزلة لدى بعض حكام المغول وخاصة أرغون (ت. ٦٩٠هـ)، وتكاثر عددهم في بغداد خاصة[(٣)]. ولكن ذلك لم يكن دون رد فعل؛ ففي سنة ٦٨٧هـ جاء جماعة من اليهود من أهل تفليس وجعلوا ولاة على تركات المسلمين، وساروا على أن لا يورثوا ذوي الأرحام حتى تدخل الأمير المغولي وأوقف ذلك، وقد أدى تصرفهم الكيفي إلى هياج العامة ووقوع فتنة[(٤)]. وبرز بينهم سعد الدولة اليهودي طبيب أرغون وهو بغدادي الأصل، عرف ببراعته الطبية، وعين في ديوان بغداد للشؤون المالية سنة ٦٨٢هـ، ثم نقل إلى تبريز مركز الدولة سنة ٦٨٦هـ وذلك بإلحاح حاكم بغداد قطلغ شاه، وفي تبريز صار طبيب أرغون[(٥)] وكشف له عن سوء الإدارة المالية في العراق وتجاوز الحاكم على التجار والناس، فقرر أرغون إرسال لجنة تحقيق فيها سعد الدولة وانتهى الأمر بعزل قطلغ شاه، وبتعيين سعد الدولة مشرفًا لديوان العراق سنة ٦٨٧هـ ونجح في الحصول على وارد أكثر، مما زاد في نفوذه فرفعه أرغون إلى

---

(١) Mirschberg, op. cit. Ip. 198.

(٢) gbid M. 205 off.

(٣) Sassoon - History of The Jews of Baghdad p. 98.

(٤) ابن الفوطي ـ الحوادث الجامعة ص ٤٥٦.

(٥) عن سياسة أرغون ضد الإسلام وضد تعيين مسلمين في الوظائف الهامة انظر: Fischel, op. cit. pp. 91 off.

رتبة صاحب ديوان الممالك ومشرفًا على الشؤون المالية للدولة.

فجاء سعد الدولة بأهله وأعوانه للوظائف الهامة، وعيّن أخاه فخر الدولة حاكمًا على بغداد ومشرفًا على خراج العراق، وأخاه أمين الدولة حاكمًا على الموصل وديار بكر وربيعة، وعين يهوديًا على أذربيجان. وارتفع شأن اليهود وصار لهم دور كبير، ولكنه على كفاءته تشدد ـ حسب ابن الفوطي ـ سعد الدولة في الأمور المالية والمواريث وأمر بقتل بعض الشخصيات ببغداد وأدى ذلك ـ مع تسلط اليهود في بغداد ـ إلى استياء شديد لدى العامة، وكذلك أعيان الناس في بغداد، كما أثار وضعه حفيظة الحاشية في المركز فأدى ذلك إلى نكبته وأخويه وإلى هياج العامة في بغداد وفي جهات أخرى على اليهود سنة ٦٨٠هـ[١]. ولكن الأمور هدأت من جديد في زمن خلفه كيخاتو، وعين صدر الدين أحمد الرزاق لديوان الممالك، ولكنه لم يوفق وأدخل النقد الورقي (جاو) فوقفت المعاملات وارتبك الوضع المالي، فعين كيخاتو يهوديًا اسمه رشيد الدولة ولكنه فشل بدوره[٢]. ويحاول البعض إثبات أصل يهودي لوزير المغول رشيد الدين، ولكن لا يوجد ما يثبت ذلك ولا يعدو الأمر حيز التأملات[٣].

وكان تسلط اليهود يؤدي عادة إلى التوتر، ولما ولي غازان خان أمر سنة ٦٩٤هـ بإلزام أهل الذمة بالغيار وبوضع علامات مميزة، ولكن الحذر من العوام دفعه لإلغاء ذلك، ثم تجدد الالتزام زمن السلطان أبو سعيد بهادر مع بعض التضييق سنة ٧٢١هـ. ويبدو أن هذه التدابير كانت وقتيه تتكرر في ظروف قلقة، إذ عاد التأكيد على الزي سنة ٧٣٤هـ، وكانت الأوضاع طبيعية فيما عدا ذلك[٤].

وبصورة عامة كان وضع اليهود في العراق جزء من الوضع العام المكبوت بعد تعاقب الغزاة، وبعد أن كانت الجماعة اليهودية في بغداد مركزًا هامًا لليهود أصبحت

---

(١) ابن الفوطي ـ الحوادث الجامعة ص ٤٥٨ ـ ٥٩، ٤٦١ ـ ٦٢، ٤٦٥ ـ ٦٦، شيخو ـ شذرات تاريخية، المشرق ١٩٢١ ص ٦٠٦، وانظر: Fischel, op. cit. pp. 96 - 117.

(٢) Fischel, op. cit. pp. 118 off.

(٣) Fischel, op. cit. pp. 122 - 25، انظر ابن العماد ـ شذرات ج٦ ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٤) يوسف غنيمة ـ نزهة المشتاق ص ١٤٧ ـ ٤٨، Sassoon, op. cit. p. 94.
شيخو ـ شذرات تاريخية، المشرق ١٩٢٠ ص ٦٠٦ ـ ٧، Fischel, op. cit. p. 121.

ثانوية مقطوعة عن التجارة الدولية وفي مركز ولاية وتدهورت ثقافيًا[1].

وكان وضع اليهود يعتمد على حالة المجتمعات الإسلامية، وحين ضعفت انعكس ذلك عليهم إذ يلاحظ انحطاط الجماعات اليهودية ثقافيًا واقتصاديًا بعد زوال الخلافة العباسية، وربما هاجر بعضهم غربًا، ولكن البلاد الإسلامية بقيت ملجأهم في أوقات الأزمات، كما حصل بين القرن الثالث عشر والسادس عشر للميلاد نتيجة الاضطهاد الذي تعرضوا له في بعض الأقطار الأوروبية وفي الأندلس بعد سقوط المسلمين، وبسبب جو التسامح في البلاد الإسلامية، وكانت الهجرة إلى شمال إفريقية والشام وآسيا الصغرى.

رحل أكثر اليهود المطرودين من إسبانيا سنة ١٣٩١م، وبعد سقوط غرناطة ١٤٩٢م، وفي أواخر القرن السادس عشر، إلى تونس والجزائر ومراكش، وبعضهم جاء إلى الشام وآسيا الصغرى، بينما جاءت الموجة الأخيرة في أواخر القرن السادس عشر للميلاد إلى الشمال الإفريقي وآسيا الصغرى[2].

وساعد على الهجرة ظهور العثمانيين وتوسعهم وسياستهم المتسامحة مع اليهود. ويتمثل هذا في نداء إسحاق زرقاني، وهو يهودي ألماني من أدرنه ـ أيام محمد الفاتح ـ إلى أبناء دينه في ألمانيا وإيطاليا بأن يهاجروا إلى البلاد العثمانية، «إن بلاد الترك لا يعوزكم فيها شيء وإن شئتم وافتكم الأحوال كما ترغبون، أليس الأفضل أن تسكنوا في حكم المسلمين من أن تكونوا في حكم النصارى! تحت حكم إسماعيل يمكن لكل رجل أن يعيش بأمان تحت تينته وبظل كرمه وليس الحال كذلك في الأراضي الألمانية وما حولها..»، وهكذا نجد جماعات من اليهود الأشكنازية والطليان في عدة مدن في آسيا الصغرى، إضافة لليهود من إسبانيا الذين كانوا يشعرون بتفوقهم الثقافي والاجتماعي والذين كان لهم أثر كبير في الجماعات اليهودية[3].

وفي مطلع القرن السادس عشر دخلت مصر وسورية والعراق في الدولة

---

(١) C. H. R. I. p. 192.

(٢) Ebid I pp. 143 off.

(٣) انظر: C. H. R. I. pp. 149 - 155.

العثمانية، وسارت نفس السياسة المتسامحة تجاه الذميين في هذه البلاد، ومع وجود إشارات إلى فرض زي مميز وإلى منع إنشاء كنائس جديدة من أيام محمد الفاتح ولكن الزي أهمل في كثير من الأحيان، كما أن إنشاء كنائس جديدة لم يتوقف، بل إننا نجد شكوى من كثرة الإنشاءات كما فعل أهل صفد سنة ١٥٨٤م، إذ ذكروا أن في المدينة سبعة مساجد فقط، وأن كنائس اليهود كانت ثلاثة عند الفتح فبلغت ٣٢ كنيسًا، وهي عالية البنيان وأوقافها كثيرة، فصدر أمر بالتحقيق دون نتيجة(١). ويشار أحيانًا إلى أن أعدادهم كانت تتزايد دون أن يزيد المجموع الكلي للجزية، ويطلب إعادة إحصائهم، كما نجد أوامر صادرة نتيجة شكوى بعض اليهود، تؤكد على منع التجاوز ورعاية حقوقهم حسب الشريعة والقوانين القديمة(٢). وهناك براءات من القرن التاسع عشر صادرة إلى الحاخام باشي في اسطنبول تؤكد حرمة الكنس وأملاكها وتمنع أي تجاوز(٣).

واستمر اليهود يسكنون في أحياء خاصة كما هو المألوف اجتماعيًا، دون تقيد بذلك، وكانت لهم الحرية والمجال في تملك الأموال غير المنقولة(٤).

وعهد لليهود إدارة شؤونهم الملِّية، وعين محمد الفاتح رئيسًا لهم في اسطنبول يمثلهم، وله سلطان واسع ويتبعه كل الحاخامين، وهو رئيس القضاة، وإن أغفلت هذه الناحية فيما بعد. وكان رؤساء العائلات المهمّة والمتنفذة في اسطنبول ينظرون في بعض أمورهم العامة، ولهم ممثلون ينتخبونهم لجمع الضرائب المِلّية للأغراض الخيرية والاجتماعية(٥).

وبرز كثير من اليهود في الدولة العثمانية في الأمور المالية والتجارية، وكان بينهم الأطباء والصرافون والمستشارون الماليون، وبرزت بينهم عائلات لها شأن مثل آل فارحي في دمشق وحلب، وآل كاسترو في مصر في القرن ١٦م، وصرافون مهمون في

---

(١) Heyd - OHoman Decuments on Palestine. p. 169.
وانظر ص ١٧٣ حيث يذكر أن لباسهم مثل لباس المسلمين. Cohen, op. cit. p. 58 - 59.

(٢) Meyd, op. cit. pp. 121 - 22, 166 - 7.

(٣) C.H.R. voll p 153 - 4.

(٤) Heyd, op, cit pp168 - 169.

(٥) C.H.R. vol 1, p190.

بغداد والبصرة. وكان وضعهم الثقافي والاقتصادي حسنًا في المدن التجارية مثل حلب ودمشق والموصل، وكان وضعهم الثقافي مزدهرًا مثل وضعهم الاقتصادي في فترة قوة الدولة العثمانية إلى القرن ١٧م[١].

وكان القرن التاسع عشر فترة الضغط الأوروبي والتعرض للحضارة الغربية وبدأ الوعي ممزوجًا بالشعور بالخطر مع محاولات إصلاحية. وكان للتدخل الأوروبي بشأن الأقليات أثره، وهو أنه ساهم فعلاً في التغيير إلا أن آثاره كانت سلبية أحيانًا على العلاقات بين الأكثرية والأقليات.

أصدر عبد المجيد خطي شريف كلخانة ١٨٣٩م، وخطي همايون ١٨٥٦م وبها ألغي الغيار وأبطلت الجزية ووضع بدل عسكري مقابل الإعفاء من الخدمة العسكرية، ثم ألغي البدل سنة ١٩٠٩م حين شملت الخدمة غير المسلمين، كما تعهدت الدولة بحقوق متساوية وبالحريات للأقليات. ومنذ ١٨٣٧م عين السلطان حاخام باشي لليهود في اسطنبول، ليكون المرجع الأعلى لليهود، وليشرف على الحاخامين كافة وهو مسؤول عن جباية الضرائب، وهو الذي يمثل اليهود أمام السلطة. وفي سنة ١٨٦٠م أنشيء مجلس الوجهاء، ثم صدر ١٨٦٥م مرسوم ينظم الملة، ويحدد مؤهلات الحاخام باشي وطريقة اختياره، وتقرر تكوين مجلس عدلي منتخب، وهو يختار سبعة ربابنة يكونون المجلس الروحاني لينظر في الأمور الدينية، ومجلس دنيوي من تسعة يدير الشؤون المشتركة وينفذ تعليمات الحكومة، واستمر هذا نافذًا حتى قيام الجمهورية[٢].

وكانت المدارس الأولية اليهودية منتشرة في تركيا في مختلف الجهات، ووجد عدد من المعاهد، ثم بدأ إنشاء المدارس الحديثة من أواسط القرن التاسع عشر وعددها محدود. ثم بدأ إنشاء مدارس الأليانس Alliance في الستينات، كما سمح لليهود بدخول المدارس الحكومية. كما بدأ إنشاء مدارس يهودية بمساعدات خارجية من أواسط القرن وأدخلت فيها اللغات الحديثة، ولكن الدور الرئيسي كان لمدارس

---

(١) Cohen. op. cit. p 9. C.H.R. vol 1. p 190.

(٢) C.H.R. vol 1, pp. 198, 201 - 202.

الأليانس التي فتحت في كثير من المدن، كما فتحت مدارس مهنية، ودرس بعضهم في المعاهد التركية كالطب وتزايد عددهم فيها، كما درس البعض في الجامعات الأجنبية(١).

ومنذ صدور الخطوط صار من اليهود أساتذة وموظفون في مختلف الولايات كما صار منهم ممثلون في المجالس البلدية. وكانت النظرة العامة حماية اليهود ورعايتهم، بل إن الدولة حمت اليهود في بلاد أوروبا الشرقية الواقعة تحت نفوذها كما وفي وَلأخْيا وملدافيا ١٨٧٢م، ومع حكومة الصرب ١٨٧٧م، ووجد يهود شرق أوربا ملجأ في بلادها(٢).

ورحب اليهود بمجيء تركيا الفتاة، إذ كان بعضهم في الجمعيات السرية وخاصة من مدينة سالونيكا، وكان لهم ممثلون في مجلس المبعوثان عن اسطنبول وأزمير وسالونيكا وبغداد.

ولكنهم لم يرتاحوا لسياسة التتريك، فهم في الغالب كانوا يدرسون في مدارس يهودية أو أجنبية لا تركية بينما كان جمهور بعضهم الآخر من الأندلس لا يقرأون التركية بل بقيت اللادينو Ladino لغة الأم عندهم(٣).

وفي الشام كان اليهود في القرن السادس عشر في وضع اقتصادي وثقافي حسن ولهم عدة مدارس دينية، وكانت التجارة بين الشرق الأقصى وأوروبا تمر بحلب وكذا بدمشق، ودور اليهود واضح فيها ويتمتعون باستقرار وعلاقات طيبة مع المسلمين. وبقي وضعهم الاقتصادي قويًا إلى أواخر القرن التاسع عشر حين خف النشاط التجاري نتيجة تقليل الأوروبيين لتجارة الترانزيت عبر حلب. وفي لبنان كان اليهود قلة ولكنهم بدأوا ينشطون في أواسط القرن التاسع عشر، وهنا شملهم التنظيم العثماني من تمثيل وتعيين في الوظائف. وفي ١٩١٠م صدر أمر بمنع اليهود غير العثمانيين في سورية وفلسطين من امتلاك الأراضي والعقارات لمنع التسلل الصهيوني. وهنا يلاحظ أن

---

(١) Cohen, op, cit, p 131 - 2.

(٢) Ibid. pp 131 - 2, 16 - 7.

(٣) Ibi, p 18.

اليهود كانوا يفضلون تعليم أبناءهم في مدارس أجنبية[1].

وفي مصر تطور وضع اليهود. فحين جاء نابليون Napoleon سنة ١٧٩٨ م أعلن الحقوق للجميع واستعان باليهود وبآخرين مما ولّد رد فعل بعد خروج الفرنسيين نحو التعاون مع الأجنبي، وجاء محمد علي وحسّن وضع الأقليات وأفاد من اليهود في النواحي الاقتصادية. وبقي اليهود أقلية صغيرة (بين ٥ ـ ٧ آلاف) حتى أواسط القرن. ولكن تطور البلاد والمجالات الاقتصادية شجعت الهجرة في الستينات من القرن التاسع عشر. وكانت مشاريع إسماعيل عاملاً لجذب الأجانب إلى مصر وبينهم كثير من اليهود. ووضعت مالية مصر، نتيجة الديون، تحت سيطرة إنكليزية فرنسية سنة ١٨٧٦م، وأعطيت امتيازات اقتصادية وقانونية للأجانب مما أكد إقبالهم ومنهم اليهود على مصر، وكان وضع اليهود جيدًا، ووجدوا كل تشجيع من البريطانيين في فترة الحماية وزاد عددهم بالهجرة حتى بلغوا سنة ١٨٨٧م حوالي ٢٥٠٠٠.

وفي أواخر القرن الثامن عشر وأكثر القرن التاسع عشر عرف اليهود بأنهم ماليون، صرافون ومرابون، وتوسعوا في التجارة وفي العمل في الشركات الأجنبية، وبنهاية القرن زاد عدد أصحاب البنوك منهم وزادت أهميتهم، وكثير منهم مهنيون، أطباء ومحامون، ومنهم رجال أعمال اتسع نشاطهم التجاري والمصرفي ودخل بعضهم الصناعة وامتلك المصانع. ويلاحظ أنهم رغم توفر المساواة صاروا منذ فترة الحماية يحاولون الحصول على حماية أجنبية طمعًا في الامتيازات وقل بين الأسر البارزة وجماعات المثرين من لم يكن رئيسها ذا جنسبة أجنبية.

وكان لانتشار التعليم بينهم أثره. وبدأت المدارس الحديثة عندهم قبيل أواسط القرن التاسع عشر بجهود يهود مثرين بينهم وأجانب. ولعب الأليانس Alliance الإسرائيلي دورًا كبيرًا في فتح مدارس في المدن الكبيرة، وكانت البرامج في جل هذه المدارس أجنبية، تمكنهم من تعلم لغات أوروبية وتوجههم وجهة غربية دون تعلم لغة البلاد مما يسر لهم العمل في المؤسسات الأجنبية والشركات. واتجهوا لسكن المدن الكبيرة خاصة القاهرة والإسكندرية. وكانوا في أواخر القرن التاسع عشر أغنى مجموعة

---

(١) Cohon, op. cit. p, 13 off.

في الشرق العربي، ومع ذلك فإنهم لم يشاركوا في تطلعات البلاد وبدوا فئة منعزلة عن مشاكلها مكتفين بما يكسبون من ثروة(١).

وفي العراق اعتمد حال اليهود على حال البلاد، فلما اتصلت البلاد بطرق التجارة بدأ نشاط الجماعة اليهودية. ففي القرن الثامن عشر زار نيبور Neibuhr البلاد العربية سنة ١٧٦٦م، وبين أن اليهود يعيشون بحرية في بلاد الترك تفوق ما يعرف في أوروبا حيث يحظر عليهم تعاطي الحرف(٢). وتحدث روسو Rousseau عن اليهود في أوائل القرن التاسع عشر فذكر أنهم يعيشون في بغداد في محلة واحدة وإن حالتهم متواضعة، ومع ذلك فهم يصلون السراي وبيوت الوجهاء ويستخدمون في خدمات مختلفة. وكان بعض يهود البصرة يتعاطون التجارة(٣). ويشير الملازم هودHeude ١٨١٧م إلى نشاطهم في الأعمال التجارية والاقتصادية. وظهر نشاطهم في الصيرفة حتى كان للصراف عزرا دور في عزل سعيد باشا عن ولاية بغداد سنة ١٨١٧م. وكان نشاط الصرافين يغطي الإمبراطورية فداود باشا كان يرسل هداياه للباب العالي بواسطة صرافي بغداد اليهود، إلى صرافي اسطنبول، وكان لإسحاق اليهودي رئيس صيارفة بغداد زمن داود باشا نفوذ واضح لدى الوالي(٤).

وتجدر الإشارة إلى نشاط يهود العراق في الهند بنتيجة ضغط الولاة العثمانيين، ومنهم داود، وبدأت حركة هجرة ليهود بغداد والبصرة واتجهت نحو الهند ومن هناك إلى الصين وخاصة هونغ كونغ. وظهرت جاليات قوية وخاصة في كلكتا وبومبي. وتكونت لدى البعض ثروات كبيرة وأقاموا صلات وثيقة مع الشرق الأقصى ومع لندن وانتهت بعض العائلات الكبرى مثل آل ساسون Sassoons بالاستقرار في إنكلترا حيث

---

(١) Cohen, op, cit, p 14 off. p 47 - 8. Landau, Jews in Ninteenth Century, Egypt, New York 1969. p 1 - 14. p 31 off. P 81 - 2.

(٢) M. Niebuhr, Travels Through Arabia. Edinburgh 1972. vol II. p 191.

(٣) Rousscau, Description du Pachalik de Baghdad, p 12. p 32
Lt, W, Heude, A Voyage up the Persian Gulf, p 182

(٤) Huart, Historie de Baghdad, p 171 - 2.
Heude, op, cit. p 182 - 3
غنيمة ـ نزهة المشتاق، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

برزوا في عدة حقول، وكان لصلات هؤلاء بالشركات التجارية الكبرى وبالإنكليز أثره على نشاط اليهود التجاري في العراق وعلى وضعهم في فترة الانتداب(١).

وفي البصرة زاد عدد اليهود، ووجد دافيد بن هليل سنة ١٨٢٦م حوالي ٣٠٠ عائلة بينهم تجار وبعضهم في وظائف مهمة مع الوالي، ولكن وباء ١٨٣١م أصابهم مع غيرهم بضربة قوية. ولاحظ سائح يهودي، بنيامين الثاني Benjamin II في أواسط القرن كثرة اليهود في بغداد ٣٠٠٠ بيت؟ ونشاطهم الاقتصادي الذي أثر في توسع التجارة، إذ تمتد معاملاتهم إلى بلاد بعيدة، ولاحظ سعة حالهم ورخائهم ووجود تجار كبار بينهم. ويشير إلى تنظيمات اليهود وهي في إطار السياسة العثمانية، فهناك الحاخام باشي (رئيس الحاخامين) ويتم تعيينه من الباب العالي، ويمثل الجماعة ويساعده في إدارة شؤونهم، ويوجد ثلاثة ربابنة لهم سلطة القضاء ويشكلون محكمة، ويرأس الجماعة، مع الحاخام باشي، (الناسي) وهو رئيس اليهود الدنيوي.

وتحدث بنيامين الثاني عن الجماعة الثانية الكبيرة في الموصل ٤٥٠ بيتًا، وأثنى على حالتهم المادية وكثير منهم له تجارة واسعة(٢).

وبعد فتح قناة السويس صار لليهود دور مهم في التجارة الخارجية وزاحموا الآخرين وحتى الأوربيين، وكانت معرفتهم باللغات ووجود جاليات منهم في الهند ومانجستر عوامل مهمة في سيطرتهم على التجارة الخارجية.

وتحسن الوضع الثقافي لليهود كثيرًا. ولم يكن لديهم في مطلع القرن التاسع عشر إلا المدارس الدينية الأولية، وفي ١٨٢٠م أنشئ أول معهد ديني متقدم في بغداد، وفي النصف الثاني للقرن أنشئت مدارس مدنية يهودية، وبدأ نشاط الأليانس Alliance الذي اتسع في أواخر القرن التاسع عشر كما فتحت لهم أبواب المدارس الحكومية. وكان تأثير المدارس الأجنبية هنا أقل من البلاد الأخرى، وكان اليهود يتكلمون العربية وظهر

---

(١) غنيمة ـ نزهة المشتاق، ص ١٧٠.

Vajda, Baghdad (Arabica). p 393. C.H.R, vol 1 p 192. Cohen, op, cit, p 90.

(٢) I. J. Benjamin II. Eight Years in Asia and Africa 1846 - 1855, pp 140 - 153, 155 - 6.

وانظر غنيمة المشتاق، ص ١٧٣ ـ ١٧٥.

بينهم كتاب بها.

وازداد نشاطهم التجاري مع ازدياد النفوذ البريطاني وصار لهم مركز هام في الشركات وفي الاتصالات الخارجية، ثم وجدوا كل تشجيع ورعاية من الإنكليز بعد الاحتلال وفي فترة الانتداب. وجمعوا الثروات في بغداد والبصرة.

وكانت علاقاتهم بالأهلين عادة حسنة، ولكن علاقاتهم بالأجنبي وبالحركة الصهيونية أثارت الشكوك، إذ أنشئت أول جمعية صهيونية في تموز سنة ١٩٢٢م وتابعت فعالياتها حتى ١٩٢٩م حين أوقف نشاطها العلني ولكن الحركة استمرت بأشكال أخرى[١].

وكانت جماعات اليهود في إيران الصفوية نسبيًا قليلة، وتعيش في الغالب في المدن الكبيرة مثل أصبهان حيث لديهم حي خاص، وهناك جماعات في همدان وقاشان وطهران، وكانت حالتهم الاقتصادية حسنة فبعضهم اشتغل بالتجارة والصيرفة، وآخرون امتهنوا الحرف كالخياطة والحياكة والصياغة، وبعضهم يعمل في إنتاج المشروبات وبيعها.

وكان وضعهم حسنًا في فترا الاستقرار، كما هو الحال في زمن عباس الأول (١٥٨٧م ـ ١٦٢١م) وزمن نادر شاه (١٧٣٦م ـ ١٧٤٧م) فكانت هذه فترات حرية وازدهار اقتصادي لهم. ولعل بعض جوانب نشاطهم كانت تؤدي إلى التضييق أحيانًا. وتنسب الروايات اليهودية إلى الشاه عباس الثاني (١٦٤٢م ـ ١٦٦٦م) اضطهاد اليهود وقسرهم على الإسلام، ولكن الروايات الأخرى لا تؤيد ذلك بل ويشير بعضها إلى تسامحه، ولكنهم تعرضوا أحيانًا لضغوط موضعية وتضييق وخاصة من العامة وبعض المتعصبين كما حصل سنة ١٦٧٨م وفي مطلع القرن الثامن عشر ولكن هذه إجراءات محلية ومؤقتة.

وفي القرن التاسع عشر كانت نظرة السلطة حسنة ومفتوحة ولكن بعض رجال الدين، ولهم أثر على العامة كان لهم رأي آخر، وربما كان ذلك وراء فرض الإسلام على يهود مشهد سنة ١٨٣٩م، وهو إجراء شاذ ومؤقت، وأربك الوضع تدخل الدول

---

(١) Cohen op, cit. pp 25 - 6, 125. C.H.R, vol 1 p 202. Sassoon, op, cit, p 201.

الأوروبية لصالح اليهود والأقليات، مما ربط وضعهم بمشكلة الخطر الأوروبي. ولما قامت الحركة الدستورية ١٩٠٥م ضمن الدستور لهم المساواة، وصار لهم ممثل في المجلس ١٩٠٩م، ولكن شبح التدخل الأجنبي سبب بعض القلاقل حتى جاء رضا بهلوي واستقر الوضع(١).

وكانت الجماعات اليهودية في اليمن موزعة بين المدن والقرى، وهي جماعات تتصف بالمحافظة البشرية والفكرية. وأكثرية اليهود صناع، وحرفهم متنوعة على رأسها الصياغة والنسيج والحدادة، وهم بحرفهم يسدون حاجات عملية وخاصة للفلاحين. وكانوا عادة يرتبطون في القرى بولاء لقبيلة تحميهم. ولم يكن في تاريخهم الطويل ما يلفت النظر عدا محاولة الإمام أحمد بن الحسن سنة ١٦٧٨م بالضغط عليهم في صنعاء في ظروف غير واضحة، فنزحوا من بعض المدن إلى جهات أخرى من البلاد ولكن سمح لهم بالعودة بعد ثلاث سنين، وبناء حي خارج صنعاء. ويتحدث نيبور Niebuhr عن وضعهم هنا بعد منتصف القرن الثامن عشر فيذكر أن عددهم يبلغ ٢٠٠٠، ويذكر أنهم أحسن الصناع في صنع الغضار وفي الصياغة، وأن بينهم تجارًا كبارًا أحدهم عراقي تمتع بنفوذ كبير لدى الأئمة أكثر من ربع قرن مع الإشراف على المكوس وهي وظيفة كبيرة. وبعدها لم يجدوا إلا العدل وتحسنت أوضاعهم وخاصة بعد الفتح العثماني سنة ١٨٧٢م، فيذكر بليفير Playfair الذي كتب في أواسط القرن التاسع عشر، أن عددهم يقدر في اليمن بـ ٢٠٠٠٠٠، وهم رغم تواضع مظهرهم وما يبدو عليهم من وساخة كانوا يعيشون بالدرجة الأولى بصياغة الفضة والذهب، وبصناعة البارود والمشروبات الروحية، وبعضهم عمال عاديون. وقد قدر الأب شتيرن الذي زار صنعاء سنة ١٨٥٦م أنهم بلغوا فيها ١٨٠٠٠ يهودي، ولما جاء يحيى حميد الدين سار على الشريعة، وأكد احترام شعائرهم وحمايتهم. وكان وضعهم في عدن حسنًا، وإن اشتغل الأكثرية بالحرف اليدوية فإن بعضهم اشتغل بالتجارة وأثرى في المدن كصنعاء وعدن، واشتغلت قلة في الزراعة(٢).

---

(١) Lockhart, Fall of the Safavid Dynasty. p28, P299. Cohen, op, cit,p 95. C.H.R vol 1, P 193 - 5.

و غنيمة ص ١٦٣.

(٢) =Capt. R. L. Playfair, A History ofArabia Felix. Bombay, 1859. p 28. C.H.R.

وهكذا يتبين أن معاملة اليهود في المجتمعات الإسلامية سارت بصورة حسنة، فقد انتعش أهل الذمة ومنهم اليهود في هذه المجتمعات ووجدوا كثيرًا من الحرية والرخاء في فترات قوة هذه المجتمعات، كما أنهم ساهموا أحيانًا في الحياة العامة، ولم يتعرضوا لقيود قاسية، وكانت التحديدات في الغالب شكلية، وهي في التطبيق أخف منها نظريًا. وقد أفسح المجال لهم في الحياة الاقتصادية والثقافية وكانت العصور الإسلامية من أكثر فترات التاريخ خصبًا فكريًا وثقافيًا لليهود. كما أنهم استخدموا في الوظائف والدواوين، ولم يحصل رد فعل إلا حين وصولهم إلى مراكز قوة ونفوذ اعتبرت من حقوق المسلمين، وكانوا موضع رعاية طالما احترموا العهود. وما الحالات القليلة التي تعرضوا فيها لبعض العنف إلا ناشئة عن الشعور بأنهم تجاوزوها. كما أن موقفهم في بعض الفترات (فترة المغول، الفترة الحديثة) وصلاتهم الخارجية أثرت على وضعهم لاتهام البعض لهم بأنهم يتعاونون مع الأعداء.

هذا وكانت فترات رخاء المجتمعات الإسلامية هي فترات الرخاء والعطاء لهم كما كان العالم الإسلامي وبقي عبر العصور ملجأ لهم من الاضطهاد والتضييق.

* * *

= Vol 1, p 226 off.

Cohen, op, cit, p 5 - 6, p 66 - 7, p 112 - 113. Niebuhr, op, cit, vol II, p 378 - .9.

القدس في الفترة الإسلامية الأولى
من القرن الأول هـ / السابع م إلى القرن الخامس هـ / القرن الحادي عشر م[١]

تبدأ الفترة الإسلامية الأولى في تاريخ القدس بفتح المدينة، وبعد وفاة النبي محمد ﷺ بحوالي خمس سنوات، وتنتهي باحتلال الصليبيين للقدس في سنة ٤٩٢هـ/ ١٠٩٩م.

بدأ تعظيم بيت المقدس منذ بداية الإسلام، إن آية الإسراء[٢] التي نزلت بمكة قبل الهجرة بحوالي سنة (حوالي ٦٢١م)[٣]، تشير إلى الإسراء بالنبي من مكة ـ المسجد الحرام ـ، إلى المسجد الأقصى. وهناك روايات كثيرة مبكرة تفسر الأقصى بأنه يعني بيت المقدس، وبصورة أفضل الحرم، وتضيف أن المعراج كان من هناك[٤]. وتلت ذلك كثير من التفاسير والقصص التقويّة حول المعراج وتطورت بحيث أصبحت تشكل أدبًا زاخرًا.

وازدادت حرمة بيت المقدس باتخاذه القبلة الأولى في المدينة. ويروي الزهري (ت ١٢٤هـ / ٧٤١م) أن المسجد الذي بناه النبي كانت قبلته تجاه بيت المقدس[٥]. وتتفق الروايات المبكرة على أن هذا كان بعد الهجرة إلى المدينة مباشرة واستمر حوالي

---

(١) نشر في كتاب القدس في التاريخ، ترجمة كامل جميل العسلي (عن الإنجليزية)، عمان ١٤١٣هـ / ١٩٨٧م.

(٢) السورة ١٧، آية ١.

(٣) ابن سعد بإسناد جمعي، ج١ ص ٢١٣. البلاذري ـ أنساب، ج١ ص ٢٥٥، يضيف رواية أخرى تجعله قبل الهجرة بثمانية عشر شهرًا. ابن كثير، عن عروة عن الزهري، يجعله سنة قبل الهجرة في ربيع الأول. انظر أيضًا: ابن سعد، المجلد ٤ ج١ ص ١٥٣.

(٤) ابن هشام ـ سيرة، ج٢ ص ٣٦ ـ ٣٧، ٣٩، ٤١، ٤٣. ابن إسحاق ـ سيرة، تحقيق محمد حميد الله، ص ٢٧٥. البلاذري ج١ ص ٢٥٥. ويقول: وهو مسجد بيت المقدس، وانظر ص ٢٥٦. ابن سعد ـ الطبقات، ج٤ ص ١٥٣. ويشير الطبري إلى تباين الروايات حول معنى المسجد الأقصى ويقول: وأولى الأقوال بالصواب أنه مسجد بيت المقدس. تفسير الطبري، جامع البيان، بولاق، ١٣٢٨، ج٥ ص ٥. انظر أيضًا الصفحات: ٧ و١٢ و١٣ ـ ١٤.

(٥) ابن سعد ـ الطبقات، ج١ ص ٣٩ ـ ٤٠.

سنة ونصف[1]، قبل أن يؤمر المسلمون بالتوجه نحو مكة في صلواتهم[2].

وقد أسهمت الأحاديث إسهامًا كبيرًا في ترسيخ حرمة بيت المقدس، خصوصًا الحديث المشهور: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ـ في مكة ـ ومسجدي ـ في المدينة ـ والمسجد الأقصى.»[3]. ومع أن هذا الحديث يُروى بصيغ تختلف فيما بينها اختلافًا ضئيلاً، إلا أنه أسبغ على بيت المقدس مكانة سامية[4].

وهناك آثار أخرى تنسب إلى الصحابة والتابعين انتشرت في وقت مبكر وتعكس التعظيم المتزايد لبيت المقدس[5].

اختلفت الأخبار في فتح بيت المقدس وتاريخه وزيارة عمر للمدينة والصلح الذي عقده معها. وتتلون هذه الأخبار بألوان المصالح المحلية والسياسية والدينية، وهذا مؤشر على المركز الخاص الذي تتمتع به المدينة.

وتختلف الأخبار حول تاريخ فتح المدينة وتسليمها، ويعطينا سيف بن عمر (١٨٠هـ / ٧٩٠م) كما ورد في «الطبري»، تاريخًا مبكرًا أكثر من اللازم ١٥هـ / ٦٣٦م[6]، بينما تجعله بعض الأخبار في سنة ١٧هـ / ٦٣٨م[7]. ولكنه يعتقد بصورة

---

(١) سورة ٢، آية ١٤٤.

(٢) تختلف الروايات بين ١٦ و١٧ شهرًا. انظر أيضًا ابن سعد، ج١ ص ٢٤١، ٢٤٣، ٦١٩.

(٣) انظر فنسنك: Wensink, Concordance et Indices de la Tradition Musulmane, vol. II, 439.

(٤) انظر مثلاً: الصنعاني ـ المصنف، ج٥ رقم ٩١٥٨، ٩١٦٠، ٩١٦٢. ابن حنبل ـ المسند، ج٢، ص ٢٣٨ وج٣ ص ٥١ ـ ٥٣، ٦٤. صحيح مسلم، ج٣ ص ١٠١٤ ـ ١٥. كنز العمال، ج١٣ ص ٢٣٣.

(٥) مثل عبدالله بن عمر وعطاء (ت ١١٤هـ)، وقتادة (ت ١١٨هـ)، ومكحول (ت ١١٣هـ). انظر الواسطي، ص ١٥، ١٦، ٢٦. ابن سعد، ج٤ ص ٢٣١.

(٦) عن سالم بن عبد الله الطبري، س١ ص ٢٤٠٣، انظر أيضًا س١ ص ٢٤٠٦. وترد الرواية عن سالم في خليفة بن خياط ج١ ص ١٢٥.

(٧) روايتان في البلاذري ـ فتوح، ص ١٣٨ ـ ٣٩. إحداهما عن الأوزاعي. انظر ابن إسحاق في الطبري، س١ ص ٢٥١١، سيف عن هشام بن عروة وآخرين، الطبري س ١ ص ٢٥٢ ـ ٢٢.

عامة أن عمر توقف في سَرْغ في سنة ١٧هـ / ٩٣٨ م[(١)] بسبب الطاعون. وتجعل معظم الروايات المبكرة تاريخ الفتح في سنة ١٦هـ / ٦٣٧م[(٢)]. ويبدو أن هذا أكثر احتمالاً.

وتختلف الروايات أيضًا حول ما إذا كانت القدس قد استسلمت لقائد من القواد (أبو عبيدة) أو للخليفة عمر شخصيًا. ونحن نجد تعليلاً جزئيًا لذلك في زيارة الخليفة للمدينة، وهي زيارة مؤكدة. ويبين التحليل النقدي للمصادر أن الروايات الشامية تذهب إلى أن القدس جعلت وجود الخليفة شرطًا للتسليم وإلى أن الصلح أنفذه الخليفة نفسه[(٣)]. أما الروايات المدنية[(٤)] والروايات الكوفية (عادة من الكوفة والمدينة)[(٥)]

---

(١) يرفض أبو زرعة هذا التاريخ عمليًا. تاريخ ج١ ص ١٢٠، ١٧٨. انظر أيضًا ابن عساكر، ج٢ ص ٥٥٣، ٥٥٤.

(٢) الواقدي في البلاذري - أنساب، مخطوط، ج٢ ص ٥٩٤. ابن الكلبي في تاريخ خليفة، ج١ ص ١٢٤. ابن سعد ج١ ص ٢٨٣. سيف بن عمر في الطبري، س١ ص ٢٤٠٨. الوليد بن مسلم في أبي زرعة ج١ ص ١٧٦ - ٧٧. اليعقوبي ج٢ ص ١٤٦ - ١٢٧. ابن عساكر - تاريخ ج١ ص ٥٥٣ - ٥٥٤. انظر Donner, Conquests, 151 - 2.

(٣) البلاذري، عن أبي حفص الدمشقي - فتوح ص ١٣٨ - ١٣٩، ورواية أخرى لهشام بن عمار الدمشقي عن الأوزاعي ص ١٣٩. أبو زرعة عن سعيد بن عبد العزيز - تاريخ، ج١ ص ١٧٦. انظر أيضًا رواية يزيد بن عبيدة، المصدر نفسه، ج١ ص ١٧٦. ابن عساكر - تاريخ، ج١ ص ٥٥٣ - ٥٥٤. الأزدي عن حسن بن زياد الرملي - فتوح، ص ٢٤٢، ٢٩٥، ٢٤٧ - ٢٥٢. انظر ابن الأعثم - فتوح، ص ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٦ - ٣٠١. وهو يورد رواية مشابهة دون ذكر المصدر. خليفة (عن ابن الكلبي) ج١ ص ١٢٤ - ١٢٥، مثل الأوزاعي في البلاذري، المطهَّر المقدسي - البدء، ج٥ ص ١٨٥.

(٤) سالم بن عبد الله في الطبري، س١ ص ١٤١٣، وخليفة ج٢ ص ١٢٥. يزيد بن أبي حبيب في أبي عبيد - الأموال، ص ٢٢٤ - ٢٢٥. البلاذري - فتوح، ص ١٣٩. يقول ابن سعد: إن عمر قدم الجابية وشهد فتح بيت المقدس، المجلَّد ٣ القسم الأول، ص ٢٠٣.

(٥) يقتبس أبو عبيد عن هشام بن عمار الدمشقي ما مؤداه أن عمر أرسل أحد القادة من الجابية إلى بيت المقدس، فسلمت إليه، الأموال، ص ٢٥٥ - ٢٥٦. والرواية نفسها في ابن عساكر - دمشق، ج١ ص ٥٥٣. سيف بن عمر في الطبري، س١ ص ٢٣٩٧ - ٢٤٠٢. انظر اليعقوبي ج٢ ص ١٦٠ - ١٦١. وفي رواية أضعف (يقول ويقال) يشير إلى وجود عمر، ج٢ ص ١٦٧. التاريخ ج٢ ص ١٦ - ١٧، ١٧ - ١٨. انظر الطبري، س١ ص ٢٣٩٧ - ٢٤٠٢.

فتجعل تسليم القدس إلى قادة عمر. ويبدو أن الروايات التي تؤكد وجود الخليفة عند تسليم القدس وإجراء الصلح معها تريد إبراز أهمية المدينة. وتسير الروايات والقصص غير الإسلامية في الاتجاه ذاته، لأهمية ذلك عندهم[١].

لم تكن للمدينة أهمية عسكرية ـ أو استراتيجية ـ ولم يكن في وسعها الإصرار على شروط غير عادية مع الفاتح. وقد جرى التسليم والصلح بإشراف أبي عبيدة، وجاء عمر في ذلك الوقت إلى الجابية (المركز الرئيسي للقوات العربية) لينظر في أحوال الشام والقوات العربية هناك. ثم زار بيت المقدس بعدئذٍ، بلد الإسراء وأولى القبلتين. وجاءت زيارته إقرارًا للصلح، ورسمًا للعهد، ولعل هذا وراء الروايات التي أوردت شرط حضوره للتسليم[٢].

وتختلف الروايات ثانية حول شروط صلح القدس، وخصوصًا بين المصادر المبكرة والمتأخرة. ويبدو أن لذلك صلة بحرمة المدينة وبكنائسها العظيمة وتطور العلاقات مع النصارى. ويفهم من عامة الروايات الأولى أن الصلح كان يتفق والعهود التي أعطيت إلى المدن الأخرى في الشام. فقد كان على الأمان لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم مقابل أداء الجزية[٣]. وكان اليعقوبي (٢٨٣هـ / ٨٩٧م) أول من أورد النص: «إنكم آمنون على دمائكم وأموالكم وكنائسكم لا تسكن ولا تخرب، إلا أن تحدثوا حدثًا عامًا»[٤]. ويورد أفتيشيوس (ابن البطريق) نصًا مشابهًا[٥]. ويتفق هذا والاتجاه العام لعهود الفتح.

---

(١) سعيد بن البطريق ـ التاريخ، ج٢ ص ١٦ ـ ١٧ و١٧ ـ ١٨. انظر الطبري، س١ ص ٢٣٩٧ ـ ٢٤٠٢.

(٢) يقول ابن سعد: خرج عمر إلى الجابية في صفر سنة ١٦هـ ومكث عشرين ليلة ثم حضر فتح بيت المقدس وقسم الغنائم بالجابية. ج١ ص ٢٨٣.

(٣) الأزدي ـ فتوح ٢٥٠. البلاذري ص ١٣٩. ابن أعثم ـ فتوح ج١ ص ٢٩١. الطبري، س١ ص ٢٤٠٤.

(٤) اليعقوبي ج٢ ص ١٦٧. ويبدأ: هذا كتاب كتبه عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس».

(٥) ابن البطريق ـ تاريخ ج٢ ص ١٦: «بسم الله من عمر بن الخطاب لأهل مدينة إيلياء، أنهم آمنون على دمائهم وأولادهم وكنائسهم ألا تهدم ولا تسكن».

ولكن بينما كانت الإشارة إلى الصلح مع المدن الأخرى أو الأقاليم المفتوحة تقتصر على حوليات الفتح، فإنه يبدو أن الصلح مع بيت المقدس تطور في السياق واتخذ أبعادًا أوسع ليشمل جميع النصارى في الشام[1]. بل إن سيف بن عمر يضيف لا «تسكن» «ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيّزها».. «ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم ولا يسكن بإيلياء معهم (أي مع النصارى) أحد من اليهود»[2]. إن تفصيلات كهذه تخرج عن اتجاه نماذج الصلح في ذلك الوقت ولا تعكس سوى اتجاهات متأخرة. أما الإشارة إلى اليهود فلا نجد ما يؤيدها في المصادر العربية. وقد انفرد ميخائيل السوري بذكرها[3]، وربما جاءت من مصدر نصراني. ويقول مصدر متأخر هو الحميري: إن النصارى «اشترطوا أن لا يساكنهم اليهود فيها»[4]. أما ابن الجوزي الذي يبدو أنه يأتي بالوصف ذاته للصلح الذي جاء به سيف، فلا يذكر اليهود[5].

ويشير المطهّر المقدسي إلى الصلح الذي اشترط أن لا تهدم الكنائس ولا يطرد الرهبان منها[6]. وفي القرن (الخامس / الحادي عشر) يصلنا على أية حال النص

---

(١) انظر ابن عساكر ـ دمشق، ج١ ص ٥٦٣. والصفحات التالية.

(٢) انظر الطبري س١ ص ٢٤٠٥ ـ ٢٤٠٦.

(٣) Michael le Syrien, Chronique, II, 45

لم يخل الأمر من ادعاءات يهودية، فبالإضافة إلى الدور المفترض لكعب الأحبار تدعي رواية يهودية أن اليهود طلبوا من عمر السماح لمئتي عائلة يهودية من مصر بالسكن في القدس، ولكن معارضة البطريق جعلت الخليفة يسمح لسبعين عائلة فقط بالسكن. انظر: See E. Judica, art'Jerusalem'.

تم غزو مصر بعد حوالي أربع سنوات من هذا التاريخ.

(٤) الحميري ـ الروض المعطار، ص ٦٩.

(٥) من المألوف أن نجد في المصادر المتأخرة روايات مبكرة. انظر: ابن الجوزي ـ فضائل القدس، ص ١٢٣ ـ ١٢٤. «كتب عمر لأهل بيت المقدس: إني قد أمنتكم على دمائكم وأموالكم وذراريكم وصلبانكم (صلبان لا صلاة كما في الأصل) وبيعكم، لا تكلفوا فوق طاقتكم... وأن عليكم الخراج (الجزية) كما على مدائن فلسطين».

(٦) كتاب البدء والتاريخ، ج٥ ص ١٨٥.

الموسع كثيرًا والذي يدعى الآن «العهدة العمرية». وكان أول من أورده المشرف بن المرجى (القرن الخامس الهجري / القرن الحادي عشر الميلادي) باعتباره عهد عمر إلى بيت المقدس ـ ومدن الشام الأخرى ـ وهو العهد الذي تعهد أهل القدس بالسير عليه[١]. والنص الذي ورد في ابن عساكر[٢] (٥٧١هـ / ١١٧٦م)، ومجير الدين الحنبلي[٣] وابن قيم الجوزية[٤] يتبع عن كثب خطى نص المشرف، مع اختلاف بسيط. وفضلاً عن ذلك فإن أول إشارة إلى وجود نص للعهد يحفظه أهل بيت المقدس تأتي من ابن أعثم (٣١٤ / ٩٢٦) الذي يقول: «... وكتب ـ أي عمر ـ لهم كتابًا يتوارثونه إلى يومنا هذا، والله أعلم»[٥].

إن تطور شروط الصلح على هذا الوجه له صلة ببعض العوامل الهامة: حرمة بيت المقدس عند النصارى ووجود أول بطريرك وأكثر الكنائس حرمة فيها وكونها مركز الحج. ولا بد أن تطور العلاقات مع النصارى ابتداءً بأيام عمر بن عبد العزيز إلى أيام هارون الرشيد إلى المتوكل وإلى الفاطميين له صلة مباشرة بالموضوع[٦]. إن الحقيقة

---

(١) الشيخ المشرف بن المرجى، فضائل بيت المقدس والشام، مخطوط، ص ٢٥٧ والإسناد الوارد فيه ضعيف.

(٢) ابن عساكر ـ دمشق، ج١ ص ٥٦٣ ـ ٥٦٨.

(٣) الأنس الجليل ج١ ص ٢٥٣ ـ ٥٤.

(٤) أحكام أهل الذمة، ج٢ ص ٦٥٧ وما بعدها.

(٥) ابن أعثم ـ فتوح، ج١ ص ١٩٦.

(٦) انظر ترتون: Tritton, The Caliphs and Their Non - Muslim Subjects، خصوصًا الصفحات ٥ وما تلاها، و٢١ وما تلاها و٥١ ـ ٥٢ و٤٧ ـ ٥٥، و١١٥ ـ ١١٨ و١١٩ و١٢٠ و١٢٤.

أمر عبد العزيز غير المسلمين بألا يرتدوا العمامة وألا يتزيوا بزي المسلمين. الكندي ـ الولاة، ص ٦٢، ابن عبد الحكم ـ سيرة عمر، ص ١٦٧. أمر الرشيد في سنة ١٩١هـ، غير المسلمين في المناطق القريبة من الحدود البيزنطية بأن يلبسوا ملابس تختلف عن ملابس المسلمين وألا يركبوا ركائب تشبه ركائبهم لأسباب أمنية. ابن الأثير، ج٦ ص ٢٠٦. وكان المتوكل أول من وضع قيودًا سنة ٢٣٩هـ / ٨٥٣م على غير المسلمين فيما يتعلق باللباس والركائب والتعليم. الطبري، س٣ ص ١٣٨٤، ١٤١٩.

التي مؤداها أن عهد عمر تطور من صلح أنفذه المسلمون إلى تعهدات قطعها أهل القدس يدعونا إلى الاستنتاج بأن نص العهد طور بحيث ضُمّن شروطًا لا علاقة لها بزمان الفتح، واكتسب صيغة فقهية وضعت لتنظيم أوضاع تالية(١).

جاء عمر بيت المقدس يوم الإثنين وأقام بها بضعة أيام(٢). وتحاط الزيارة بقصص نصرانية ويهودية تنسب إلى الخليفة بعض الأعمال التي تخدم مصالحهم(٣). ومن ذلك زيارة عمر كنيسة القيامة ورفضه الصلاة هناك(٤)، ووجود كعب الأحبار (وهو شخص تتضارب حوله الروايات) ومناسبة وجوده والدليل (أو الأدلة) الذي رافق عمر إلى الحرم هي أمثلة على ذلك(٥).

وعلى أية حال فالزيارة تتصل بمكانة القدس الكبيرة، كما أن الروايات التاريخية أكدت أن عمر قصد الحرم، الذي كان النصارى قد أهملوه وأحجموا عن استعماله لأسباب تتصل بالكتب الدينية، ونظف الأرض حول الصخرة وصلى في مكان قريب إلى الجنوب منها. ويبدو أنه أراد بهذا الموقع أن يكون مصلى. ويروي الأزدي أن عمر «خط بها محرابًا من جهة الشرق، وهو موضع مسجده»(٦). ويُعطى مقاتل بن سليمان (ت١٥٠هـ) أول إشارة إلى ذلك ويقول بوضوح: «وخرب بيت المقدس فلم يعمر حتى

---

(١) من المنتظر أن تكون الفترتان المملوكية والعثمانية قد تركتا أثرًا هنا. انظر النص النهائي للعهدة الذي أصدرته البطريركية الأثوذكسية في القدس في ١ / ١ / ١٩٥٢م في عارف العارف ـ المفصل في تاريخ القدس، ص ٩١ ـ ٩٢.

(٢) يقول الأزدي ص ٢٥٩، إن عمر أقام حتى يوم الجمعة. أما المطهر المقدسي فيكتفي بالقول إنه أقام بها أيامًا ج٥ ص ١٥٥. وانظر الهامش (٢) ص ١٤٠.

(٣) انظر ابن أعثم، ج١ ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٤) ابن البطريق، ج٢ ص ١٧ ـ ١٨، يعطي رواية نصرانية.

(٥) إن تاريخ اعتناق كعب الإسلام وكذلك وجوده الفعلي في القدس آنذاك وكيفية مجيئه إليها من الأمور غير الواضحة. انظر الأزدي، ص ٢٥٩ وما تلاها. ويقول ابن أعثم ج١ ص ٢٩٦: إنه أسلم بعد فتح القدس. وفي رواية أخرى أنه أسلم قبل ذلك وأنه كان في القدس فسأل عمر عنه. انظر: الطبري س١ ص ٢٤٠٨ ـ ٩. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦. ابن عساكر ـ دمشق، ج١ ص ٥٥٧.

(٦) الأزدي ـ فتوح، ص ٢٥٩. ويرد النص نفسه في فتوح الشام المنسوب للواقدي، ج١ ص ١٥١.

بناه المسلمون في زمن عمر بن الخطاب»[١]. ويقول المهلبي (القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي): إن عمر «كشف عن الموقع - في الحرم - وبنى عليه المسلمون مسجدًا»[٢]. ويروي المطهِّر المقدسي أن عمر بنى مسجدًا في بيت المقدس[٣]. وترد إشارة متأخرة للمسجد في بعض المصادر المتأخرة[٤].

ويقول ثيوفانس: إن عمر شرع في بناء المسجد في سنة ٦٤٣م / ٢٢هـ[٥]. ويشير كل من ميخائيل السوري[٦] وأفتيشيوس[٧] إلى بناء عمر للمسجد. ويتضح من هذا أن عمر في زيارته القصيرة عين موضع الصلاة في الحرم وخط المحراب، وأن أول مسجد أقيم في زمانه[٨]. ويردنا أول وصف خارجي لهذا المسجد من الأسقف أركولف الذي زار القدس حوالي سنة ٦٨٠ م أيام خلافة معاوية.

وعين عمر عُبادة بن الصامت ليكون قاضيًا ومعلمًا في بيت المقدس، وهو ما فعله الخليفة مع مراكز الأمصار فقط[٩]. وثمّة إشارات إلى كثير من الصحابة الذين

---

(١) مقاتل بن سليمان - تفسير، ج١ ص ٦٢ - ٦٣.

(٢) مجلة معهد المخطوطات، ١٩٥٨م، ص ٥٤.

(٣) المطهر المقدسي - البدء، ج٥ ص ١٨٥. وانظر أيضًا: ج٤ ص ٧٨.

(٤) المشرَّف، ص ٥٣. يقول الحميري في الروض المعطار، ص ٦٩: إن عمر جعل القبلة في صدر المسجد، ويذكر القلقشندي (عن الروض المعطار، كما قال) بناء عمر للمسجد الأول، ج٤ ص ١٠١. وانظر السيوطي - إتحاف الأخصا ج١ ص ٢٣٨ - ٢٤٠. وكذلك ابن خلدون، بولاق، ج١ ص ٢٧٩.

(٥) Chronicle, tr. H Turtledove, Philadelphia, 1982, 42.

(٦) Chronique, II, 423.

(٧) يقول ابن البطريق، ج٢ ص ١٨: بنى عمر المسجد وترك الصخرة في مؤخّرة المسجد.

(٨) وينفرد المطهر المقدسي بالقول ج٤ ص ٨٧: «فلم يزل بيت المقدس خرابًا إلى أن قام الإسلام وعمّره عمر ثم معاوية بن أبي سفيان». يُفهم من هذا أن معاوية ساهم فيما بعد في البناء. يشير إلعاد إلى نص رؤيوي في المدارس (التفسير اليهودي التقليدي للتوراة) يقول: إن معاوية بني أسوار جبل الهيكل: A El'ad, Muslim Holy Places in Jerusalem, Visitation and Ritual in the Umayyad Period.

(٩) ابن حجر - الإصابة، ج٢ ص ١٦٠. وابن عبدالبر - الإصابة (على هامش ابن حجر) ص ٤٤١ - ٤٤٢.

زاروا المدينة تقربًا إلى الله، وتوفي بعضهم هناك[١]. وتوجه أبو عبيدة، القائد العام، إلى المدينة وتوفي وهو في طريقه إليها[٢]. ووقف الخليفة الثالث عثمان عين سلوان ـ قرب القدس ـ على أهل المدينة[٣]. وكانت هذه بداية أوقاف إسلامية غنية على بيت المقدس على مدى القرون.

ومع مجيء الأمويين نالت بيت المقدس اهتمامًا خاصًا لأسباب سياسية ودينية. إن حرمة المدينة أضفت على الأمويين نفحة إسلامية. وليس من قبيل الصدف أن غير خليفةٍ من خلفائهم أخذ البيعة في القدس. وكان معاوية يعلم حق العلم ما كان لبيت المقدس من أهمية. وفي أثناء خلافه مع علي تعاهد هو وعمرو بن العاص في بيت المقدس[٤]. وفي وقت تالٍ، وعندما كان ما يزال في نزاع مع الحسن بن علي، تلقى بيعة الشاميين في بيت المقدس في سنة ٤٠هـ/ ٦٦٠م في المسجد[٥].

وأكد معاوية حرمة بيت المقدس لأنه رُوي أنه قال، من على منبر مسجدها: «ما بين حائطي هذا المسجد أحبّ إلى الله تعالى من سائر الأرضين»[٦]. ويبدو أنه توسّع في تفسير الأرض المقدسة لتشمل بلاد الشام وسماها «أرض المحشر»[٧]. وفي رواية له عن خالد بن معدان (١٠٣هـ/ ٧٢١م) عن الرسول ﷺ قال: «عليك بالشام فإنها خيرة الله من بلاده ويجتبي إليها خيرته من عباده»[٨]. وفي مناسبة أخرى تحدّث عن مجد الله

---

(١) انظر محمد بن حبّان البستي ـ مشاهير علماء الأمصار، ص ٥٠ ـ ٥١. ابن سعد، ج٧ ص ٤٠١، ٤٠٨، ٤١٧. أبو زرعة، ج١ ص ٢٢٦. درس العسلي هذا الموضوع بالتفصيل في كتابه ـ أجدادنا في ثرى بيت المقدس، انظر ص ٣٣، ١٠٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢١٩.

(٢) ابن حجر ـ الإصابة، ج٢ ص ٢٤٥. أبو زرعة ص ٥٩٣، ٦٩٠. ابن عساكر ـ تاريخ، ج١ ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٣) المقدسي ـ أحسن التقاسيم، ص ١٧١. الهروي ـ الزيارات، ص ٢١.

(٤) يورد ابن سعد نص هذا التعاهد، ج٤ ص ٢٥٤. انظر أيضًا ابن عساكر ـ تاريخ، ص ٣١٦ ـ ١٧.

(٥) الطبري، ج٢ ص ١٥. المطهر المقدسي ـ البدء، ج٤ ص ٨٧. فلهاوزن (عن مصدر سرياني) ص ٩٦ ـ ٩٧. تاريخ الخلفاء، مؤلف مجهول، ص ١٢١.

(٦) المشرّف بن المرجى ـ فضائل، ص ١٤٩.

(٧) البلاذري ـ أنساب، ج٤ قسم ١ ص ٣٢.

(٨) ابن عساكر ـ دمشق، ج١ ص ٦٠.

في الأرض المقدسة التي جعلها الله موطن الأنبياء والصالحين من عباده وأسكن فيها أهل الشام.[1].

واستمر الحج إلى بيت المقدس وانتعشت الحياة فيها. ويقول الأسقف أركوف الذي زارها في أيام معاوية: إن الناس كانوا يأتون إلى القدس من بلدان وجنسيات مختلفة ويعقدون فيها سوقًا سنوية (في ١٢ أيلول / سبتمبر) تشمل نشاطات تجارية كثيرة. وتحدث أيضًا عن المسجد فقال: إنه بناء مستطيل بسيط في منطقة الحرم[2]، معظمه من الخشب ويتسع (فيما قال) لثلاثة آلاف شخص. ويعني هذا أن عدد العرب هناك كان يبلغ ضعفي أو ثلاثة أضعاف هذا الرقم. وهذا أمر مفهوم إذا تذكرنا أن القبائل العربية (النصرانية)، خصوصًا قبيلتي لخم وجذام، كانت تعيش في فلسطين قبل الفتح[3]. وهناك إشارات إلى العرب ـ النصارى ـ في القدس أثناء الفتح[4]. ولا شك أن العرب زادوا فيما بعد لأن عمر أرسل عبادة بن الصامت قاضيًا ومعلمًا. ومن المقبول الآن بصورة عامة أن الجزء الأعظم من سكان فلسطين الأصليين قد تعربوا في القرون الأولى من الحكم العربي. وينحدر معظم العرب الفلسطينيين اليوم من أجناس سكنت البلاد عبر الأزمنة الماضية.

وتبع خلفاء معاوية موقفه وسياسته تجاه المدينة بنشاط. وتبدو المنزلة الخاصة للأرض المقدسة في أن ولاة فلسطين كانوا عادة من الأمراء الأمويين مثل عبد الملك[5] وسليمان بن عبد الملك أو من بين أمْيَز رجالهم مثل عمر بن سعيد الأنصاري الذي ولاه معاوية[6] وابن بحدل الكلبي خال يزيد الأول الذي قام معاوية بن يزيد بتوليته[7].

---

(١) نصر بن مزاحم (ت ٢١٢هـ)، صفين تحقيق عبد السلام هارون، ط٢، ١٣٨٢هـ، ص ٣١.

(٢) Palestine Pilgrims' Texts Society, vol. III, New York, 1971, 4 - 5. J Wilkinson, Jerusalem Piligrims befor the Crusades, 1977, pp 7 - 8, 95.

(٣) انظر الدوري ـ العرب والأرض في بلاد الشام في كتاب المؤتمر الدولي الأول لتاريخ بلاد الشام ١٩٧٤م، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٤) الأزدي ـ فتوح ص ٢٥٩، ابن أعثم، ج١ ص ٢٩٦.

(٥) البلاذري ـ تحقيق ألورت، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٦) البلاذري ـ أنساب، قسم ٤، ج١ ص ١٦٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

وقد أخذ اثنان من الخلفاء المروانيين (الأمويين) البيعة في القدس. وجاءت خلافة عبد الملك عندما كان ابن الزبير قد أعلن خلافته في المدينة، فلا غرو أن يذهب إلى القدس ليأخذ البيعة لنفسه فيها، ليكسب المناسبة أهمية خاصة[١].

أما سليمان بن عبد الملك فقد أتته البيعة وهو في مشارف البلقاء فأتى البيت المقدس ليأخذ البيعة من الوفد الذي جاء خصيصًا إلى هناك. واحتفل سليمان بهذه المناسبة فكان يجلس في صحن المسجد الأقصى مما يلي الصخرة ويتقبل التهاني[٢]. وعندما أراد عمر بن عبد العزيز محاسبة بعض عمال سليمان أمر بأن يحملوا إلى بيت المقدس ويحلفوا عند الصخرة[٣]. وفضلاً عن هذا فقد قام الخلفاء الأمويون: معاوية وعبد الملك والوليد وسليمان وعمر بن عبد العزيز ويزيد بن عبد الملك بزيارات متكررة إلى المدينة[٤].

لم تكن القدس مركزًا إداريًا، لأن المراكز الإدارية كانت قواعد للمقاتلة تلبي حاجاتهم إلى المراعي والمناخ وتكون مرتبطة مباشرة بشبه الجزيرة العرية، ولم تكن بيت المقدس وحَرَمُها ملائمة لهذا الغَرَض. وقد همّ سليمان باتخاذها عاصمة له، ولكنه تخلى عن الفكرة على نحو مفهوم. بيد أن المقدس كان لها والٍ خاص وقاضٍ خاص نظرًا لمكانتها الخاصة.

وشاد الأمويون في المدينة صروحًا عظيمة، ليؤكدوا في الدرجة الأولى حرمة الحرم وليكسبوا الاحترام والشهرة بين المسلمين. واشتهر عبد الملك (٦٥ ـ ٨٦ / ٦٨٥ ـ ٧٠٥) ببناء قبة الصخرة في سنة (٦٩ / ٦٨٨ ـ ٦٨٩) ـ (٧٢ / ٦٩١ ـ ٦٩٢م)[٥]. وقد فكر في المشروع إثر تولّيه الخلافة، مع أنه كان يواجه متاعب كبيرة.

---

(١) خليفة بن خياط ـ تاريخ، ج١ ص ٣٢٩، كان ذلك في رمضان، ٦٥ هـ، ٦٨٥م.

(٢) صلاح الدين المنجد ـ معجم بني أمية، ص ٦٧. المشرف بن المرجى، ص ٣١ ـ ٣٢. مثير الغرام، ص ٤٥.

(٣) الواسطي ص ٨٧.

(٤) انظر مثلاً: ابن عبدربه ـ العقد الفريد، ج٢ ص ٤٧٤. البسوي، ج٢ ص ٣٧٠.

(٥) انظر .K. Creswell, Early Muslim Architecture, I. 65. الجهشياري ـ وزراء، ص ٨. ابن البطريق ج٢ ص ٢٩. الواسطي، ص ٨٧. Van Berchem. CIA, II'eme. Jerusalem "Haram", 234ff

وليس بعيدًا عن الموضوع أن نلاحظ أنه كان مدنيًا (نسبة للمدينة) في تعليمه وأنه كان من رجال الحديث.

وهناك اختلاف في تفسير دوافع هذا العمل بين الكتاب لأن الروايات تتضارب. يذكر اليعقوبي (٢٨٤هـ / ٨٩٧م) وهو شيعي: أن عبدالملك أراد ببناء قبة الصخرة أن يحول الحج إلى قبة الصخرة ليواجه دعوة منافسه ابن الزبير، وأنه رد على اعتراض الناس بالاستشهاد بالزهري (١٢٤هـ / ٧٤١م) الذي يروي الحديث الذي يحصر الزيارات بالمساجد الثلاثة[١].

وقد ردد ابن البطريق (٣٢٤هـ / ٩٤٠م)[٢] وبعض المؤرخين التالين الخبر. ولكن المهلبي (القرن الرابع الهجري / الحادي عشر الميلادي)، وهو جغرافي ذو ميول شيعية، نسب هذا الإجراء إلى الوليد الذي اتخذه خوفًا على أهل الشام أن يعرفوا فضل أهل البيت على بني أمية[٣] (إذا هم دخلوا الحجاز للحج ـ المترجم). ويذكر اليعقوبي والمهلبي أن المنع من الحج إلى مكة استمر طيلة العهد الأموي.

وقد أخذ غولدتسيَر وبعده كرزويل برواية اليعقوبي[٤]، ورفض غويتين وغرابار الرواية على أساس أن الحج إلى مكة استمر أيام عبد الملك، كما يفهم من الروايات التاريخية، وأن المصادر المبكرة الأخرى لا تذكر إجراء كهذا وأن مثل هذا العمل بالغ الخطورة على عبد الملك، وأخيرًا أن هيئة القبّة ونطاق الموقع لا تلائم مثل هذه الفكرة[٥]. ويمكن أن نضيف أن الزهري كان شابًا مغمورًا آنئذٍ ولا مجال للاستشهاد به، ويفهم من البسوي أن الزهري جاء إلى دمشق لأول مرة في سنة ٨٢هـ / ٧٠١م، وأنّه

---

(١) يعقوبي ـ تاريخ، ج٢ ص ٣١١.

(٢) تاريخ، ج٢ ص ٣٩. يقول ابن البطريق: أمر الناس بالطواف حول القبة، انظر أيضًا: ابن تغري بردي ـ النجوم، ج١ ص ٢١٧. ابن كثير ـ البداية، ج٨ ص ٢٨٠. الأنس الجليل، ج١ ص ٢٤٠ ـ ٤١.

(٣) مجلة معهد المخطوطات، ١٩٥٨، ص ٥٤.

(٤) Goldziher, Muslim Studies, II, 44ff, Creswell, op, cit, 65 - 67.

(٥) انظر: Grabar, The Umayyad Dome of The Rock, 15 - 16. Goitein, Studies in Islamic Civilisation, 115.

دعي صدفة إلى مجلس عبد الملك[١].

وربّما أراد عبد الملك أن يعبر عن روعة الإسلام بعمل عمراني فذّ في مدينة الكنائس الفخمة، كما أشار المقدسي[٢]. ولعل الأهم من ذلك أن عبد الملك أراد بهذا العمل أن يؤكد حرمة الحرم وأن يكسب نفوذًا بين المسلمين. وهذا كله مفهوم ضمنًا من النقوش الظاهرة في القبة والتي تعكس نوعًا من الحوار الإسلامي المسيحي في ذلك الوقت، وتبيّن الأفكار الإسلامية وتزكي الدين الإسلامي وتؤكد على شمول رسالة الإسلام وعلى أنها خاتمة الرسالات[٣].

وكان لاختيار الصخرة دلالة خاصة. وتشير بعض الروايات الأولى إلى الصلة بينها وبين الإسراء والمعراج[٤]. وتشير روايات أخرى إلى أن عبد الملك نفسه ربط بين حرمة الصخرة والمعراج[٥]، ويروى فضلاً عن ذلك أن عمر - حين دخل الحرم - سأل عن موضع الصخرة[٦].

ومن المحتمل أن المسلمين[٧] وغير المسلمين روّجوا القصص حول الصخرة، ولكن ليس هذا موضعها[٨]. وهكذا فإن الصخرة تحيي ذكرى الإسراء والمعراج بشكل ما[٩].

---

(١) البسوي - المعرفة والتاريخ، ص ٦٢٦ - ٦٢٩. Duri, The Rise of Historical Writing Among The Arabs, tr by L I Conrad, 117 - 118.

(٢) المقدسي - أحسن التقاسيم، ص ١٥٩ - ١٦٨.

(٣) انظر: See Grabar, op. cit, 53 ff.

(٤) انظر الواسطي، ص ٧٠ - ٧٤، ١١٤ - ١١٧. ابن عبدربه - العقد الفريد، ج٦ ص ٢٦٥.

(٥) انظر اليعقوبي، ج١ ص ٣١١. المهلبي، المصدر المشار إليه، ص ٥٤. مع أن الروايات ملونة بألوان سياسية، فإن الإشارات ذات مغزى.

(٦) انظر أبا عبيد - الأموال، ص ٢٢٥. حيث نجد رواية شامية عن هشام بن عمار الدمشقي.

(٧) ينسب إلى الزهري قوله: إن جميع الأنبياء صلوا نحو الصخرة، وأنها قدست ثلاث مرات، وإنها هي المقصودة بالسورة ٧ آية ١.

(٨) انظر غرابار، الكتاب المشار إليه، ص ٣٨ وما بعدها، وانظر الواسطي ص ٥١.

(٩) انظر ناصر خسرو - الرحلة، ص ٣٠ - ٣١. دائرة المعارف الإسلامية EI، الطبعة الثانية، مادة: القدس.

وكان الأمويون فخورين بقبة الصخرة صرحًا إسلاميًا عظيمًا[١]. وحتى الخليفة العباسي المهدي اعترف بشيء من الغيرة بأن قبة الصخرة هي من المآثر التي سبق بنو أمية بني العباس إليها[٢]. وقد أمر عبد الملك أيضًا بإنشاء بابيْن جديدين في أسوار المدينة[٣].

وشاد الأمويون صروحًا عظيمة أخرى، وبُني المسجد الأقصى في هذه الفترة، وتختلف المصادر حول مَن بناه: هل هو عبد الملك أم ابنه الوليد[٤]. ومال كرزويل إلى الأخير استنادًا إلى أوراق البَرْدي التي وجدت في أفروديتو[٥]. ومن المحتمل أن عبد الملك أمر ببناء المسجد الأقصى وأن الوليد شارك في بناء بعض الأجزاء[٦].

وقد كُشِفَ مجمَّع بنائي أموي رائع إلى الجنوب والجنوب الغربي من المسجد الأقصى. ومحتمل أن أحد المبنَيين اللذين يتصلان اتصالاً مباشرًا بالحرم كان مقرًا لحاكم المدينة ـ دار الإمارة ـ. وقد تكون المباني الأخرى قد خصصت لكبار الضيوف أو للأمويين الذين كانوا يكثرون من زيارة المدينة[٧]. وهذا كله مؤشر على المكانة

---

(١) انظر قول سليمان بن عبد الملك في الجهشياري، ص ١٤٨.

(٢) أسرّ المهدي بهذا الرأي إلى وزيره. انظر المشرف بن المرجى، ص ١٨٦.

(٣) ابن كثير، ج١١ ص ٢٦١.

(٤) يقول الواسطي، ص ٨٣: إن عبد الملك هو الذي بناه. والرواية عن الوليد بن حماد الرميلي. وترجع بإسنادها إلى رجاء بن حيوة (١١٢هـ) ويزيد بن سلاّم الذين أشرفا على البناء. انظر أيضًا: الأنس الجليل، ج١ ص ٢٦٩ ـ ٧٠، عمان، ١٩٧٣م. ويذكر ابن البطريق ج٢ ص ٤٢ الوليد أيضًا. وكذلك ابن الأثير ج٥ ص ١٠، وينسب إلى الوليد عادة الفضل في بناء مسجد دمشق ومسجد المدينة.

(٥) Creswell, op, cit, I, 373. الواسطي ص ٨١ ـ ٨٣. المشرف ص ٥٨ ـ ٥٩. ابن كثير ـ البداية، ج٨ ص ٢٨٠.

(٦) الأنس الجليل، ج٢ ص ٢٧٠. ومادة القدس في دائرة المعارف الإسلامية EI الطبعة الثانية، ج٥ ص ٣٤١. EI'ad, op, cit, 21ff.

(٧) Jerusalem Revealed, Archaeology in the Holy City, 1968 - 1971. The Israel Exploration Society. Jerusalem, 1973. Benjamin Mazar, The Mountain of the Lord, New York, 1975, 262 - 67.

الخاصة لبيت المقدس، ومن شأنه أن يزيد قدْر الأمويين.

وتشير صُوَى الأميال التي اكتشفت حول القدس في أواخر العصر العثماني إلى أن عبد الملك أمر ببناء طريق رئيسي من دمشق إلى القدس[١]. ومن المعروف كذلك أن الأمويين أنشأوا دارًا للسكة في القدس، وقد حملت بعض قطع العملة التي ضربت هناك اسم «إيلياء»[٢].

وسارت عملية تعريب القدس بسرعة خصوصًا بعد الإجراءات التي اتخذها عبد الملك لتعريب الدواوين والنقود. وفي أواخر القرن السابع الميلادي تقريبًا حلَّت اللغة العربية محل اليونانية بوصفها اللغة السائدة في المدينة. ويبدو أن عدد سكان بيت المقدس العرب أصبح الآن كبيرًا لأنهم استطاعوا أن يقفوا في وجه مروان آخر الخلفاء الأمويين. وأدى ذلك إلى إنزال العقوبة بهم وإلى تدمير سور المدينة بصورة جزئية سنة ١٢٨ / ٧٤٥[٣].

لقد نشر الأمويون (والشاميون) الأحاديث والأخبار التي ترفع شأن بيت المقدس لأسباب سياسية. ولكن حرمة بيت المقدس كانت عامة. فالعباسيون والعلويون أشاروا إلى بيت المقدس دعمًا لقضاياهم. وهكذا فإن المهدي (المنتظر) يقترن اسمه ببيت المقدس. «وتقبل رايات سود (عبّاسية) من قبل خراسان فلا يردها شيء حتى تنصب بإيلياء»[٤] وبذلك كان تعظيم المدينة شاملاً.

وبمجيء العباسيين ازدادت أهمية القدس الإسلامية. وقد أظهر العباسيون في تأكيدهم الاتجاه الإسلامي تقديرًا كبيرًا للمدينة المقدسة. فقد زارها المنصور (الخليفة الثاني) عند عودته من الحج في سنة ١٤٠هـ / ٧٨م)[٥]. وتمت هذه الزيارة في الواقع

---

(١) عبد الله مخلص، مجلة الكشاف، مجلد ٢.

(٢) سمير شمّا، مجلة القدس الشريف، عدد ١٠، كانون الثاني، ١٩٨٦م، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٣) فلها وزن ـ الدولة العربية (الترجمة العربية بقلم أبي رضا)، ص ٣٦٨، ثيوفانس ـ تاريخ ص ١١٢.

(٤) انظر الواسطي، ص ٥٤. ابن عبدربه ـ العقد الفريد، ج٤ ص ٣٨٦.

(٥) الطبري ج٣ ص ١٢٩. الأزدي ـ تاريخ، ج٢ ص ٢١٨. الكندي ـ ولاة، ص ١٠٦.

إيفاء لنذر[١]. وزار المنصور بيت المقدس مرة ثانية في سنة ١٥٤هـ / ٧٧١م[٢] ورحل ابنه وخليفته المهدي إلى بيت المقدس سنة ١٦٣هـ / ١٧٨م لزيارة الأقصى والصلاة فيه[٣].

وقد ضربت بيت المقدس هزتان أرضيتان في هذه الفترة أصابتا المسجد الأقصى. وقام المأمون بعمل إصلاحات كبيرة بعد أن هُدمت الأجزاء الشرقية والغربية[٤]. وأحدثت هزة أرضية ثانية (ربما في سنة ١٥٤هـ)[٥] أضرارًا كبيرة في المسجد الأقصى وأمر المهدي سنة ١٦٣هـ بإجراء إصلاحات كبيرة وزاد في عرض المسجد وأنقص طوله[٦]. وتحدث المقدسي بإعجاب عن إصلاحات المهدي التي شاهدها[٧].

وقام المأمون (١٩٨هـ - ٢١٨هـ / ٨١٣م - ٨٣٣م) ببناء الأبواب الشرقية والشمالية للحرم. وتم ذلك في ربيع الثاني سنة ٢١٦هـ / أيار (مايو) ٨٣١م[٨]. ورغم وضع اسمه مكان اسم عبد الملك (وليس التاريخ الذي بقي كما هو)، فليس هناك إشارة إلى أي بناء قام به هناك[٩].

وأصلحت الأسوار كذلك أو أعيد بناؤها عند تضررها من البشر أو الزلازل. وركزت العناية المستمرة على الحرم. إن جميع المباني التي بداخل الحرم لها بعض الدلالات الإسلامية الواضحة. وقد أمرت السيدة أم الخليفة المقتدر حوالي سنة (٣٠١هـ / ٩١٣م) بإصلاح قبة الصخرة وأمرت بتزويد كل باب من أبوابها بمدخل

---

(١) المسعودي - مروج، ج٦ ص ٢١٢.
(٢) الطبري، ج٣ ص ٢٧٢. الكندي - ولاة، ص ٢١٨. ابن تغري بردي - نجوم، ج١ ص ٢٩.
(٣) الطبري، ج٣ ص ٥٠١. الأزدي - تاريخ، ج٢ ص ٢٤٣. البسوي - المعرفة والتاريخ، ج١ ص ١٥٠.
(٤) يتحدث ابن تغري بردي عن الهزة الأولى في سنة ١٣١هـ / ٧٤٨م، التي كانت شديدة وخربت بيت المقدس. النجوم، ج١ ص ٣١١.
(٥) انظر ابن الأثير، ج٥ ص ٦١٢.
(٦) انظر الواسطي، ص ٨٣ - ٨٤.
(٧) المقدسي - أحسن التقاسيم، ص ١٦٨. انظر اليعقوبي، ج٢ ص ٥٩٧.
(٨) Van Berchem, op, cit, 248 - 49,250.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ وما بعدها.

خشبي فخم[١].

وانفرد ثيوفانيس بالقول إن المنصور أمر عند زيارته اليهود والنصارى بكتابة أسمائهم وشْمًا على أيديهم لأغراض الجزية[٢]. وهذا أمر من الصعب قبوله لأن الرشيد هو الذي أمر غير المسلمين في مناطق الحدود بارتداء أردية يُعرفون بها احتراسًا من الجواسيس الأجانب.

أما قصة السفارات بين شارلمان وهارون الرشيد التي رواها إيغنهاردEginhard سنة ٨٢٠م، وإهداء مفاتيح المدينة للأول فليس لها أساس تاريخي[٣]. ولكن من الواضح أن الإمبراطور أسس في بيت المقدس بعض الأنزال (ج نُزُل) ومكتبة. ويُمتدح المسلمون لمعاملتهم الحسنة للحجاج. وكانت تعقد في المدينة سوق سنوية في الخامس عشر من أيار (مايو)[٤]. وفي عهد المأمون أجرى البطريرك بعض الإصلاحات في مباني القبر المقدس[٥].

وفي هذا الوقت كانت قد تم تعريب بيت المقدس وأسْلَمتُها بصورة كاملة. وقد هيأت حرمة المدينة وانفتاحها أمام العلماء والحجاج والتجار، والريف الأخضر المحيط بها لسكانها حياة آمنة من الاضطراب والعوز. والخبر الذي يقول: إن الله قد حبا أهل بيت المقدس الرخاء والعافية له دلالة في هذا الشأن[٦]. بيد أنها لم تكن بمنجاة تمامًا من المشقة. فقد ضربتها الزلازل[٧]. ويروي أفتيشيوس خَبَر مجاعة حلت في المدينة أيام المأمون[٨]. وهزت بيت المقدس ثورة الفلاحين التي قادها المبرقع اليماني

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٦، و٢٠٧ وما بعدها.

(٢) Theophanes, 138. بينما يتحدث ميخائيل السوري عن زيادة في الضرائب.

(٣) انظر الدوري ـ العصر العباسي الأول، بغداد، ١٩٤٥م، ص ١٤٩ ـ ١٥٦.

(٤) روى برنارد الحكيم حوالي ٨٧٠م أنه نزل في نزل Hospice الإمبراطور المجيد شارل، وذكر مكتبة عظيمة، و١٢ قصرًا، انظر: J. Wilkinson, Jerusalem Piligrims befor the Crusades, 1977, 142.

(٥) ابن البطريق، ج٢ ص ٥٥ والصفحات التالية.

(٦) انظر الواسطي، ص ٣٩.

(٧) ربما كان آخر زلزال في فترتنا هذه سنة ٤٦٠هـ. ابن القلانسي ـ ذيل تاريخ دمشق، ص ٩٤. ابن الأثير، ج١٠ ص ٥٧.

(٨) ابن البطريق، المصدر المشار إليه، المصادر الأخرى لا تشير إليها.

(٢٢٧هـ / ٨٤١م) في خلافة المعتصم، فقد دخل المبرقع المدينة وهرب أهلها من مسلمين وسواهم ونهبت أماكن العبادة(١).

ويشكل أدب الحديث جوهر معلوماتنا فيما يتصل بنمو حرمة بيت المقدس(٢). ورويت أحاديث حول فضل زيارة المسجد الأقصى والصلاة فيه(٣). وانتشرت هذه الأحاديث انتشارًا نشيطًا وواسعًا في الفترة الأموية، وممّا له دلالة أن بعض المؤرخين استشهدوا بالحديث الذي يحصر شد الرحال بالمساجد الثلاثة في صدد بناء قبة الصخرة.

هناك أحاديث تكتفي بتأكيد فضائل بيت المقدس أو فضل زيارتها أو فضل الصلاة في المسجد الأقصى(٤). بيد أن هنالك أحاديث تقصر شد الرحال على مسجدي مكة والمدينة أو تقلل من شأن الصلاة في المسجد الأقصى بالنسبة لمسجد المدينة أو حتى تنصح بعدم الارتحال إلى بيت المقدس(٥). ويرجع إسناد هذه الأحاديث إلى الفترة الواقعة بين الثلث الأخير للقرن الأول الهجري / السابع الميلادي، والربع الأول من القرن الثاني / الثامن (جابر بن عبد الله ٧٨ / ٦٩٧، وعطاء ١١٥ / ٧٣٣، وقتادة ١١٧ ـ ١١٨ / ٧٣٥ ـ ٧٣٦). وقد كانت هذه الفترة فترة صراعات مريرة بين الأمويين وحركات المعارضة (الزبيريون، والعلويون والعباسيون)، وحاول الجميع أن يجدوا في الحديث سندًا معنويًا أو دينيًا.

ولا تتعرض هذه الأحاديث إلى وضع المسجد الحرام في مكة أو مسجد المدينة. بل هي تتناول بالأحرى موقف الأمويين وأحزاب المعارضة(٦) ويجد هذا الوضع صداه

---

(١) ميخائيل السوري، ج٣ ص ١٠٣. انظر ابن الأثير ج٦ ص ٣٧١ ـ ٧٢.

(٢) الحديث هنا هو الأقوال المنسوبة إلى النبي.

(٣) انظر - Kister, "You shall only set out for three mosques" le Museon, LXXXII, 1 - 2, 1979, 173 ff

(٤) ابن ماجه ـ السنن، القاهرة ١٣٤٩، ج١ ص ٤٢٩. كنز العمال، ج١٣ رقم ١٣٣٠، وكذلك ١٣٦٨ و١٣٧٩ و١٣٨٠.

(٥) انظر الصنعاني ـ المصنف ٥، رقم ٩١٣١ و٩١٦٣، ٩١٧٣. وانظر رقم ٩١٦٤ ، ٩١٦٦، المنذري ـ ترغيب، بيروت، ١٩٦٨، ج٢ ص ٢١٢.

(٦) كنز العمّال، ١٣ رقم ١٣٦٨ و٣٧٩ و١٣٨٠.

في بعض الأقوال[١]. فهذا الفرزدق ـ الشاعر ـ يتحدث عن البيتين اللّذين كان الأمويون ولاتهما:

وبيتان بيت الله نحن ولاته وبيت بأعلى إيلياء مشرَّف

ويقول في معرض مدحه لسليمان بن عبد الملك بأنه الإمام الذي اهتدى في المسجد الأقصى[٢]. وقد أسهم مفسرو القرآن والقُصاص وكذلك الصالحون في فضائل بيت المقدس. فمقاتل بن سليمان (٨٠ ـ ١٥٠هـ) يذكر في تفسيره عددًا كبيرًا من الآيات حول الأرض المقدسة والقدس[٣]. فهو يروي مثلاً ما ورد في السورة الثانية [البقرة: الآية ١٤٢] عن تحويل القبلة وتعليق قريش بأن محمدًا قد تردد عليه أمره واشتاق إلى مولد آبائه وأنه رجع إلى دين مكة[٤]. وكان مقاتل يأخذ عن الإسرائيليات، وقد انتقد بسبب ذلك[٥]. ويبدو أنه كان يعقد مجالس العلم في الأقصى واجتمع إليه خلق كثير من الناس[٦].

والواقع أن الإسرائيليات أنتجت طوفانًا من الأدب حول بيت المقدس. وكان هذا يتألف من قصص وحكايات رواها الذين اعتنقوا الإسلام حديثًا، وكانوا بصفة رئيسية من أصل يهودي. وينسب أكثرها إلى كعب الأحبار (٣٢هـ / ٦٥٢م) ووهب بن منبه (١٢٤هـ / ٧٢٨م)[٧]. وكان أبو ريحانه (٨٦هـ / ٧٠٥م)، وهو يهودي اعتنق الإسلام، يروي القصص في مسجد بيت المقدس[٨]. وكان للإسرائيليات أثر كبير على

---

(١) انظر الأغاني، بولاق، ج١٩ ص ٥٩.

(٢) انظر الديوان، ج٢ ص ٣٢، ٧٣، وبالمسجد الأقصى الإمام الذي اهتدى به من قلوب الممترين ضلالها. المترجم.

(٣) انظر مقاتل بن سليمان ـ تفسير، المجلد الأول، تحقيق م. شحاته، القاهرة ١٩٦٩م، ص ٤١ وما بعدها، ٦٢ ـ ٦٣، ٧٥، ١٠٤ ـ ١٠٥، ١٣٥، ١٨٤، ٢٧٩، ٣٠٥ ـ ٣٠٦، ٣٥٠ ـ ٣٥١.

(٤) مقاتل ـ تفسير، مجلد ١ ص ٧٤. وهو يفسّر كلمة السفهاء بأنها تشير إلى قريش، بينما يقول البسوي إنها تشير إلى اليهود.

(٥) ابن الفقيه ـ البلدان، ٩٣. المشرف بن المرجى ـ فضائل، ص ٢١٦ ـ ١٧، و٢٥٤ والصفحات التالية.

(٦) المشرّف، ص ٢٣٥. الأنس الجليل، ج١ ص ٢٩٢.

(٧) ر. نعناعة ـ الإسرائيليات، ص ١٦٩ والصفحات التالية، ١٨٧.

(٨) مثير الغرام، ص ٢٧ ـ ٢٨.

الأفكار الشعبية حول بيت المقدس، بيد أنه ليست لها قيمة تاريخية أو دينية. والواضح أنها ليست أحاديث ولا يجوز أن يخلط بينها وبين الأحاديث، وقد لقيت انتشارًا واسعًا في العقود الأخيرة من القرن الأول الهجري / السابع الميلادي[١]. وقد أحيطت الإسرائيليات بشكوك قوية من حيث مصداقيتها ومصادرها، ولكنها كانت تلقى التسامح حينما لم تكن تتعارض والمعتقدات الإسلامية.

وتروى هذه الحكايات من الإسرائيليات بإسناد إلى بعض التابعين أو حتى الصحابة (كعبد الله بن عمرو ٦٥هـ / ٦٨٣ ـ ٦٨٤م، ورجاء بن حيوة، وعبد الله بن عمر، ومكحول ١١٣هـ / ٧٣١م[٢]). وقَدِمَ الزهري ١٢٤هـ / ٧٢٤م إلى بيت المقدس؛ فأروه شيخًا يحدِّث من الكتب عن فضائل بيت المقدس[٣]... بل إن الإسرائيليات كانت تنسب إلى النبي ﷺ نفسه لكي يصدقها الناس[٤].

وعلى أية حال فإن الآثار حول الفضائل ـ دون بيان للمصادر ـ انتشرت انتشارًا واسعًا بإسناد إلى بعض التابعين أو إلى أشخاص توفوا في العقود الأولى من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي. ويمكن الإشارة إلى أشخاص مثل عطاء بن أبي رباح (١١٤ ـ ١١٥هـ / ٧٣٢ ـ ٧٣٣م) ومكحول (١١٣هـ / ٧٣١م)، وقتادة (١١٨هـ / ٧٣٦م)، وبعد هؤلاء إلى ثور بن يزيد (١٣هـ / ٧٧٠م) ومقاتل (١٥٠هـ / ٧٦٧م)[٥].

وعلى هذا الوجه رسخت اتجاهات حرمة بيت المقدس في الحديث والتفسير والحكايات مع مجيء القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، ووصل الأدب الذي يتناول الفضائل حدَّه الأقصى من حيث النطاق والتوكيد[٦]، كما نرى في مجاميع الحديث والأدب والتفسير وكتب فضائل القدس.

---

(١) الواسطي ـ فضائل، ص ٢٣.

(٢) انظر الواسطي، ص ١٥ ـ ١٦، و١٩ ـ ٢٠، و٢٢ ـ ٢٣.

(٣) أي كتب النصارى واليهود. انظر الواسطي ص ١٦٥. السيوطي ـ إتحاف، ج١ ص ٩٥ والصفحات التالية.

(٤) انظر مثلاً الواسطي، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٥) انظر الواسطي ص ٢٢ ـ ٢٣، ٢٨، ٤١. المشرف ص ٢٥٩ والصفحات التالية.

(٦) انظر المشرف حيث تجد عددًا كبيرًا من الروايات من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي مثلاً في الصفحات ٢٢٢، ٢٥٧، ٢٦٩ ـ ٧٠، ٢٨٤.

وقد وصلتنا أول كتب الفضائل من القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، وكانت تواريخ بعض المدن، وهي عادة من المراكز الإدارية كالمدينة وواسط وبغداد، قد دوّنت في القرن الثالث إلى الرابع الهجري / التاسع إلى العاشر الميلادي[1]. ويتركز الاهتمام في هذه المؤلفات على التاريخ السياسي والإداري أو على التراجم. وفي هذا الصدد ينسب كتاب عن فتوح بيت المقدس إلى إسحاق بن بشر (٢٠٦هـ / ٨٢١م)[2]. وكتب الرملي (٢٦١هـ / ٨٧٥م) كتابًا آخر حول من نزل فلسطين من الصحابة[3]. وتلت ذلك كتب عن الفضائل. ويرجع أول كتاب عن فضائل دمشق (وهو فضائل الشام وفضل دمشق للربعي) إلى القرن الخامس الهجري / القرن الحادي عشر الميلادي[4].

ومما له دلالة أن بعض المؤلفات الجغرافية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي تتحدث عن بيت المقدس[5]، وتبدي الاهتمام بالمدينة. لكن القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي شهد نشاطًا كبيرًا في الكتابة عن فضائل بيت المقدس، فقد كتب الواسطي كتابه «فضائل البيت المقدس»[6]، قبل سنة ٤١١هـ / ١٠١٩م، وكتب أبو المعالي المشرف بن المرجّى بن إبراهيم المقدسي «فضائل القدس والشام»[7] في أواسط القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي. ويروى أن

(١) تاريخ المدينة لابن شبة. تاريخ واسط لبحشل، تاريخ بغداد لطيفور. ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار تاريخ مكة، مهد الحركة الإسلامية، للأزرقي.

(٢) الخطيب ـ تاريخ بغداد، ج٦ ص ٣٢٦.

(٣) وضع موسى بن سهل بن قادم الرملي (ت ٢٦١هـ) كتاب من نزل فلسطين من الصحابة، ابن حجر ـ الإصابة، ج٢ ص ٣٦٥.

(٤) الربعي ـ فضائل دمشق، تحقيق المنجد، دمشق ١٩٥٠م.

(٥) المهلبي ـ المسالك والممالك العزيزي، فيه فصل عن بيت المقدس. انظر مجلة معهد المخطوطات، ١ / ١٩٥٨م، ص ٤٩ ـ ٥٥، حيث حقق صلاح الدين المنجد قطعة منه. وبهذه المناسبة فإن الكتاب أهدي إلى الخليفة الفاطمي العزيز. أحسن التقاسيم، تحقيق دي خويه، المكتبة الجغرافية العربية BGA هو مثال آخر.

(٦) تحقيق إسحق حسون، القدس، ١٩٧٩.

(٧) ما يزال مخطوطًا.

الشيخ أبا القاسم الرميلي «شرع في تأريخ بيت المقدس وفضائله وجمع فيه أشياء كثيرة»، لكن الكتاب ضاع لأن الصليبيين قتلوا المؤلف سنة ٤٩٢هـ / ١٠٩٩م[١]. وتناولت هذه الكتب أساسًا فضائل بيت المقدس وحرمة الأماكن المقدسة فيها. وكانت من الشمول في تناول الفضائل بحيث إن الكتب التي تلتها في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي وبعد ذلك، لم تستطع أن تضيف إليها سوى قسم حول تراجم العلماء والمتعبدين الذين عاشوا في بيت المقدس أو أتوا إليها[٢].

وقد استمدّ هذا الأدب الموسع عن الفضائل مادته أساسًا من الحديث وآثار الصحابة والتابعين من جهة، ومن الحكايات والقصص التي كان يرددها أهل الكتاب - أي المسيحيون واليهود -، ومن ضمن ذلك قصص الأنبياء. ويتعذر علينا بحكم الحيز المخصص لنا أن نناقش الأمر مناقشة مستفيضة. لكن قد تكون بعض الإشارات القليلة في محلها. فالمشرَّف بن المرجى يلخص النقاط التي أكّدها بقوله: «ثم إن سائلاً سألني أن أذكر جميع ما انتهى إليَّ من فضائل المسجد المقدس الذي عظمه الله تعالى وشرَّفه، وجعله محشرًا ومنشرًا وقبلة جميع الأنبياء ومعقلاً لأهل الصفوة من الأولياء، وما خصه الله تعالى من المآثر الكريمة والفضائل العظيمة»[٣].

هذا ما قيل عن فضل زيارة بيت المقدس[٤]، ونعمة السكن والإقامة بها[٥]؛ وإليها تكون الهجرة الثانية في نهاية الزمان (الهجرة الأولى إلى المدينة)، ويُساق خير عباد الله إلى بيت المقدس[٦]، وهي أرض المحشر والمنشر، ولا تقوم الساعة حتى يسوق الله

---

(١) الأنس الجليل، ج١ ص ٢٨٩. وانظر أيضًا: Sivan, "The Beginnings of Fada'il Al - Quds Literature" Oriental Studies, I, 1971, 263ff.

وكامل العسلي - مخطوطات فضائل بيت المقدس، ١٩٨١م، ص ٢٤ والصفحات التالية، وص ٣٩ - ٤٠.

(٢) مثير الغرام والسيوطي - إتحاف الأخصا، والأنس الجليل.

(٣) المشرّف ص ٣.

(٤) انظر كنز العمال ج١٣ الأرقام، ١٣٧٩ و١٣٦٨ و١٣٨٠. المشرّف ص ٩٢ - ٩٣. الواسطي، ص ٤٠.

(٥) كنز العمال ج١٣، رقم ١٣٨١ و١٣٨٢. الواسطي ص ٤٠.

(٦) ابن الفقيه - البلدان، ص ٩٤.

خير عباده إلى بيت المقدس وإلى الأرض المقدسة[1].

وتزداد فضائل المسجد الأقصى والصلاة فيه زيادة كبيرة[2]، فصخرة بيت المقدس[3] هي معقل المسلمين من الدجال[4]. وهي ـ عند الفئات الإسلامية كافة ـ المكان الذي ينزل فيه المهدي أو ينتصر، ليعيد الحق والخير إلى الأرض[5].

وبالاختصار كل الفضائل تجتمع في بيت المقدس، وهي قدس الأقداس[6].

وكان لهذه الأفكار أثر كبير على عقول الناس. وهكذا فإن المقدسي (٣٨٧هـ / ٩٩٧م)، وهو من أبناء المدينة، يقول: إنها «بلدة جمعت الدنيا والآخرة... وأما الفضل فلأنها عرصة القيامة... وإنما فُضِّلت مكة والمدينة بالكعبة والنبي ﷺ، ويوم القيامة تزفان إليها ـ إلى بيت المقدس ـ»[7] وهو يقول: إن السامرة هي أرض القيامة[8]. ويردد ذلك ناصر خسرو في القرن التالي (٤٣٨هـ / ١٠٤٧م): «يقال إنه ـ أي سهل السامرة ـ سيكون ساحة القيامة والحشر؛ ولهذا يمضي إليه خلق كثيرون من أطراف العالم، ويقيمون به حتى يموتوا»[9].

وهذه النظرة وراء إقامة كثير من الصالحين فيها ووفاتهم فيها كما يشير ناصر خسرو[10]. بل إن بعض الولاة والحكام أوصوا بدفنهم فيها[11]، ويقول ناصر خسرو:

---

(١) الواسطي، ص ٢٢، ٢٨، ١٢١ ـ ٢٢. المشرف، ص ٨٧ ـ ٨٨، ٢٤٥ وما بعدها.

(٢) ابن الفقيه، ص ٩٤ ـ ٩٥. المشرف، ص ٨٦ ـ ٨٧. الواسطي، ص ٢٣، ٢٤ ـ ٢٥.

(٣) الواسطي عن الزهري، ص ٥١.

(٤) نعيم بن حماد ـ كتاب الفتن، ص ١٤٥أ ـ ١٤٨أ.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٩أ وما بعدها، ١٥٢أ ـ ب، ١٥٦أ، ١٥٧أ، ١٥٩أ ـ ب. وثيمة ـ بدء الخلق وقصص الأنبياء، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨. المشرّف، ٢٢٨، ٢٣٠ ـ ٢٣١، ٢٣٣. الواسطي، ص ٥٤.

(٦) الواسطي، ص ٣٩، ٤١. انظر المشرّف، ص ٥٥، ٢٥٩ وما بعدها.

(٧) المقدسي ـ أحسن التقاسيم، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٩) ناصر خسرو ـ الرحلة، ص ٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١١) انظر الكندي ـ الولاة، ص ٢٩٦. بالنسبة لبعض الإخشيديين. ابن القلانسي، ص ٧٩. تكين=

إن المدينة أصبحت الآن تدعى القدس وأخذ بعض الناس يذهبون إليها تعظيمًا لها كما يظهر في التعريف. ويذكر ناصر خسرو أن من لا يطيق الحج «يذهب إلى القدس في الموسم فيتوجه إلى الموقف ويضحي أضحية العيد[(١)] كما هي العادة» ـ في مكة ـ. ويذكر أنه يقوم بمثل هذه الزيارة في بعض السنين عشرون ألف شخص[(٢)]. وفي أواخر القرن الخامس / الحادي عشر شهد الطرطوشي هذه البدعة وانتقدها. وكان في بيت المقدس، فإذا كان يوم عرفة حُشر أهل السواد وكثير من أهل البلد في المسجد مستقبلين القبلة مرتفعة أصواتهم بالدعاء كأنه موقف عرفة. وأضاف أنه سمع هناك سماعًا فاشيًا فيهم: أن من وقف ببيت المقدس أربع وقفات فإنها تعدل حجة ـ إلى مكة ـ[(٣)]. ولاحظ الطرطوشي بعض البدع المتعلقة بالصلاة ـ في منتصف شعبان ورجب ـ.

ولا نعرف بصورة جازمة متى بدأ هذا التعريف ببيت المقدس. ويفهم من القلقشندي أنه جاء في فترة أسبق من القرن الخامس الهجري لأنه يقول: «وكان الناس يحضرونها (قبة الصخرة) يوم عرفة ويقفون عندها». ويضيف: «يقال إن ذلك سبب التعريف ببيت المقدس ومساجد الأمصار»[(٤)] ويرجع ابن كثير ـ استنادًا إلى سبط ابن الجوزي ـ القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي ـ ذلك إلى زمن عبد الملك عندما كان الناس يقفون عند الصخرة، ويطوفون حولها ويضحون ويحلقون شعرهم ـ كما يفعلون في الحج ـ. وقد استغل ابن الزبير ذلك لمهاجمة عبد الملك بعنف[(٥)].

= ابن عبد الله والي مصر (ت ٣٢١هـ)، والإخشيد (ت ٣٢٤هـ) وولداه دفنوا هناك. ابن تغري بردي ـ النجوم، ج٣ ص ٢١١، ٢٥٦، ٣٢٦ ـ ٢٧. الكندي، ص ٢٨١. انظر أيضًا ابن القلانسي، ص ٧٩. وكامل العسلي ـ أجدادنا في ثرى بيت المقدس، ص ٢٤ و٢٢١.

(١) العيد الذي يلي الحج..

(٢) الرحلة، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٣) الطرطوشي ـ كتاب الحوادث والبدع، تحرير محمد الطالبي، تونس، ١٩٥٩، ١١٦ ـ ١١٧. ويشير إلى بدع أخرى كصلاة الرغائب (بُدئت سنة ٤٤٨هـ)، وصلاة رجب (بدئت بعد سنة ٤٨٠هـ)، ١٢١ ـ ١٢٢.

(٤) القلقشندي ـ معالم الإنافة، ج١ ص ١٢٩.

(٥) ابن كثير ـ البداية، ج٨ ص ٢٨٠ ـ ٨١. وهو يقول في ذلك: لم يكن يومئذ على وجه الأرض=

ويبدو أن هذه الرواية الغريبة فيها تفصيل وتطوير لرواية اليعقوبي (القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي) بالاستناد إلى الممارسات التي جاءت فيما بعد. ويورد البسوي (ت ٢٧٧هـ / ٨٩٠م) رواية منسوبة إلى الزهري تقول إن عمر عندما دخل القدس قال: «لبيك اللهم لبيك» ـ وهو ما يقوله الحجاج عادة وهم مقبلون على مكة ـ[١]. وهذه رواية متأخرة تؤيد التعريف. ولهذا فإن من المحتمل أن يكون التعريف الذي انتشر في بيت المقدس قد ظهر في وقت متأخر من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، أو أوائل القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي.

إن الأقسام البليوغرافية في المؤلفات المتأخرة[٢] تُدْرج عمليًا الأسماء نفسها لفترتنا هذه. إنها تدرج بعناية الصحابة والتابعين وتابعيهم ـ أي حتى أواسط القرن الثاني للهجرة ـ الذين جاءوا إلى المدينة لزيارتها أو الإقامة فيها. ويرتبط هذا أساسًا بقداسة المدينة. وبعدئذ يُذكر كبار العلماء (مثل سفيان الثوري والأوزاعي ووكيع بن الجراح والشافعي) ومشاهير الصوفية من أمثال السري السقطي وذي النون المصري وبشر الحافي. وبينما كان الصوفية يجيئون لأسباب روحية فإن العلماء جميعًا شاركوا في الحياة الثقافية في المدينة. وقد تناقص الزوار على نحو مفهوم بعد الاحتلال الفاطمي (٣٥٨هـ / ٩٦٩م)، كما هو واضح من المؤلفات التي كتبت عن المدينة. ويبدو أن الفاطميين أنشأوا مركزًا ثقافيًا (دار علم) هناك للدعوة إلى الفكر الإسماعيلي[٣]. وهكذا فإن المقدسي (٣٨٧هـ / ٩٩٧م)، الذي كتب في هذه الفترة، يقول: إنها قليلة

= بناء أحسن ولا أبهى من قبة صخرة بيت المقدس بحيث إن الناس التهوا بها عن الكعبة والحج، وبحيث كانوا لا يلتفتون في موسم الحج وغيره إلى غير المسير إلى بيت المقدس. وافتتن الناس بها افتتانًا عظيمًا، وأتوه من كل مكان، وقد عملوا فيه من الإشارات والعلامات المكذوبة شيئًا كثيرًا مما في الآخرة، فصوروا فيه صورة الصراط وباب الجنة وقدم رسول الله ﷺ ووادي جهنم. انظر: El'ad, 54 ff

(١) البسوي ـ كتاب المعرفة والتاريخ، ج١ ص ٣٦٥.

(٢) مثير الغرام للمقدسي الشافعي (٧٦٥هـ / ١٣٦٤م)، تحقيق أحمد سامح الخالدي، يافا، ص ١٠ وما يليها. السيوطي (٨٧٤هـ / ١٤٦٩م) ـ إتحاف الأخصا، ج١ ص ٢٠ وما يليها. مجير الدين الحنبلي ـ الأنس الجليل، ص ٢٨٥ وما بعدها.

(٣) انظر عبد الجليل المهدي ـ الحركة الفكرية، عمّان ١٩٨٠م، ج١ ص ١٥ ـ ١٦.

العلماء. ويلاحظ أن المسجد الأقصى خلا من الجماعات والمجالس[١]. ويفترض أن المقدسي كان يعبّر عن ضيقه بالقيود التي فرضها الفاطميون والتراجع في عدد العلماء الذين كانوا يفدون إلى بيت المقدس. ومن هنا افتقد المناقشات الحرّة والمجادلات العلمية[٢]. وهكذا فهو يشكو من أن الفقيه فيها مهجور؛ ومع ذلك كان فيها فقهاء محافظون على وجه الإجمال. وكان الفقهاء يجلسون (للتعليم) في المساجد - أوقات العصر والمساء - كما كان للقراء مجالس في المدينة.

ويلاحظ أيضًا أن لأصحاب أبي حنيفة بالمسجد الأقصى مجلس ذكر يقرأون في دفتر وأنّ للكرامية (فرقة صوفية) مجالس في خوانقهم، وأن المذكِّرين بالمسجد قُصّاص[٣]. هل كانت المحافظة وغياب البدعة ردّ فعل للدعاية الفاطمية؟

ومع هذا فإن العلوم التطبيقية كانت بخير لأن المقدسي يقول: إن المدينة كان فيها كل حاذق وطبيب[٤]. وقد شجع الفاطميون مثل هذه الدراسات، وكان لبعض العائلات تقاليد في تلك الميادين[٥]، وكان أكثر الأطباء والكتبة نصارى، وأكثر الصيارفة والصباغين والدباغين يهودًا[٦].

وكان الفاطميون يعتمدون على النصارى واليهود أحيانًا في دواوين الحكومة وفي الشؤون المالية. وربما يفسر هذا ملاحظة المقدسي حيث قال: قد غلب عليها النصارى واليهود[٧]. ومن وجهة اجتماعية كانت القدس مفتوحة أمام عدد كبير من الحجاج «ولا تخلو كل يوم من غريب»[٨]. وإضافة إلى المسلمين الذين كانوا يأتون لزيارة المدينة أو

---

(١) المقدسي - أحسن التقاسيم، ص ١٦٣..
(٢) يقول: لا مجلس نظر ولا تدريس، ص ١٦٧.
(٣) المقدسي، ص ١٦٧، ١٨٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٦٦.
(٥) انظر إحسان عباس - الحركة العمرانية في فلسطين، المؤتمر الثالث لتاريخ بلاد الشام، عمان ١٩٨٣م، المجلد الثاني، ص ٣٥٧.
(٦) المقدسي، ١٨٣.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٦٧. انظر: Tritton, op. cit, 26, 131. El(2), Art 'Fatimids'.
(٨) المقدسي، ص ١٦٦.

للتدريس أو للدراسة كان بعض الصالحين يبدؤن إحرامهم للحج من القدس، ويصدق هذا بشكل خاص على المغاربة[١]. ومع قدوم الزوار والحجاج كانت الصنائع والتجارة تشهد نشاطًا كبيرًا. وتحدث المقدسي بإعجاب عن أسواقها النظيفة الحافلة بالبضائع والمقسَّمة حسب الحرف وعن المسجد، وهو أكبر المساجد.

وكانت العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغيرهم حسنة في العادة. ويقول المقدسي: إن المسلمين كانوا يشاركون النصارى أعيادهم وخاصة الزراعية منها[٢]. وكانت سياسة الفاطميين نحو النصارى أكثر من ودية؛ ولكنهم قاسوا من الاضطهاد لبعض الوقت على يد الخليفة الحاكم (٣٨٦ ـ ٤١١هـ/ ٩٩٦ ـ ١٠٢١م) الذي لا يمكن التنبؤ بأعماله. وبلغ هذا أوجه في تدمير كنيسة القيامة ـ القبر المقدس ـ (٤٠٠هـ/ ٢٨ أيلول سبتمبر ١٠٠٩م). بيد أن الحاكم غيّر رأيه قبل وفاته وسمح للنصارى بإعادة بناء كنائسهم. وأعاد الظاهر ٤١٨هـ / ١٠٢٧م بناء القبر المقدس[٣]. وفي هذه الفترة ألحقت هزة أرضية وقعت سنة ٤٠٧هـ / ١٠١٦م أضرارًا بالمسجد وسقطت القبة، فأعاد الظاهر بناءها سنة ٤١٣هـ / ١٠٢٢م[٤]. كما أعيد بناء المسجد وأسوار المدينة سنة ٤٢٥هـ / ١٠٣٣م إثر تأثرها بهزة حدثت في السنة نفسها[٥]. ورمم المستنصر الواجهة الأمامية للمسجد سنة ٤٥٨هـ / ١٠٦٥م[٦]. ويشير العمل الممتاز[٧] الذي قام

---

(١) المقدسي، ص ٢٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ٨٣.

(٣) Tritton, op, cit, 54 - 55. ابن القلانسي ـ ذيل تاريخ دمشق، ص ٦٦ ـ ٦٧. ابن الأثير، ج٩ ص ٢٠٦. ابن البطريق، ج٢ ص ١٢٥. انظر أيضًا الدوري ـ اليهود في المجتمع الإسلامي في: القضية الفلسطينية، المجلد الأول، إصدار إتحاد الجامعات العربية ١٩٨٣م، ص ١٠٢ وما بعدها.

(٤) ابن الأثير، ج٩ ص ٢٩٥. الأنس الجليل، ج١ ص ٢٦١. Van Berchem, op, cit, 263 - 66. يقول الهروي: إنه قرأ في سقف القبة تاريخ ذي القعدة ٤٢٦هـ. كتاب الزيارات، ص ٢٦، ٢٩ ـ ٩١.

(٥) Van Berchem, IIeme. Cairo, 1925, p15.

(٦) انظر حمد يوسف ـ بيت المقدس، القدس ١٩٨٢م، ص ١٣٢.

(٧) انظر ناصر خسرو ـ الرحلة، ص ٥٨ ـ ٥٩.

به الفاطميون إلى أنهم لم يكونوا أقل حرصًا من الأسر المالكة السابقة على تأكيد حرمة بيت المقدس وأهميتها الإسلامية.

ولاحظ ناصر خسرو ـ الذي زار المدينة بين ٥ آذار (مارس) و٢٩ نيسان (أبريل) ١٠٤٧م ـ أن البضائع كانت فيها وافرة ورخيصة الثمن[١]، وأن بها أسواقًا جميلة وأبنية عالية، وأن فيها صناعًا كثيرين لكل جماعة منهم سوق خاصة[٢]. ويعكس هذا القول الجانب التجاري في المدينة. كانت القدس مدينة كبيرة وكانت تأتي بعد الرملة في القرن الرابع الهجري[٣]. وكانت في طريقها لأن تصبح المدينة الأولى في فلسطين في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي[٤]. ويذكر ناصر خسروا: أنه كان في القدس عشرون ألف «رجل»[٥]، والإشارة إلى الرجال تعني عادة العائلات. وهذا يجعل الرقم حوالي مئة ألف.

ويشير ناصر خسرو في الجانب الثقافي، إلى مستشفى عظيم عليه أوقاف طائلة ويصرف لمرضاه العديدين العلاج والدواء وبه أطباء يأخذون مرتباتهم من الوقف[٦]. وكان يدرَّس فيه الطب[٧]. وأشار ناصر خسرو إلى صومعتين للصوفية قرب المسجد يقيم فيهما جماعة منهم ويصلون موضحًا بذلك التقاليد الصوفية.

وبعد سنة ٤٦٣هـ / ١٠٧١م كانت بيت المقدس عمومًا في مجال نفوذ السلجوقيين وأكثر انفتاحًا على العلماء[٨]. وفي سنة ٤٦٥هـ / ١٠٧٢م عادت الدعوة

---

(١) كان في القدس في ٥ رمضان وبقي حتى أول ذي القعدة، ٤٣٨ (من ٥ آذار/ مارس إلى ٢٩ نيسان / أبريل ١٠٤٧م).

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٣) ابن حوقل، في: BGA, 2nd ed, Kramers, 171.

(٤) انظر مادة «القدس» في EI.

(٥) الرحلة، ص ٥٦. ابن الأثير يعطي هذا الرقم للكرامية في بيت المقدس، ج١٠ ص ٢٠.

(٦) الرحلة، ص ٥٩.

(٧) انظر ابن أبي أصيبعة ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، بيروت ١٩٦٥م، ترجمة محمد سعيد التميمي، ٥٤٦ ـ ٤٨.

(٨) ابن الأثير، ج١٠ ص ٦٨.

إلى الخلافة العباسية إليها[1]. وواضح أن بيت المقدس، لا الرملة، كانت الآن المدينة الأولى في فلسطين[2].

وفي القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي كان المذهب الأول بين المذاهب الأربعة فيها هو المذهب الشافعي يليه الحنفي. وفي أواخر القرن كان لكل من هذين المذهبين مدرسة. أما المذهب الحنبلي فكان قليل الأتباع. فلم ينشره في المدينة لأول مرة إلا أبو الفرج الشيرازي المتوفى سنة ٤٨٦هـ/ ١٠٩٣م.

لقد افتقد المقدسي روح المناظرات الفكرية والتساؤلات التي كان ممثلاً جيدًا لها في الربع الأخير من القرن الرابع / العاشر. كان رحالة عظيمًا ومراقبًا ناقدًا. وكان المطهَّر بن طاهر المقدسي ـ نبه شأنه حوالي سنة ٣٥٥هـ/ ٩٦٦م ـ مؤرخًا جيدًا ودارسًا عظيمًا للأديان. وكان محمد بن سعيد التميمي طبيبًا وعالم نبات مقدسيًا درس النباتات الطبية في فلسطين. وكان لكل من المقدسي ـ محمد الجغرافي ـ والتميمي تقاليد علمية في عائلتيهما، وذلك أن جدّ المقدسي كان مهندسًا نابهًا كما كان جد التميمي طبيبًا[3].

وشهد القرن الخامس / الحادي عشر نشاطات ثقافية واسعة ومتنوعة كانت تتركز على الدراسات الإسلامية وخصوصًا الحديث والفقه. وجاء إلى بيت المقدس علماء كبار من البلدان الإسلامية شرقًا وغربًا، إما للزيارة أو الإقامة، وشاركوا علماء المدينة نفسها، وكذلك الزوار، في حياة ثقافية خصبة.

وكان عالمها الأول نصر بن إبراهيم المقدسي الشافعي ٤٩٠هـ/ ١٠٩٦م. وقد نشط في الإفتاء والتدريس. ودرَّس في المدرسة النصرية، وكان كثير من العلماء من تلاميذه[4]. وكان عطاء المقدسي (أبو الفضل) شيخ العلماء الشافعية في الأقصى، وله مجلس يؤمه كثير من الناس. أما أبو القاسم مكي بن عبد السلام الرميلي (ت ٤٩٢هـ/

---

(١) ابن الأثير، ج١٠ ص ٨٨.

(٢) انظر المصدر نفسه، ج١٠، ص ١٠٣، و١٤٧. ابن تغري بردي ـ النجوم، ج٥ ص ٨٧، ١١٥. الذهبي ـ العبر، ج٣ ص ٢٥٢. حمد يوسف ـ بيت المقدس، ص ١٣٦ وما بعدها.

(٣) المقدسي، ص ١٦٣. ابن أبي أصيبعة ـ عيون الأنباء، ص ٥٤٧. انظر إحسان عباس، المرجع المشار إليه، ص ٣٥٦ ـ ٥٧.

(٤) عبد الجليل عبد المهدي ـ الحركة الفكرية، ص ١٦ ـ ١٨.

١٠٩٩م) فكان عالمًا كبيرًا في الحديث ومدرسًا جم النشاط. ويروى أنه كتب تاريخًا للقدس؛ ولكنه لم يتمه لأن الصليبيين قتلوه[١].

ويمثل أبو الفضل محمد بن طاهر القيسراني (٥٠٧ / ١١١٢ ـ ١٣) اهتمامات العصر بصورة واسعة. كان نشيطًا في الدراسات الخاصة بالحديث واللغة العربية والتصوف. وقد سافر بكثرة، وكان له تأثير واسع[٢].

ومن بين الضيوف الأكثر أهمية أبو الفرج الشيرازي ٤٨٦ / ١٠٩٣ الذي سكن المدينة وأدخل المذهب الحنبلي فيها، واشترك اشتراكًا نشيطًا في الحياة الثقافية[٣]. وجاء الغزالي العظيم إلى بيت المقدس حوالي سنة ٤٨٨ / ١٠٩٥ للتأمل والعبادة وزيارة الأماكن المقدسة. ونزل في الزاوية ـ أو المدرسة ـ النصرية، وعقد مجالس علم في الحرم. وهنا كتب الغزالي «الرسالة القدسية» بناء على طلب بعض سامعيه، لا «إحياء علوم الدين»[٤]. وجاء الفقيه الأندلسي أبو بكر الطرطوشي بيت المقدس حوالي سنة ٤٨٣هـ/ ١٠٩١م، وأقام فيها أكثر من ثلاث سنوات ودرّس في المسجد الأقصى. وحضر مجالسه أبو بكر بن العربي الذي ترك الأندلس سنة ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م في رحلته إلى الشرق.

ويعطينا ابن العربي صورة حية للحيوية الثقافية في القدس. فقد كانت ملتقى العلماء من الأقطار الإسلامية بين خراسان والأندلس. وهو يشير إلى المدارس في المدينة ويحدد مدرسة للشافعية في باب الأسباط ومدرسة للحنفية قرب كنيسة القيامة. وقد أثّرت في نفسه مجالس الدراسة والمناظرة بين مذاهب السنة والجماعات الإسلامية الأخرى أو بين أتباع الديانات الثلاث. ومن الجماعات الإسلامية كان هناك المعتزلة والكرامية والمشبهة. وهو يشير إلى الميادين الثلاثة الرئيسية للدراسات الإسلامية: الكلام وأصول الفقه ومسائل الخلاف. وقد أُخذ ابن العربي بالنشاط الثقافي المتنوع

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٥. إحسان عباس، المصدر المشار إليه، ص ٣٥٩.
(٢) عبد المهدي، المصدر المشار إليه، ص ٢٦ ـ ٢٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢١. Tibawi, Jerusalem, 14. الأنس الجليل، ج١ ص ٢٠١ ـ ٢٠٢. انظر ابن الأثير، ج١٠ ص ٢٥٢.

والمفعم بالحيوية حتى إنه بقي في المدينة أكثر من ثلاث سنوات[1].

إن العقد الأخير من القرن الحادي عشر الميلادي كان مضطربًا شديد الاضطراب في الشرق العربي وكذلك في أوروبا. ووصلت فيه الخصومات بين حكام مصر والشام ذروتها. وكان هذا هو الوقت المناسب للصليبيين للهجوم على الشرق. ففي سنة ٤٩١هـ / ١٠٩٨م استرد الفاطميون بقيادة الأفضل الجمالي القدس من سلاجقة الشام. لكنها كانت فترة انتقال وجيزة، ذلك أن المسلمين امتلأت نفوسهم حسرة في السنة التالية على ضياع بيت المقدس للصليبيين. بيد أن حرمة المدينة العظيمة جعلتها رمزًا للجهاد ضد الغزاة.

* * *

(١) إحسان عباس ـ رحلة ابن العربي، الأبحاث، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٦٨م، ص ٨١ وما بعدها، وأيضًا إحسان عباس ـ الحياة العمرانية، المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ بلاد الشام، المجلد الثاني ١٩٨٣م، ص ٣٥٩ ـ ٣٦١. عبد المهدي، المصدر المشار إليه، ص ٢ و٢١ ـ ٢٢ و٢٩ ـ ٣٣.

فكرة القدس في الإسلام[1]

بدأ الاهتمام بالقدس في الفترة المكية. وجاءت الإشارة في آية الإسراء: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾[2]. ويجعل البلاذري ذلك (في رواية بإسناد جمعي) سنة قبل الهجرة[3]. وهناك مجموعة من الروايات الأولى تجعل الإسراء إلى القدس، وإن تباينت في تفسير المسجد الأقصى بين بيت المقدس، وبين الحرم في القدس، وأن الرسول ﷺ اجتمع بالأنبياء - أو بعضهم - في موقع الحرم، وأنه عرج من هناك إلى السماء[4]. وصار موضوع الإسراء والمعراج محور قصص كثيرة فيما بعد كان الدور الأساسي فيها للخيال وللتقوى.

وزادت حرمة القدس باتخاذها القبلة الأولى للمسلمين، وكان ذلك، بتواتر الروايات، بعد الهجرة مباشرة، واستمرت كذلك لفترة سبعة عشر شهرًا على الأرجح. (وفي رواية من ابن عباس، والبراء بن عازب، ومعاذ بن جبل - وأخذ بها ابن إسحاق - ١٧ شهرًا. وفي رواية سعيد بن المسيب ١٦ شهرًا)[5]. ثم حولت القبلة إلى الكعبة بعد

---

(١) «قضايا عربية»، العدد الثاني، السنة الثامنة، شباط / فبراير، ١٩٨١م.

(٢) سورة ١٧، آية ١.

(٣) البلاذري - أنساب، ج١ ص ٢٥٥. ويضيف: ويقال: بثمانية عشر شهرًا.

(٤) انظر ابن هشام - السيرة، ج٢ ص ٣٦ - ٣٧، ٣٩، ٤١، ٤٣. وسيرة ابن إسحاق، تحقيق محمد حميد الله، ص ٢٧٥. البلاذري، ج١ ص ٢٥٥. ويقول: وهو مسجد بيت المقدس. وانظر ص ٢٥٦. ابن سعد - الطبقات، ج٤ ص ١٥٣. ويشير الطبري إلى تباين الآثار في تفسير الآية ويقول: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن الله عز وجل أخبر أنه أسرى بعبده من المسجد الحرام... وقوله: إلى المسجد الأقصى يعني بيت المقدس» جامع البيان، الطبعة الأميرية ١٣٢٨، ج١٥ ص ٥. وانظر أيضًا ص ٧، ١٢، ١٣ - ١٤. وانظر رحلة ناصر خسرو، ص ٢٢.

(٥) محمد فؤاد عبد الباقي - اللؤلؤ والمرجان، ج١ ص ١١٦. ويروى ابن عباس أن القبلة صرفت إلى الكعبة في رجب سنة ٢هـ. وانظر ابن إسحاق - السيرة، ص ٢٧٧، ٢٩٩. والبخاري، المطبعة الخيرية ١٣٠٤، ج١ ص ٥٩. ابن حنبل - المسند، ج٤ ص ٣٧٣. وابن هشام، ج٣ ص ١٩٨ - ١٩٩. وأبو هلال العسكري - الأوائل، ج١ ص ٣٣١، ٣٣٤. وتفسير الطبري، ج٣ ص ١٣٢ - ١٣٦، ١٣٨، وفي الطبري ج٣ ص ١٣٦ أن الأنصار كانوا يتجهون إلى القدس قبل الهجرة.

نزول الآية: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾[1].

وللحديث (ثم القصص بعدئذ) دور كبير في ترسيخ حرمة القدس ونموها، باعتبارها ثالث الحرمين الشريفين. وفي مقدمة الأحاديث في هذا المجال، حديث: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام ومسجدي والمسجد الأقصى»[2]. ويروى هذا الحديث بصيغ أخرى مماثلة مع اختلاف بسيط في اللفظ[3].

وقد ظهرت أحاديث أخرى، ويبدو أن الأحاديث ذات العلاقة تأثرت بما تعرضت له الأحاديث من مؤثرات سياسية وإقليمية وغيرها كما سنرى، وإن ما ورد من آثار وأحاديث بشأن القدس والأقصى من فترات تالية إنما يعبر عن النظرة إلى حرمة القدس وتطورها لدى الأجيال الإسلامية التالية.

وتأخذ أخبار فتح القدس مكانة متميزة في روايات الفتوح بالقياس لأية مدينة أخرى وذلك لمنزلتها الخاصة. كما أن حرمة المدينة هي سبب زيارة الخليفة عمر بن

---

(١) سورة ٢ آية ١٤٤.

(٢) انظر فنسنك ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، م٢ ص ٤٣٩.

(٣) مثلاً: «لا تشد رحال المطي إلى مسجد يذكر الله فيه إلا إلى ثلاثة مساجد؛ مسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد بيت المقدس». كنز العمال، ج١٣ ص ٢٣٣ (عن أبي سعيد). و«تشد الرحال إلى ثلاثة مساجد؛ المسجد الحرام، ومسجدي والمسجد الأقصى» الصنعاني ـ المصنف، ج٥ رقم ٩١٥٨ وانظر: ٩١٦. ابن حنبل، ج٢ ص ٢٣٨. ولا ينبغي للمطي أن تشد رحاله إلى مسجد ينبغي فيه الصلاة غير المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هذا». ابن حنبل، ج٣ ص ٦٤، أو: «إنما يسافر إلى ثلاثة مساجد، مسجد الكعبة ومسجدي، ومسجد إيلياء»، صحيح مسلم، ج٣ ص ١٠١٤ ـ ١٠١٥. انظر المتقي الهندي ـ كنز العمال، ج١٧، رقم ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١١، ١٣١٨، ٩٥٥، ٩٦٦. محمد فؤاد عبد الباقي ـ اللؤلؤ والمرجان، ج١ ص ٩٧ ـ ٨٠. ابن حنبل ـ المسند، ج٢ ص ٢٣٨، ٢٧٨، ج٢ ص ٣٤، ٥١ ـ ٥٣، ٦٤، ٩٣، ج٤ ص ٧، ٣٩٧ ـ ٨. البخاري ـ علي صبح، ج٢ ص ٧٤. صحيح مسلم، ج٢ رقم ٤١٥، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣. سنن النسائي، ج٢ ص ٣٧ ـ ٨. البيهقي ـ سنن، ج١٠ ص ٨٧. الصنعاني ـ المصنف، ج٥ رقم ٩١٥٩، ٩١٦٠، ٩١٧١. و «لا يعمل المطي إلا إلى ثلاثة مساجد، مسجد الحرام، ثم مسجد رسول الله ومسجد بيت المقدس»، المصنف، ج٥، رقم ٩١٦٢.

الخطاب لها وصلاته في موقع الحرم. هذا إضافة إلى قصص أهل الكتاب وحرمة المدينة لديهم وسعيهم لإيجاد سوابق تعزز وضعهم فيها وفي الدولة الإسلامية[١]. وكل هذه أدت إلى أن تختلط الروايات التاريخية بالقصص الدينية وبالأساطير في أخبار هذه الفترة المبكرة.

تتباين الروايات في تاريخ فتح القدس، وفيمن تولى ذلك ـ أحد القادة أو الخليفة ـ وفيمن مثل أهلها. ويبدو أن فتح القدس تأخر نسبيًا، فهي لم تكن مركزًا إداريًا أو عسكريًا. وكان لا بد من ضرب مراكز القوات البيزنطية أولاً قبل التعرض لها.

وكانت في فلسطين قبائل عربية قبل الفتح، وخاصة لخم وجذام المسيحية، ويشعر بعض الروايات بوجود عرب في المدينة إضافة إلى السكان الأصليين القادمين من الجزيرة العربية في عصور خلت[٢].

وتتفق الروايات أن حصار بيت المقدس كان بعد اليرموك، وتتباين بعد ذلك.

١ ـ فهناك رواية لسيف بن عمر عن أبي عثمان وأبي حارثة عن خالد وعبادة: أن خالدًا وأبا عبيدة انصرفا إلى حمص من فِحْل ونزل عمرو وشرحبيل بيسان فافتتحاها وصالحت الأردن. واجتمع عسكر الروم بأجنادين وبيسان وكتب عمر بن الخطاب إلى عمرو وهو بأجنادين أن يصدم الأرطبون ففعل وتراجع وتراجع الأرطبون إلى القدس. ثم إن عمرو استمد عمر، فنادى في الناس وخرج حتى نزل الجابية ودعا الأمراء إليها، وهناك جاءه وفد إيلياء وطلبوا الصلح وصالحوه على الجزية. وتدخل النبوءات في هذه الرواية، مرة على لسان أرطبون (عن اسم فاتح القدس)، ومرة على لسان رجل يهودي في الجابية بالنسبة لعمر. وتجعل الرواية الفتح سنة ١٦هـ[٣].

٢ ـ رواية أخرى لسيف عن سالم بن عبد الله: أن عمر جاء الشام وأن يهوديًا من دمشق تنبأ له بفتح إيلياء. وبينما هو في الجابية جاءه وفد إيلياء فصالحوه عن حيزها

---

(١) انظر مثلاً: سعيد بن البطريق، ج٢ ص ١٧، ١٨.

(٢) انظر الأزدي ـ فتوح الشام، ص ٢٥٩. وابن أعثم ـ فتوح، ج١ ص ٢٩٦. وفتوح الشام المنسوب للواقدي، ج١ ص ١٧٠.

(٣) الطبري ـ سيف، س١ ص ٢٣٩٧ ـ ٢٤٠٢. وانظر ٢٤٠٤ ـ ٥ و٢٤٠٨.

وحيز الرملة وقسمت فلسطين إلى وحدتين نصف مع إيلياء ونصف مع الرملة. وبالتالي عين عمر أميرين لفلسطين. وواضح أن التقسيم يتنافى وكافة الروايات كما تجعل الرواية الفتح سنة ١٥هـ(١).

٣ ـ ويذكر البلاذري عن ابن حفص الدمشقي عن سعيد بن عبد العزيز وأشياخه، وعن بقية بن الوليد عن مشايخ أهل العلم: أن أبا عبيدة قدم ـ بعد أن فتح قنسرين ونواحيها سنة ١٦هـ ـ على عمرو وهو يحاصر إيلياء، وطلب أهل إيلياء من أبي عبيدة الأمان والصلح على مثل ما صولح عليه أهل مدن الشام، من أداء الجزية والدخول فيما دخل فيه نظراؤهم على أن يكون المتولي للعقد عمر بن الخطاب، فكتب أبو عبيدة إلى الخليفة، فجاء ونزل الجابية من دمشق ثم صار إلى إيلياء فأنفذ صلح أهلها وكتب لهم به، وكان ذلك سنة ١٧هـ(٢).

٤ ـ وفي البلاذري عن هشام بن عمار الدمشقي عن الوليد عن الأوزاعي، رواية تجعل مجيء أبي عبيدة بعد فتح قنسرين وكورها، وأن أهل إيلياء طلبوا الصلح كما ذكر أعلاه. وتؤرخ الصلح بـ ١٧هـ(٣).

٥ ـ ويذكر خليفة بن خياط في رواية عن ابن الكلبي أن أبا عبيدة حاصر إيلياء بعد فتح حلب وأنهم طلبوا أن يكون الصلح على يد عمر فجاء وصالحهم سنة ١٦هـ(٤). وهي تخالف سابقتها في التاريخ.

٦ ـ وفي اليعقوبي أن أبا عبيدة رجع نحو الأردن ـ بعد فتح حمص ـ وحاصر إيلياء فامتنعوا عليه وطاولوه ووجه أبو عبيدة عمرو بن العاص بالمقاتلة إلى قنسرين فصالحهم أهل حلب وقنسرين ومنبج. وجمعت غنائم اليرموك بالجابية. وكتبوا إلى عمر بذلك فكتب إليهم: لا تحدثوا حدثًا حتى تفتحوا بيت المقدس، ولا إشارة هنا

---

(١) الطبري، س١ ص ٢٤٠٣. وترد الرواية عن سالم في خليفة بن خياط، ج١ ص ١٢٥. وتذكر رواية ثالثة لسيف: أن الذي صالح عمر العوام من أهل إيلياء والرملة لهرب أرطبون وتدارق إلى مصر حين قدم عمر الجابية، الطبري، س١ ص ٢٤٠٤.

(٢) فتوح البلدان، ص ١٣٨ ـ ٩. وانظر الطبري، س١ ص ٢٤٠٤ ـ ٥.

(٣) البلاذري، ص ١٣٩.

(٤) خليفة، ص ١٢٤ ـ ٥.

لتدخل عمر[١].

٧ ـ ويورد اليعقوبي رواية أضعف، وقال بعضهم: إن أهل إيلياء سألوه أن يكون الخليفة المصالح لهم، فأخذ عليهم العهود والمواثيق أن يؤدوا الجزية وكتب إلى عمر، فخرج إلى الشام، وقرب خالدًا وأدناه (كذا) وأمر فسار في الناس على مقدمته وذلك في رجب سنة ١٦هـ فنزل الجابية، ثم صار إلى بيت المقدس فافتتحها صلحًا، وكتب لهم كتابًا (ذكر نصه)[٢].

٨ ـ ويذكر الأزدي (٢٣١هـ / ٨٤٥هـ)[٣] عن الحسن بن زياد الرملي عن أبي إسماعيل، وعن الحسن بن عبد الله: أن أبا عبيدة، بعد اليرموك وفتح حمص، تقدم إلى إيلياء ـ بعد أن كتب لأهلها دون جدوى ـ فحاصرهم، ووقع قتال لساعة، ثم تحصنوا وطلبوا الصلح على يد الخليفة. وبعد أن توثق منهم أنهم يدخلون فيما دخل فيه أهل الشام ويؤدون الجزية. أن أعطاهم الخليفة الأمان على أنفسهم وأموالهم. كتب إلى عمر فجاء ومعه أشراف الناس وبيوتات العرب والمهاجرين والأنصار. وبعث أبو عبيدة لأهل إيلياء، فنزل إليه أبو الجعيد مع ناس من عظمائهم فكتب لهم عمر كتاب الأمان. وكان البطريق هو المشرف على الأمر. أعطاهم الأمان ولهم الذمة والعهد، «إذا سالمتمونا وأقررتم بالجزية»[٤].

٩ ـ ابن أعثم يورد رواية مماثلة للأزدي ـ دون ذكر مصدره ـ: أن أبا عبيدة بعد اليرموك اتجه إلى إيلياء، وكتب لأهلها يخيرهم بين الإسلام والجزية والقتال فأبوا. فسار إليهم ودام القتال أيامًا كثيرة ثم تحصنوا وطلبوا الصلح على يد الخليفة. وبعد أن توثق أنهم يؤدون الجزية ويدخلون فيما دخل فيه أهل البلاد كتب إلى عمر، وبعد الاستشارة جاء عمر ومعه وجوه المهاجرين والأنصار وسادات العرب، وجاء إلى بيت المقدس، وجاء أبو الجعيد وصالح على أداء الجزية وإقرار بالبلد، وكتب لهم

---

(١) اليعقوبي، ج٢ ص ١٦٠ ـ ١.

(٢) اليعقوبي ـ تاريخ، ج٢ ص ١٦٧.

(٣) ابن الأثير ـ اللباب، ج١ ص ٧٣. القاهرة ١٣٥٧.

(٤) الأزدي ـ فتوح الشام، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٥، ٢٤٧ ـ ٢٥١، ٢٥٨. انظر فتوح الشام المنسوب للواقدي، ج١ ص ٢٥٢.

كتابًا[1]. ويتخلل الرواية بعض الإسرائيليات.

١٠ ـ يورد أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ / ٨٣٨م) عن عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب: أن عمر بن الخطاب بعث خالدًا بن ثابت الفهمي في جيش إلى بيت المقدس، وهو يومئذ بالجابية، فقاتلهم فأعطوه على ما أحاط به حصنهم شيئًا يؤدونه، ويكون للمسلمين ما كان خارجًا (كلام فقهي). وأن خالد بن ثابت وافق على أن يوافق أمير المؤمنين. ولما كتب للخليفة أجابه بالتوقف حتى يأتي، وجاء عمر فأقر ذلك[2].

١١ ـ ويورد رواية أخرى (عن هشام بن عمار عن الهيثم بن عمار العنسي ـ الدمشقي) أن عمر زار الشام فنزل الجابية وأرسل رجلاً من جديلة إلى بيت المقدس فافتتحها صلحًا[3].

وهناك أكثر من رواية تجعل زيارة عمر للجابية لتنظيم أمر الفيء والإدارة في البلاد، وأن تسليم القدس حصل في تلك الفترة. فابن عساكر عن يزيد بن عبيدة يذكر فتح بيت المقدس أولاً ثم قدوم عمر للجابية[4]. ويذكر ابن إسحق: «وقد كان عمر بن الخطاب خرج في تلك السنة (١٧؟) فنزل الجابية وفتحت عليه إيلياء مدينة بيت المقدس»[5]. ويذكر محمد بن سعد عن الواقدي: أن عمر خرج إلى الجابية في صفر سنة ١٦، وحضر فتح بيت المقدس وقسم الغنائم بالجابية[6].

---

(١) ابن أعثم، ص ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٦ ـ ٣٠١.

(٢) الأموال، ص ٢٢٤ ـ ٥. ويورد البلاذري الرواية عن أبي عبيد ـ فتوح، ص ١٣٩.

(٣) الأموال، ص ٢٢٥ ـ ٦، وانظر الرواية في ابن عساكر ـ دمشق، ج١ ص ٥٥٣. ويضيف أنه كان طاعون في دمشق.

(٤) تاريخ دمشق، ج١ ص ٥٥٢، ٥٥٤. وانظر رواية أبي زرعة، الوليد بن مسلم، وانظر ج١ ص ٥٥٦. وانظر اليعقوبي، ج٢ ص ١٦٠ ـ ١ عن جمع الغنائم في الجابية وكتابة الأمراء لعمر.

(٥) الطبري، س١ ص ٢٣٦٠، وانظر ص ١٥٢٣. وسيف، الطبري، س١ ص ٢٤٠٥ ـ ٦، عن خالد وعبادة «صالح عمر أهل إيلياء بالجابية»، ويجعل زيارات عمر سنة ١٦ و١٧. الطبري س١ ص ٢٥١٥.

(٦) ابن سعد ـ طبقات، ج٣ ق١ ص ٢٠٣. وترد نفس الرواية عن ابن سعد في البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ٥٩٤.

ويبدو من مقارنة الروايات الأولى أن حرمة القدس، أو التأكيد عليها أثرت على وجهتها. كما أن زيارة عمر كان لها أثرها، فعامة الروايات الشامية (أبو حفص الدمشقي عن سعيد بن عبد العزيز، وهشام بن عمار عن الأوزاعي، في البلاذري، وهشام بن عمار عن الهيثم بن عمار العنسي الدمشقي في أبي عبيد، ويزيد بن عبيدة وأبو زرعة عن الوليد ابن مسلم في ابن عساكر، والأزدي[١] عن الحسن بن زياد الرملي عن أبي إسماعيل، وابن الكلبي (مثل رواية الأوزاعي) في خليفة بن خياط، تجعل فتح القدس على يد عمر ابن الخطاب. أما الروايات المدنية (سالم بن عبد الله في الطبري وفي خليفة بن خياط، وابن إسحاق في الطبري، وهشام بن عمار عن الليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب في أبي عبيد) وكذا الروايات الكوفية (من مصادر كوفية ومدنية عادة)، مثل روايات سيف، ورواية اليعقوبي التي لم يوثقها، فتجعل تسليم القدس على يد قادة عمر. وهذا يشعر بأن الروايات التي تجعل تسليم القدس على يد الخليفة وحصولها على العهد منه مباشرة إنما تريد إبراز أهمية القدس. ويسير قصص أهل الكتاب في نفس الاتجاه لأهمية ذلك لهم.

وتختلف الروايات في سنة فتح القدس بين ١٥هـ وهي جل روايات سيف في الطبري[٢]، و١٦ هـ (ابن سعد، وخليفة بن خياط، واليعقوبي، وابن عساكر، والواقدي في البلاذري، وسيف في الطبري)[٣]. ويذكر ياقوت أن الحصار كان سنة ١٦هـ وأن الصلح كان سنة ١٧هـ[٤]. وترد ١٧هـ (البلاذري، ابن إسحاق وسيف عن هشام بن عروة في الطبري، المهلبي)[٥].

---

(١) رواية ابن أعثم مماثلة لروايات الأزدي.

(٢) الطبري، س١ ص ٤٠٥ ـ ٤١٠.

(٣) ابن سعد، ج٣ ق ١ ص ٢٠٣. خليفة بن خياط، ج١ ص ١٢٤ عن ابن الكلبي، اليعقوبي، ج٢ ص ١٦٧. يجعل الحصار في رجب سنة ١٦. ابن عساكر ـ تاريخ دمشق، ج١ ص ٥٥٣ ـ ٥٤. الطبري، س١ ص ٢٤٠٨. البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢، ص ٥٩٤ (عن الواقدي).

(٤) معجم البلدان، ج٥ ص ٥٩٨ ـ ٩.

(٥) البلاذري ـ فتوح، ص ١٣٨ ـ ٩. ابن إسحاق ـ الطبري، س١ ص ٢٣٦٠، سيف عن هشام بن عروة في الطبري، س١ ص ١٥٢٢، ٢٥٢١. المهلبي في مجلة معهد المخطوطات العربية =

ويلاحظ أن فتح إيلياء تأخر، وأنه جاء بعد استعادة دمشق إثر اليرموك، وبعد أن أعيد فتح حمص ومنطقتها كما يفهم من جل الروايات: أما رواية سيف الأولى فهي مشوشة في محتواهاوفي تسلسل أحداثها. هذا ولم يطلب الأمراء نجدات من الخليفة بعد اليرموك، كما لم يكن في القدس قوة لها أية خطورة، ولا مجال لأهلها للإصرار على شروط غير عادية. ويبدو أن تسليم القدس كان بإشراف أبي عبيدة. وجاء عمر إلى الجابية لتنظيم أمور الشام، وسلمت بيت المقدس في تلك الفترة. وزار عمر بيت المقدس (بلد الإسراء وأولى القبلتين)، وجاءت زيارته إقرارًا للصلح. ولعل هذا وراء الروايات التي أوردت شرط حضوره للتسليم. (وليس هذا محل مناقشة فتح الشام. ولكن يبدو من مقارنة الروايات في الأزدي والطبري، وخليفة بن خياط وابن أعثم والبلاذري وابن عساكر، أن حركة الفتح كانت وفق التسلسل التالي: العربة - داثن، أجنادين / جمادى الأولى ١٣هـ، فحل / ذو القعدة ١٣هـ وانكشاف فلسطين والأردن، مرج الصفر / محرم ١٤هـ، دمشق / رجب ١٤هـ، اليرموك / ١٥هـ، دمشق ثم حمص وقنسرين وحلب / ١٦هـ، إيلياء / ١٧هـ وقيسارية).

هناك بعض التباين في الروايات عن صلح القدس، ويبدو أن لذلك صلة بحرمة المدينة وبمنزلتها الخاصة لدى المسيحيين وكونها مركز الحج لهم. ويفهم من عامة الروايات الأولى أن الصلح كان على الأمان لأنفسهم وأموالهم وأداء الجزية والدخول فيما دخل فيه أهل الشام[(١)]. وقد أورد اليعقوبي نص كتاب الصلح وهو في هذا الإطار - وإن جاء باسم الخليفة -، «إنكم آمنون على دمائكم وأموالكم وكنائسكم لا تسكن ولا تخرب إلا أن تحدثوا حدثًا عامًا»[(٢)].

وقد أورد أفتيشيوس (ابن البطريق) صيغة مماثلة لهذا النص[(٣)]. ولكن الطبري

= ١٩٥٨م، ص ٤٩. وانظر السيوطي - إتحاف، عن إسحاق بن بشر، ص ٦١أ.

(١) انظر الأزدي - فتوح، ص ٢٥٠. البلاذري، ص ١٣٩. ابن أعثم - فتوح، ج١ ص ٢٩١. الطبري، س١ ص ٢٤٠٤. وياقوت - معجم البلدان، ج٥ ص ٥٩٨ - ٩.

(٢) اليعقوبي، ج٢ ص ١٦٧. ويبدأ: هذا كتاب كتبه عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس... وأشهد شهودًا.

(٣) بسم الله، من عمر بن الخطاب لأهل مدينة إيلياء، أنهم آمنون على دمائهم وأولادهم وكنائسهم=

أورد نصًا آخر عن سيف. وقد روى سيف أن الخليفة كتب لكل كورة من فلسطين كتابًا واحدًا ما خلا إيلياء والتي ميزها بكتاب خاص. وهو يبدأ بأنه أعطاهم «أمانًا لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم»، ويضيف: «وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن»، وهو النص المألوف، ولكن يرد فيه تحفظات لا ترد عادة إذ جاء «لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم». كما يرد في الكتاب «ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود»[١]. إن صيغة الكتاب وهذه الإشارات، خاصة الأخيرة التي تنافي الواقع، تدعو للشك فيه. وليس في الروايات الأولى ما يؤيده وقد انفرد ميخائيل السوري بذلك[٢]. هذا مع العلم أن هذا الأخير جعل العهد لجميع المسيحيين كما فعل ثيوفانس وهذا يتنافى وأسلوب الفتح.

وقد أورد ابن الجوزي ـ الذي اعتمد كما يبدو رواية سيف الأولى عن الفتح[٣] ـ نص كتاب الصلح وليس فيه توسع سيف أو الاستثناء[٤]. ويبدو أن ما أورده سيف يعبر عن نظرة وتطورات تالية[٥].

= ألا تهدم ولا تسكن. وأشهد شهودًا، كتاب التاريخ، ج٢ ص ١٦. وانظر الشيخ المكين جرجس ابن العميد ١٦٢٥.

(١) الطبري، س١ ص ٢٤٠٥ ـ ٦.

(٢) Michael le Syrien - Chronique II. p 425.

(٣) الطبري، س١ ص ٢٣٩٩ وما بعدها.

(٤) يقول ابن الجوزي: «كتب عمر لأهل بيت المقدس أني قد أمنتكم على دمائكم وأموالكم وذراريكم وصلاتكم (كذا) وبيعكم لا تكلفوا فوق طاقتكم، ومن أراد منكم أن يلحق لأمنه فله الأمان، وإن عليكم الخراج كما على مدائن فلسطين» فضائل القدس، ص ١٢٣ ـ ٤. ويذكر الحميري فحوى الكتاب: «كتب . . . كتابًا أمنهم فيه على أنفسهم وذراريهم ونسائهم وأموالهم وكنائسهم»، ويضيف بعد ذلك، واشترطوا أن لا يساكنهم اليهود فيها». ولعله بذلك عالج مشكلة نص الطبري (سيف). الروض المعطار، ص ٦٩. وترجمته في
S, Hamarneh: Folia Orientalia, IX. 1969. pp 145 off

(٥) لم يخل الأمر من ادعاءات يهودية، فبالإضافة للإسرائيليات تدعي رواية يهودية أن اليهود طلبوا من عمر السماح لمئتي عائلة يهودية من مصر بالسكن في القدس، ولكن معارضة البطريق جعلت=

ولعل وجود أسقف في القدس مع أهمية كنائسها للمسيحيين وراء ما يسمى بالعهد العمري، فمن فترة مبكرة نسمع بوجود عهد للمدينة، وابن أعثم (٣١٤هـ / ٩٢٦م) يعطي أول إشارة له بقوله: «وكتب لهم كتابًا يتوارثونه إلى يومنا هذا والله أعلم»[١].

إن توسع صيغة العهد وتطور شروطه بمرور الزمن، إضافة إلى جعله عهدًا لنصارى الشام، ابتداءً بنص الطبري عن سيف[٢] مرورًا بالنصوص التي أوردها ابن عساكر[٣]، إلى نص مجير الدين الحنبلي[٤] وانتهاءً بالشروط العمرية لابن قيم الجوزية، كل ذلك يدعو للتساؤل. ويبدو من مقارنة هذه الصيغ بالتطورات التالية لوضع أهل الذمة، ابتداء بأيام عمر بن عبد العزيز إلى أيام هارون الرشيد، إلى قرارات المتوكل، إلى الفترات المتأخرة، ما يشير إلى تضمن هذا العهد شروطًا لا صلة لها بفترة الفتح أو بظروفه، بل إنها ظهرت في فترة تالية، مما يدعو إلى الافتراض أن نص العهد طور ليعبر عن صيغ فقهية وضعت لتنظيم أوضاع تالية[٥].

جاء عمر بيت المقدس يوم اثنين وأقام بها حتى يوم الجمعة[٦]. وتحاط هذه الزيارة بقصص لأغراض دينية أو محلّية تؤكد وجهة أصحابها بربطها بما نسب إلى الخليفة في هذه الفترة[٧]. وهناك بعض الإسرائيليات تروى عن طريق كعب الأحبار الذي تضطرب الروايات عن مناسبة وجوده في القدس، ولا دليل أصلاً على ذلك[٨].

= الخليفة يسمح لسبعين عائلة فقط بالسكن، وأنه أعطاهم حيًا جنوب الحرم، وهو ادعاء لا أساس له ولا ننس أن مصر لم تفتح إلا بعد حوالي أربع سنوات. انظر: E. Judaica. Art. Jerusalem.

(١) ابن أعثم ـ فتوح، ج١ ص ١٩٦.
(٢) الطبري، س١ ص ٢٤٠٥.
(٣) تاريخ دمشق، ج١ ص ٥٦٣ ـ ٦٥، ٥٦٦ ـ ٧، ٥٦٧ ـ ٨. وهي تشمل نصارى الشام.
(٤) الأنس الجليل، ج١ ص ٢٥٣ ـ ٤.
(٥) آخر صورة للعهد العمري هي ما نشرته البطريركية الأثوذكسية بتاريخ ١ / ١ / ١٩٥٣. انظر عارف العارف ـ المفصل في تاريخ القدس، ص ٩١ ـ ٩٢.
(٦) الأزدي، ص ٢٥٩.
(٧) انظر على سبيل المثال سعيد بن البطريق ـ التاريخ، ج٢ ص ١٧ ـ ١٨.
(٨) هناك رواية تذكر أنه أسلم بعد دخول عمر القدس. الأزدي، ص ٢٥٩ وبعدها. ابن أعثم، ج١=

وليس يجاري كعب الأحبار في كثرة الإسرائيليات المنسوبة إليه إلا وهب بن منبه الذي يأخذ منه ومن غيره.

وهذه الزيارة دليل حرمة القدس الكبيرة بنظر المسلمين (والخليفة). كما أن الروايات المتصلة بها تعبر عن أهمية المناسبة وحرمة الموقع. وقصد عمر الحرم وصلى في مكان قريب من الصخرة إلى الجنوب منها. ويبدو أنه أراد بهذا الموقع أن يكون مصلى للمسلمين. وترد أول إشارة إلى ذلك في الأزدي (٣٢١هـ / ٩٣٣م) الذي يقول: «وخط عمر بها محرابًا من جهة الشرق وهو موضع مسجده»(١). ويشير المهلبي (القرن الرابع) إلى بناء عمر مسجدًا في أرض الحرم، ويقول: «فكشف عن الموقع (وسط الحرم) وبنى عليه المسلمون مسجدًا»(٢). ويعبر المقدسي عن فكرة مماثلة حين يقول: «فلم يزل بيت المقدس خرابًا إلى أن قام الإسلام وعمره عمر رضي الله عنه ثم معاوية بن أبي سفيان»(٣). ويفهم من رواية تالية وجود منبر في هذا المسجد أيام معاوية(٤). وترد إشارة متأخرة إليه في «الروض المعطار»، وعنه في «صبح الأعشى» للقلقشندي(٥).

= ص ٢٩٦. وغيرها يذكر أنه أسلم قبل ذلك وأنه كان هناك فسأل عمر عنه. الطبري، س١ ص ٢٤٠٨ ـ ٩. ابن عساكر ـ دمشق، ج١ ص ٥٥٧. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٢٢٥ ـ ٦.

(١) فتوح الشام، ص ٢٥٩، ويرد النص نفسه في فتوح الشام المنسوب للواقدي، ج١ ص ١٥١.

(٢) مجلة معهد المخطوطات ١٩٥٨م، ص ٥٤. ويذكر في ص ٤٩: «واستثنى عمر عليهم ـ أهل إيلياء ـ موضعًا من كنيستها فبناه مسجدًا يعرف به الآن».

(٣) البدء والتاريخ، ج٤ ص ٨٧.

(٤) يذكر ابن الفركاح عن خالد بن صفوان قوله: «قام معاوية... على منبر بيت المقدس وهو يقول: ما بين حائطي هذا المسجد أحب إلى الله تعالى من سائر الأرضين» باعث النفوس، ص ١٤. ويرد نفس النص في ابن عساكر ـ رسالة في فضائل بيت المقدس، خط، ص ١أ.

(٥) يذكر الحميري في الروض المعطار عن عمر: «فبنى القبلة في صدر المسجد» ص ٦٩، ويذكر القلقشندي بناء عمر للمسجد الأول، ثم إعادة بنائه من قبل الوليد. صبح الأعشى، ج٤ ص ١٠١، عن الروض المعطار كما قال. وانظر السيوطي ـ إتحاف الأخصا، خط، ص ٣٨أ، إذ يقول: «فسمي محراب عمر لكونه أول من صلى فيه». وانظر مقدمة ابن خلدون، بولاق، ص ٢٩٧.

ويشير ابن البطريق، وثيوفانس، وميخائيل السوري، إلى أمر عمر بإنشاء هذا المسجد[١]. هذا ويذكر الأسقف آركولف الذي زار القدس حوالي (٦٧٠م / ٥٠هـ) أيام معاوية أن للمسلمين في موقع المعبد قرب الحائط الشرقي بناءً مربعًا بسيطًا للصلاة مرفوع سقفه على أعمدة كبيرة، وإنه يتسع لثلاثة آلاف مصل[٢].

وتبدو منزلة القدس من تعيين عمر لعبادة بن الصامت ليكون قاضيًا ومعلمًا في القدس، وهو ما فعله الخليفة مع مراكز الأمصار فقط[٣]. ويفترض أن يكون الجامع مركز الدراسة. وكانت حرمة المدينة كبيرة في هذه الفترة المبكرة كما يتبين من الإشارات الكثيرة إلى صحابة وتابعين زاروا القدس أو أقاموا فيها[٤]. ولما أراد عثمان أن يسير أبا ذر من المدينة وخيره ابتداءً أن يلتحق بأي أرض شاء جعل خياره الأول مكة والثاني القدس[٥]. وتوفي أبو عبيدة بن الجراح وهو في طريقه إلى القدس للصلاة فيها[٦] مما يشعر بأهمية ذلك[٧].

وانتقل مركز الخلافة إلى الشام، ومن المنتظر أن يفكر معاوية بحرمة القدس وأن يجد فيها سندًا أدبيًا لخلافته. ويذكر الطبري أن معاوية بويع بإيلياء سنة ٤٠هـ، ويؤكد المؤرخ المقدسي بيعته هناك[٨]. ويبدو أنه كان يتردد على بيت المقدس، ولعله توسع

---

(١) انظر ابن البطريق، ج٢ ص ١٨.
Chronique II. 423. Le Strange - Palestine, p 140 note.
(٢) Palestine "Piligrims Texts Society, vol III. N. Y. 1971. pp 4 - 5.
(٣) ابن حجر ـ الإصابة، ج٢ ص ١٦٠. وبهامشه الاستيعاب لابن عبد البر، ص ٤٤١.
(٤) انظر مثير الغرام، ص ٧ وما بعدها. والسيوطي ـ إتحاف الأخصا، ص ٨٦أ ـ ٩٣أ. ابن عساكر ـ دمشق، ج٦ ص ٣٧٠. وثيمة ـ بدء الخلق، ص ١٩٢.
(٥) البلاذري، ق٤ ج١ ص ٥٣٤.
(٦) الإصابة، ج٢، وتذكر رواية متأخرة أن معاوية اتفق مع عمرو (أثناء الفتنة) على التحالف والتناصر والتناصح في بيت المقدس. السيوطي ـ إتحاف، ص ٩٦ب. وانظر ابن عساكر ـ دمشق، ج٦ ص ٣١٦ ـ ٣١٧. ومثير الغرام، ١٠.
(٧) انظر رواية الواقدي عن ميمونة زوج النبي في المغازي، ص ٨٦٦.
(٨) الطبري، س ٢، ص ٤. المقدسي ـ البدء والتاريخ، ج٤ ص ٨٧. وانظر القلقشندي ـ الإنافة، ج١ ص ١١٠. انظر فلهاوزن، الدولة العربية، عن مؤرخ سرياني، ص ٩٦ ـ ٩٧. وتاريخ الخلفاء، لمؤلف مجهول، ص ١٢١. وكانت البيعة بعد وفاة الإمام علي.

في تفسير الأرض المقدسة، فقد قال لصعصعة بن صوحان وقد قدم عليه: «قدمت خير مقدم، قدمت أرض المحشر»[1]. وفي رواية له عن خالد بن معدان عن أبي فتيلة أن الرسول ﷺ قال: «عليك بالشام فإنها خيرة الله من بلاده ويجتبي إليها خيرته من عباده»[2].

واتخذ عبد الملك بن مروان نفس الاتجاه، فقد جاء في فترة فتنة وهو يواجه ابن الزبير الذي أعلن خلافته في المدينة، فلا غرو أن يأخذ البيعة لنفسه في بيت المقدس[3]. فلئن كانت المدينة بيد خصمه، فالقدس في دائرة نفوذه. وأولى عبد الملك، المؤسس الثاني للدولة الأموية القدس اهتمامًا خاصًا حين قرر بناء قبة الصخرة في الحرم لتكون صرحًا فريدًا يعبر عن قدسية الموقع عند المسلمين. وقد شيد قبة الصخرة وأتمها سنة ٧٢هـ/ ٦٩١ ـ ٦٩٢م[4].

وهناك اختلاف في تفسير دوافع هذا العمل في الروايات وبين الباحثين الحديثين[5]. يذكر اليعقوبي (٢٨٤ هـ/ ٨٩٥م) ـ وهو شيعي إمامي ـ أن عبد الملك أراد ببناء قبة الصخرة أن يواجه دعوة ابن الزبير وإفادته من موسم الحج لكسب تأييد الحجاج، وأنه أراد أن يحول الحج من الكعبة إلى قبة الصخرة، وأنه رد على اعتراض الناس بالاستشهاد بالزهري الذي يروي حديث «لا تشد الرحال. . .» وإنه «أخذ الناس بأن يطوفوا حولها كما تطوف حول الكعبة وأقام بذلك أيام بني أمية»[6]. ويذكر ابن البطريق (٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) أن عبد الملك أخذ الناس بالحج إلى بيت المقدس ومنعهم

---

(١) البلاذري ـ أنساب، ق٤ ج١ ص ٢٣، عن المدائني عن عوانة.

(٢) ابن عساكر ـ تاريخ دمشق، ج١ ص ٦٩.

(٣) يقول خليفة بن خياط: «واستخلف أمير المؤمنين عبد الملك بإيلياء في شهر رمضان سنة ٦٥هـ» ج١ ص ٣٢٩.

(٤) انظر: Creswell - Early Muslim Archit. 1. p. 65.
وانظر الجهشياري ـ الوزراء، ص ٤٨. وابن البطريق، ج٢ ص ٣٩. ويروى أنه رغم وضعه المالي الحرج أنفق عليها خراج مصر لسبع سنين. الواسطي، ص ٨١ وما بعدها. والروض المعطار، ص ٦٩. هذا وما يبقى من خراج مصر يبلغ حوالي ١٠٠٠٠٠ دينار سنويًا.

(٥) كولدزيهر وغويتين وغرابار.

(٦) تاريخ، ج٢ ص ٣١١.

من الحج إلى مكة «من أجل عبدالله بن الزبير»[١]. وردد مؤرخون تالون الخبر[٢]. ولكن المهلبي ينقل الاتهام إلى الوليد بن عبد الملك، وفسر عمله بأنه «خوفًا على أهل الشام أن يدخلوا الحجاز فيلقاهم الناس ويعرفونهم فضل أهل البيت على بني أمية»[٣]. وهو تفسير يتمشى مع اتجاه الدعوات الهاشمية ضد الأمويين، ويشعر مع سابقه بأثر الخلافات السياسية على الموقف من القدس. ونسب ابن البطريق إلى الوليد الأمر بالحج إلى الصخرة[٤]. ويذكر اليعقوبي والمهلبي أن المنع من الحج استمر طيلة العهد الأموي. وقد أخذ كولدزيهر ومثله كرسويل برواية اليعقوبي[٥]. ورفض ذلك غويتين وغرابار على أساس أن الحج استمر أيام عبد الملك كما يفهم من الروايات التاريخية[٦]، وإن مثل هذا العمل بالغ الخطورة على عبد الملك، وإن المصادر الأولى الأساسية لا تذكر ذلك كما أن هيئة القبة ونطاق الموقع لا تلائم ذلك[٧].

ويمكن أن نضيف أن الزهري كان شابًا مغمورًا ولم يكن بالشام ولا مجال للاستشهاد به في ذلك الوقت[٨]. ويفهم من البسوي عن الزهري أنه جاء زمن خروج ابن الأشعث وولاية هشام بن إسماعيل المخزومي على المدينة، وأنه دعي صدفة إلى

---

(١) كتاب التاريخ، ج٢ ص ٣٩.

(٢) انظر ابن تغري بردي ـ النجوم الزاهرة، ج١ ص ٢١٧. ابن كثير ـ البداية، ج٨ ص ٢٨٠. الأنس الجليل، ج١ ص ٢٤٠ ـ ١. ويذكر القلقشندي ـ الإنافة، ج١ ص ١٢٩. أن عبد الملك لما ولي الخلافة منع الناس من الحج حيث إن ابن الزبير كان يأخذ البيعة لنفسه عن الناس في الموسم، فضج الناس من منع الحج فبنى عبد الملك قبة الصخرة ببيت المقدس، وكان الناس يحضرونها يوم عرفة ويقفون عندها. فيقال: إن ذلك سبب التعريف ببيت المقدس ومساجد الأمصار.

(٣) انظر مجلة معهد المخطوطات، ١٩٥٨م، ص ٥٤.

(٤) كتاب التاريخ، ج٢ ص ٣٩.

(٥) Creswell - Early Muslim Architecture I. p 65 - 7. Goldziher - Muslim Studies .II. pp 44 - 7

(٦) انظر البلاذري، ج٥ ص ٣٥٥ وبعدها. والطبري، س٢ ص ٧٨٢ ـ ٨٣.

(٧) Goitein - Studies in Islamic Civiloization pp 115 off. Grabar - The Umayyad .Dome of the Rock. pp15 - 16

(٨) انظر الدوري ـ بحث في نشأة علم التاريخ، ص ٩٩.

مجلس عبد الملك وأن المقابلة كانت جافية، وكان ذلك سنة ٨٢هـ[١]، وأنها أول مقابلة له.

ويفهم من رواية في المقدسي أن عبد الملك أراد أن يواجه روعة الكنائس في القدس ـ خاصة كنيسة القيامة ـ وأثرها على نفسية المسلمين بهذا العمل العمراني الفذ[٢] ولعل الأهم من ذلك أن عبد الملك أراد بهذا العمل أن يؤكد حرمة القدس وأن يكسب نفوذاً بين المسلمين وخاصة وأن الآيات القرآنية المكتوبة داخل القبة تشعر بجو الحوار مع المسيحيين وفيها تأكيد وحدانية الله وقدرته بتوضيح النظرة الإسلامية للسيد المسيح، رسول الله وكلمته وعبده، وأن الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد، وفيها التأكيد على «أن الدين عند الله الإسلام، وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيًا بينهم»، وفيها الإقرار بنبوة الأنبياء السابقين[٣]. فهي إذن تأكيد على التوحيد وعلى شمول رسالة الإسلام، وعلى أنها جوهر الرسالات وخاتمتها، وفيها توضيح للنظرة الإسلامية للمسيح وتأكيد لها.

ولا بد أن يكون لاختيار الصخرة دلالة خاصة لدى عبد الملك والمسلمين آنئذ. فاليعقوبي ينسب إلى عبد الملك قوله: «وهذه الصخرة التي يروى إن رسول الله ﷺ وضع قدميه عليها لما صعد إلى السماء»[٤]. والمهلبي يتهم الوليد بأنه بث في نفوس العامة ـ الطغام ـ أنه عرج بالنبي ﷺ من ذلك الموضع»[٥]. ومع أن الإشارتين وردتا في معرض تهجم وتشكيك فإنهما تشيران إلى الصلة بين الصخرة وبين المعراج في فترة مبكرة[٦].

ويلاحظ أن الطبري أورد رواية تنسب لرجاء بن حيوة، تشير إلى رفض عمر بن الخطاب وضع المحراب خلف الصخرة ليجمع القبلتين كما اقترح كعب وتجعل الخليفة

---

(١) انظر المعرفة والتاريخ، ج١ ص ٦٢٦ ـ ٩. والطبري، س٢ ص ١٠٨٥.

(٢) أحسن التقاسيم، ص ١٥٩، وانظر ص ١٦٨.

(٣) انظر: Grabar, op, cit, pp, 53 off.

(٤) اليعقوبي ـ تاريخ، ج٢ ص ٢١١.

(٥) المهلبي ـ المسالك، مجلة معهد المخطوطات ١٩٥٨م، ص ٥٤.

(٦) الطبري، س١ ص ٢٤٠٨ ـ ٩. وانظر ابن عساكر ـ دمشق، ج١ ص ٥٥٧.

يقول: «أمرنا بالكعبة» مع أنه شارك في رفع الأتربة عنها[1]، والرواية تبدو موضوعة وتعبر عن نفس التضاد بين الأمويين وبين خصومهم ولكن بإسناد نسب إلى رجاء بن حيوة الذي أشرف على بناء قبة الصخرة، وهي لذلك تشعر بالنظرة الخاصة للصخرة أيام عبد الملك.

ويذكر أبو عبيد (٢٢٤هـ / ٨٣٨م): أن عمر بن الخطاب حين دخل الحرم سأل عن موضع الصخرة[2]، وأنه تسخر أنباط أهل فلسطين في كنس الحرم[3]. وهي رواية مبكرة، ومن أصول شامية، تقرن حرمة الصخرة الخاصة بتصرف عمر بن الخطاب، مما يشعر ببث هذه الفكرة في فترة عبد الملك. ولا ننس أن روايتي اليعقوبي والمهلبي تشيران إلى الربط بين الصخرة والمعراج في هذه الفترة في الشام، دون أن يعني ذلك بالضرورة إجماعًا على ذلك[4].

وقد يكون لقصص أهل الكتاب ـ من يهود ومسيحيين ـ عن القدس أثر في بعض الأوساط، ولكن يتعذر ربط اختيار موضع الصخرة بذلك[5]، وخاصة وإن التأكيد في الكتابة في القبة فيه نبرة الرد المباشر عليهم.

أقام عبد الملك صرحًا إسلاميًا رائعًا بدلالات إسلامية أكسب الأمويين نفوذًا كبيرًا. يذكر الجهشياري (٢٣١ / ٩٤٢) أن سليمان بن عبد الملك قال: «إن أمير المؤمنين عبد الملك بنى في مسجد بيت المقدس على هذه الصخرة قبة فعرف ذلك

---

(١) انظر العقد الفريد، ج٦ ص ٢٦٥.

(٢) الرواية عن هشام بن عمار عن الهيثم بن عمار العنسي الدمشقي. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٢٢٥.

(٣) عن هشام عن الوليد بن مسلم، مولى بني أمية، وعالم أهل الشام. الذهبي ـ ميزان، ج٤ ص ٢٤٧ ـ ٨. عن سعيد بن عبد العزيز. الذهبي ـ ميزان، ج٣ ص ١٤٩ ـ ١٦٧. أبو عبيد، ص ٢٢٦.

(٤) يذكر ناصر خسرو في القرن الخامس / الحادي عشر، ويقال: إن الرسول صلى ليلة المعراج في قبة الصخرة أولاً، ثم ذهب إلى القبة التي تنسب إليه، وركب البراق. «الرحلة»، ص ٣٠ ـ ٣١. ويقول أيضًا: «بني المسجد في هذا المكان لوجود الصخرة به» ص ٢١.

(٥) انظر: Grabar, op, cit, pp 38 off.

وليس في المصادر الأولى أو القصص العربية الأولى إشارة إلى وفاء إبراهيم بنذره في القدس أو إلى أنه دفن فيها.

له»[1]. وقد اعترف الخليفة العباسي المهدي أمام وزيره أبي عبد الله الأشعري بأن قبة الصخرة هي إحدى مآثر أربعة سبق إليها بنو أمية[2].

وتابع الوليد اتجاه والده، في فترة استقرار الدولة، فقام ببناء المسجد الأقصى ليحل محل المسجد البسيط الأول. وهناك اختلاف بين الروايات في نسبة بناء الأقصى إليه أو إلى والده، ولكن أوراق البردي المعاصرة لا تترك مجال شك ـ كما أظهر كريسويل ـ في أن الوليد هو الباني[3]. وهنا يتكرر الاتهام للوليد أنه أراد بعمله هذا، وبإشاعته أخبارًا وأحاديث عن حرمة الأقصى، صد الناس عن الحج رغم أن الوليد عمر المسجد الحرام وأعاد بناء مسجد المدينة، وذلك خوفًا على أهل الشام أن يتعرفوا في الموسم في الحجاز على فضل أهل البيت على بني أمية «لأنه لم يكن بالشام أحد يظن أن للنبي قرابة إلا بني أمية»[4]. وهو تفسير يشعر بتأثير الخلافات السياسية على الموقف من القدس مع تأكيد حرمتها.

وقد انتشر الكثير من الأحاديث والأخبار، إضافة إلى قصص أهل الكتاب في الفترة الأموية حول حرمة الأقصى والأرض المقدسة. وفسرت بعض الآيات على أنها تشير إليها[5]. ويبدو أن الأمويين شجعوا هذا الاتجاه دعمًا لكيانهم. فمعاوية يقول حسب رواية نصر بن مزاحم (٢١٣هـ/ ٨٢٧م): «الحمد لله الذي جعل الدعائم للإسلام أركانًا.. يتوقد قبسه في الأرض المقدسة التي جعلها الله محل الأنبياء

---

(١) الجهشياري، ص ١٤٨.

(٢) قال المهدي لوزيره: يا أبا عبد الله سبقت بنو أمية بثلاث: بهذا البيت ـ يعني مسجد دمشق ـ وفي الموالي... وبعمر بن عبدالعزيز، ثم أتى بيت المقدس ودخل الصخرة فقال له: يا أبا عبد الله وهذه أربعة. السيوطي ـ إتحاف، ص ٩٩أ. لاحظ أنه لم يشر إلى المسجد الأقصى. انظر مثير الغرام، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٣) Creswell, op, cit, I, pp 373 - 4.

(٤) المهلبي ـ المسالك، مجلة معهد المخطوطات، ص ٥٤.

(٥) انظر مثلاً تفسير الطبري، ج١٠ ص ١٦٨. وثيمة، بدء الخلق وقصص الأنبياء، ص ٢٤، ١٦٧ ـ ١٨٠.

والصالحين من عباده، فأحلها أهل الشام ورضيهم لها ورضيها لهم»[١]. ولا يستبعد أن يكون عبد الملك استشهد بحديث «شد الرحال» وإن لم يكن في نطاق كلام اليعقوبي، خاصة وأن عبد الملك ممن تعمق في دراسة الحديث في المدينة. وينسب المهلبي إلى الوليد أنه بث في نفوس العامة (الطغام) من أهل الشام أن الناس يحشرون إلى بيت المقدس ويحاسبون فيه[٢].

ويبدو أنه كان في الشام من يحدث بفضائل الأرض المقدسة؛ فيذكر الواسطي عن خالد بن حازم أن الزهري (ت ١٢٤هـ) جاء بيت المقدس فأخبره خالد: «فإن ها هنا شيخًا يحدث عن الكتب يقال له عقبة بن أبي زينب فلو جلسنا إليه! قال: فجلسنا إليه فجعل يحدث بفضائل بيت المقدس، فلما أكثر، قال الزهري: أيها الشيخ لن تنتهي إلى ما انتهى الله إليه، قال: ﴿سُبْحَانَ الَّذِيٓ أَسْرَىٰ . . .﴾ الآية [الإسراء: ١]، فغضب عليه وقال: لا تقوم الساعة حتى تنقل عظام محمد ﷺ إليها»[٣]. وهنا نرى دور القصاص إضافة إلى أهل الحديث في تبيان الفضائل.

ولعل دور المحدثين كان أبعد أثرًا في الفترة الأموية لصلة الحديث بالحياة العامة. ويأتي في المقدمة حديث: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد؛ المسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد الأقصى». وهناك أحاديث أخرى تقصر شد الرحال على المسجد الحرام ومسجد المدينة، أو تقلل من شأن المسجد الأقصى بالنسبة لمسجد الرسول، أو تساوي في الفضل بين هذين المسجدين؛ كل ذلك في معرض فضل الصلاة في هذه المساجد. وقد يفسر ذلك بأنه محاولة للتأكيد على المسجد الحرام والمسجد النبوي، ووضع المسجد الأقصى في مرتبة أدنى. وإن هذه الأحاديث تعبر عن اتجاهات مبكرة يتمثل فيها صدى مقاومة بعض العلماء في أوائل القرن الثاني للهجرة لوضع القدس في مستوى مكة والمدينة، وبالتالي ظهر اتجاه أولئك الذين أرادوا

---

(١) نصر بن مزاحم ـ صفين، ط٢ ١٣٨٢هـ، ص ٣١. وانظر ابن عساكر، ج١ ص ٦٩، حيث يروي لمعاوية حديثًا عن ثور بن يزيد. وانظر مثير الغرام، ص ٥١ ـ ٥٢. عن ثور.

(٢) المهلبي ـ مسالك، م. م. م. ع. ص ٥٤.

(٣) الواسطي ـ فضائل بيت المقدس، ص ١٦٥. انظر السيوطي ـ إتحاف الأخصا، ص ١٨ حيث ينسب للزهري ذكر آيات أخرى.

الحد من التقديس الزائد لحرمة القدس[١].

إن دراسة هذه الآثار بضوء التيارات العامة تكشف عن تأثير الاتجاهات السياسية فيها. ويلاحظ أن بعض هذه الأحاديث لم ترد في كتب الصحاح بل جاءت في مجموعات متأخرة. ومن ناحية ثانية، يلاحظ أن مصادر روايتها ترجع إلى الفترة بين ثورة ابن الزبير والربع الأول للقرن الثاني للهجرة (مثل جابر بن عبد الله ت ٧٨هـ، وعطاء ١١٥هـ، والشعبي ١٠٥هـ، وقتادة (١١٧ / ٨هـ)، وطاوس ١٠٥هـ) وهي فترة شهدت صراعًا حادًا بين الأمويين وخصومهم ولعل استعراض بعض هذه الأحاديث يساعد على توضيح ذلك.

من المنتظر أن يؤكد الأمويون على حديث شد الرحال إلى المساجد الثلاثة، وقد روي هذا الحديث على الأغلب في سلسلتين، الأولى: معمر بن راشد، الزهري، سعيد ابن المسيب، أبو هريرة[٢]. ولم يكن الزهري بعيدًا عن الأمويين أو عن الشام. والثانية: عن أبي سعيد الخدري برواية عبد الملك بن عمير ١٣٦هـ عن قزعة ٧٤هـ أو عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة (١١٧ / ٨) عن قزعة[٣]. وقزعة مولى زياد أو عبد الملك[٤] ويلاحظ أن بعض الآثار عن بيت المقدس تقترن بقتادة[٥]، الذي جلس

---

(١) انـظـر: Kister - You shall only set for three mosques, in le Musecon LXXXII. 1 - 2 1979.pp. 173 - 196.

(٢) مسند ابن حنبل، ج٢ ص ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٧٨. صحيح مسلم، ج٢ رقم، ٤١٥، ٥١١، ٥١٢. الصنعاني - المصنف، ج٥ رقم ٩١٥٨، ١٩٥٩. سنن النسائي، ج٣ ص ٣٧ - ٨. كنز العمال، ج١٣، رقم ٩٥٥، ٩٦٦. البخاري - علي صبيح، ج١ ص ٧٣.

(٣) ابن حنبل، ج٢ ص ٧، ص ٥١ - ٥٢، ص ٧٧. وانظر ص ٩٣، ٥٤، ٢٤، وج٢ ص ٥١. صحيح مسلم، ج٢ رقم ٢١٥. البخاري - علي صبيح، ج١ ص ٧٤. البيهقي - ج١٠ ص ٨٢. والواسطي، ص ٤.

(٤) انظر تهذيب التهذيب لابن حجر، ج٨ رقم ٣٣٧. والبخاري، ج٢ ص ٧٤. والبيهقي - السنن، ج١٠، ص ٨٢.

(٥) انظر ابن عساكر في تفسير قتادة للأرض المقدسة. تاريخ دمشق، ج١ ص ١٤٠ - ١. وانظر الحسيني - قضايا عربية، دار القدس، بيروت، ١٩٧٨، ص ١١٨، وينسب السيوطي، إتحاف إلى قتادة القول، وبها (بيت المقدس) أرض المحشر والمنشر، وبهـا يجمع الله الناس وبها=

يدرس ويحدث عند باب قبة الصخرة القبلي. يقابل ذلك حديث عن عائشة: (ابن جريج ١٥٠هـ، عطاء ١١٥هـ، أبو سلمة بن عبد الرحمن، أبو هريرة، عائشة) قالت: قال رسول الله ﷺ: صلاة في مسجدي خير من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام[١]، ومثله: الزهري، سعيد بن المسيب، أبو هريرة[٢]. ومثله: عبد الرزاق، عبدالله بن عمر؛ نافع، عبدالله بن عمر[٣]. ومثله برواية: معمر، قتادة نافع[٤]. ومثله: عبد الرزاق، ابن جريج، نافع مولى عمر، ابن عباس، ميمونة زوج النبي[٥]. وعن عائشة قال رسول الله ﷺ: «أنا خاتم الأنبياء ومسجدي خاتم مساجد الأنبياء. أحق المساجد أن يزار وتشد إليه الرواحل المسجد الحرام ومسجدي، وصلاة في مسجدي أفضل من ألف صلاة في سواه من المساجد إلا المسجد الحرام[٦]. وعن ابن جريج عن طاوس ١٠٦هـ: «ترحل الرحال إلى مسجدين مسجد مكة ومسجد المدينة»[٧]. ويذكر ابن جريج أن عطاء (١١٥هـ) كان ينكر الأقصى، ثم عاد فعده منها[٨].

ويقابل هذه الأحاديث أحاديث توازي بين فضل الصلاة في مسجد المدينة والمسجد الأقصى. فهناك حديث عن أبي هريرة أو عائشة: «صلاة في مسجدي خير من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الأقصى[٩]. وتأتي أحاديث وآثار تنصح

= تهلك الضلالة ويرفع الهدى. إتحاف، ص ٥٠أ.

(١) الصنعاني ـ المصنف، ج٥ رقم ٩١٣١. وانظر فنسنك ـ المعجم المفهرس، ج٢ ص ٤٢.

(٢) المصنف، ج٥ رقم ٩١٣٢.

(٣) ن. م. ج٥ رقم ٩١٦٣.

(٤) ن. م. ج٥ رقم ٩١٧٢.

(٥) المصنف، ج٥، رقم ٩١٣٥. صلاة في مسجدي أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا مسجد الكعبة.

(٦) المنذري ـ الترغيب والترهيب، بيروت ١٩٦٨، مصطفى محمد عمارة، ج٢ ص ٢١٢.

(٧) المصنف، ج٥ رقم ٩١٦١.

(٨) ن. م. ج٥ رقم ٩١٦. وانظر: كنز العمال، ج١٣، ص ٢٣٣، رقم ١٣٠٦. وكذا ابن حنبل، ج٢ ص ٢٣٩. والمنذري، ج٢ ص ٢١٤. ومحمد فؤاد عبد الباقي ـ اللؤلؤ والمرجان، ج٢ رقم ٨٨١، ص ٩٧ ـ ٨.

(٩) ابن حنبل، ج٢ ص ٢٧٥. عبد الرزاق ـ ابن جريج ـ عطاء ـ أبو هريرة أو عائشة. وفي ص ٢٧٨=

بعدم زيارة بيت المقدس، أو الكره لمثل هذه الزيارة ـ لئلا تختلط بالحج ـ[1]. ويقابل ذلك آثار لا تشجع على زيارة المدينة المنورة. قال عبد الرزاق: وأخبرني من سمع عطاء يقول طواف سبع خير من سفرك إلى المدينة[2]. ويرد في المصنف: قلت للثوري ـ إني أريد أن آتي المدينة، قال: لا تفعل[3].

وترد أحاديث في تفضيل المسجد الحرام على سواه من المساجد، بما فيها مسجد المدينة: «معمر عن قتادة قال: صلاة في المسجد الحرام خير من مئة صلاة في المدينة. قال معمر: وسمعت أيوب يحدث... عن عبد الله بن الزبير مثل قول قتادة»[4]. ويورد المصنف عن عطاء أنه سمع ابن الزبير يقول على المنبر: صلاة في المسجد الحرام خير من مئة صلاة في سواه من المساجد[5]. ومن الواضح أن هذه

= نفس السلسلة بإضافة أبي سلمة بين عطاء وأبي هريرة. وانظر المنذري ـ الترغيب، ج٢ ص ٢١٨ و٢١٥.

(١) انظر المصنف، ج٥، رقم ٩١٦٤ (الثوري عن جابر عن الطعبي ـ ابن مسعود) كره زيارة بيت المقدس. و١٩٦٧ (جابر عن الشعبي ـ ما رد محمد عن بيت المقدس إلا عن سخطة، يعني بيت المقدس). وفي المصنف أن جريج سأل عطاء عن رأيه في رجل نذر أن يمشي من البصرة إلى بيت المقدس، فأجاب أمرتم بالحج إلى هذا البيت فقط، وعن عطاء بن أبي رباح أن رجلاً جاء إلى النبي يوم الفتح وقال: إنه نذر عند الفتح أن يصلي في بيت المقدس، قال: فقال له النبي: ها هنا أفضل ثلاث مرات. المصنف، ج٥، رقم ٩١٤٠. ويروي الواقدي الحديث نفسه ويضيق. وقال رسول الله ﷺ: والذي نفسي بيده لصلاة هنا أفضل من ألف فيما سواه من البلدان. وبنفس الوقت يروى أن ميمونة زوج النبي نذرت إن فتحت مكة أن تصلي ببيت المقدس، وأن الرسول قال: إنها لن تستطيع لوجود الروم.. ولكن ابعثي بزيت يستصبح لك به في بيت المقدس، حتى ماتت فأوصت بذلك» الواقدي ـ المغازي، ص ٨٦٦. وانظر المصنف، رقم ٩١٦٤ من عمر (رواية ابن جريج) في تفضيل الصلاة في مسجد قباء على الصلاة في بيت المقدس. وانظر المصنف ج٥ رقم ٩١٦٦ عن ابن مسعود في عدم التشجيع.

(٢) المصنف، ج٥ ص ٩١٧٠. وانظر رقم ٩١٦٨.

(٣) ن. م. ج٥، رقم ٩١٦٩.

(٤) المصنف، ج٥ رقم ٩١٧٩.

(٥) انظر ن. م. ج٥ رقم ٩١٣٢ حيث يقول عطاء، ولم يسم مسجد المدينة فيخيل إلي إنما يريد مسجد المدينة. ورقم ٩١٣٤ ابن جريج عن سليمان بن عتيق، مثل خبر عطاء، ولكن ابن الزبير=

الإشارة جاءت أيام حركة ابن الزبير ولها أهميتها في ظروف الحركة.

بعد هذا ترد أحاديث ترفع من شأن بيت المقدس: عن مكحول عن ميمونة: قال ﷺ في بيت المقدس: «أرض المحشر والمنشر ائتوه فصلوا فيه، فإن صلاة فيه كألف صلاة فيما سواه»[١]. وفي «سنن ابن ماجه» أن الرسول حين سئل عن مسجد القدس حبذ زيارة بيت المقدس «أرض المحشر والمنشر، وصلاة هناك تعدل عشرة آلاف في غيره[٢]. وتأتي أحاديث في تأكيد الرحلة إلى القدس. «عن ابن عمرو: «ستكون هجرة بعد هجرة فخيار أهل الأرض ألزمهم مهاجر إبراهيم»[٣]. وجاء: «أن من أحرم بحج أو عمرة من المسجد الأقصى كان كيوم ولدته أمه»[٤].

إن نشر هذه الآثار يشعر بتعارض الاتجاهات السياسية، إضافة إلى دور النزعات المحلية، وللنزعات المحلية دور في بث الأخبار عن فضائل المدن. ولكن يبقى الجانب السياسي. فبث الأحاديث التي تقصر شد الرحال على مسجدي الحرمين تشعر بموقف مضاد للأمويين ويأتي رواتها الذين نشروها من الثلث الأخير للقرن الأول الهجري والربع الأول للقرن الثاني، وتفضيل مكة على المدينة طبيعي، ولكن الموازاة بينهما فيه تأكيد على المدينة مركز بعض الدعوات، بينما تأكيد مركز مكة بتشديد من قبل ابن الزبير لا يخلو من تدعيم لسلطانه. وهذه الآثار لا تعبر عن خوف من مزاحمة القدس للحرمين بل تنطوي على معارضة الأمويين لأن الحديث المشهور عن المساجد الثلاثة لم يجد مواجهة بعد زوال الأمويين.

وقد نجد في بعض الإشارات تأكيدًا لأثر الاتجاهات السياسية على النظرة إلى الحرمين وثالثهما[٥]. فهذا الفرزدق يشير إلى بيت المقدس على أنه البيت الثاني:

= هنا يشير بيده إلى المدينة.

(١) ابن حنبل، ج٦ ص ٤٣٢. وابن الجوزي ـ فضائل القدس، ص ٩٠. وكنز العمال، ج١٣، ص ٥٤٦ ـ ٧.

(٢) سنن ابن ماجه، القاهرة، ١٣٤٩. ج١ ص ٤٢٩.

(٣) كنز العمال، ج١٣، رقم ١٣٣٠.

(٤) عبد الرزاق، إلى سلمة في كنز العمال، ج١٣ رقم ١٣٦٨. وانظر رقم ١٣٧٩، و١٣٨٠.

(٥) انظر الأغاني، بولاق، ج١٩، ص ٥٩. الذي يورد رواية للمدائني عن خالد القسري.

وبيتـــان بيـــت اللـــه نحـــن ولاتـــه وبيـــت بـــأعلـــى إيليـــاء مشـــرف

ويقول في معرض مدحه للخليفة الأموي ـ سليمان بن عبد الملك ـ وتأكيد اتجاهه الإسلامي:

وبالمسجد الأقصى الإمام الذي اهتدى بـه مـن قلـوب الممتـريـن ضـلالهـا[1]

وفيه ربط لمنزلة الخليفة في رأي الشاعر بحرمة القدس الكبيرة.

وتبدو النظرة الخاصة للأرض المقدسة في أن ولاة جند فلسطين كانوا عادة من الأمراء الأمويين مثل عبد الملك وسليمان، أو من بين أميز رجالهم مثل عمرو بن سعيد الأنصاري الذي ولاه معاوية[2]، وابن بحدل الكلبي خال يزيد الذي ولاه جند فلسطين وجند الأردن[3].

ويبدو من بعض الإشارات أن القدس كان لها وال خاص، رغم أنها لم تكن مركزًا إداريًا، إضافة إلى تعيين قاض خاص لها[4]. وتوجد آثار أبنية أموية فخمة في البقعة إلى غرب وجنوب الزاوية الجنوبية الغربية للحرم، وقد اقترح البعض أنها قصر للوليد بن عبد الملك[5] ولعلها كانت مقرًا إداريًا. ومن جهة ثانية تعربت القدس بسرعة بنزول جماعات كبيرة من العرب فيها، من مسلمين ومسيحيين. ويبدو أن سكنى العرب كان واسعًا فيها لحرمتها الخاصة. ويتكرر التأكيد على حرمة القدس، ذلك أن سليمان ابن عبد الملك الذي أكد على الاتجاه الإسلامي أتته البيعة وهو في مشارف البلقاء، فأتى البيت المقدس وهناك أتته الوفود مبايعة مهنئة، فكان يجلس في صحن المسجد الأقصى مما يلي الصخرة ويتقبل التهاني[6].

---

(١) الديوان، ج٢ ص ٣٢ وص ٧٢.

(٢) البلاذري ـ أنساب، ق٤ ج١ ص ١٦٠.

(٣) ن. م. ق٤ ج١ ص ٣٥٩.

(٤) انظر الطبري، س١ ص ٢٤٠٣ ـ ٤. الواسطي، ص ٦٥. السيوطي، إتحاف، ١٩٢أ و٤٠. ومثير الغرام، ص ٢٨، ٣٤، ٣٧.

(٥) Kenyon - Digging up Jerusalem. p 278. esn Explorat. Society - Jerusalem Revealed. Jerusalem 1935. pp. 97 - 101.

(٦) المنجد ـ معجم بني أمية، ص ٦٧. مثير الغرام، ص ٤٥. السيوطي ـ إتحاف، ص ٩٩أ.

ويورد الواسطي رواية تفيد أن عمر بن عبد العزيز حين أراد محاسبة عمال سليمان بن عبد الملك أمر بأن يحملوا إلى القدس ويحلفوا عند الصخرة[١]. وتتكرر الإشارات إلى زيارة الخلفاء لبيت المقدس، مثل عمر بن عبد العزيز ويزيد بن عبد الملك[٢].

لقد كان للقدس أهمية سياسية بالنسبة للأمويين، بسبب حرمتها الإسلامية ووجودها في بلاد الشام قاعدتهم. وهذا جعل منزلتها تتأثر بالتيارات السياسية. ولعل الدعوة العباسية أفادت بدورها من حرمة القدس، إذ روي حديث عن إقبال الرايات السود من خراسان حتى تنصب بإيلياء[٣]. ولم تغفل الدعاية العلوية القدس في أخبارها[٤].

وبمجيء العباسيين لم يعد للقدس دور سياسي مباشر في الحياة العامة، بل تركزت حرمتها ومنزلتها الإسلامية. ويبدو أن العباسيين في تأكيدهم على الاتجاه الإسلامي، وجهوا عناية خاصة للقدس في عصرهم الأول، فقد زارها المنصور مرتين في عام ١٤١هـ / ٧٥٨م، وعام ١٥٤هـ / ٧٧١م، كما أنه أعاد بناء الحرم بعد أن تهدم شرقي المسجد الأقصى وغربيه إثر زلزال وقع عام ١٣٠هـ / ٧٤٦م، ولعله فعل ذلك بعد زيارته الثانية[٥]. وزار المهدي بيت المقدس للصلاة في الأقصى عام ١٦٣هـ / ٧٨٠م، وكان المسجد قد تهدم بزلزال ثان، فأمر المهدي بإعادة بنائه بصورة شاملة[٦].

---

(١) الواسطي، ص ٨٧.

(٢) انظر العقد الفريد، ج٢ ص ٤٧٤. البسوي ـ المعرفة والتاريخ، ج٢ ص ٣٧٠.

(٣) الزهري ـ قبيصة بن ذويب، عن أبي هريرة (كذا) قال: قال رسول الله ﷺ: «تقبل رايات سود من خراسان فلا يردها شيء حتى تنصب بإيلياء» الواسطي، ص ٥٤. وانظر السيوطي ـ إتحاف، ص ٥٠ب، و٤٩ب.

(٤) قال الزهري، حدثني فلان، ولم يسمه لنا: أنه لم يرفع تلك الليلة التي صبيحتها قتل الحسين بن علي بن أبي طالب حجر في بيت المقدس إلا وجد تحته دم عبيط. العقد الفريد، ج٤ ص ٣٨٦.

(٥) الطبري، س٣، ص ٣٧٢. البلاذري ـ فتوح، ص ٢٣٣. الأزدي ـ تاريخ الموصل، ج٢ ص ٢١٨. الكندي ـ الولاة والقضاة، ص ٢١٨.

(٦) الأزدي ـ تاريخ، ج٢ ص ٢٤٣ ـ ٤. الطبري، س٣ ص ٥٠٠
Creswell, op, cit. p 374. Isr. Exploration Society - Jerusalem, Revealed, p. 93.

وقد وصفه المقدسي.

وقام المأمون بعمل إصلاحات في قبة الصخرة سنة ٢١٦هـ / ٨٣١م بإشراف أخيه أبي إسحاق وعلى يد عامله صالح بن يحيى. ويظهر أن واليه عبد الله بن طاهر قام ببعض البناء وإليه ينسب ياقوت أعمدة رخام وأساطين[١]. وفي مطلع القرن الرابع الهجري أصلحت السيدة أم المقتدر جانبًا من سقف قبة الصخرة، كما أمرت بصنع أبواب خشبية (من خشب التنوب)، مزخرفة ومذهبة للقبة[٢]. وفي عام ٤٢٤هـ / ١٠٣٣م وقع زلزال كبير هدم المسجد الأقصى، فقام الخليفة الفاطمي الظاهر في ٤٢٦هـ / ١٠٣٥م بإعادة بناء المسجد ولا يزال قسم من بنائه قائمًا[٣]. ويبدو من هذه الإشارات مدى العناية بالحرم الشريف وأهمية القدس في الفترة السابقة لغزو الإفرنج.

وتتجلى منزلة القدس في الآثار الأدبية، فمجموعات الحديث وكتب الملاحم والقصص فيها الكثير عن القدس مما لا نجد مثله إلا ما يتصل بالحرمين، هذا إضافة إلى كتب الفضائل الخاصة بالقدس. ومع أن الإشارات إلى بعض تواريخ المدن (مراكز الأمصار) ترجع إلى القرنين الثالث[٤] والرابع الهجريين. فإن أول كتاب عن فضائل الشام يرجع إلى القرن الخامس الهجري[٥]، وهي نفس الفترة التي وصلت منها الكتب الأولى عن فضائل القدس. ولن نشير إلى كتب الجغرافية والرحلات التي تتحدث عن

= ويقول المقدسي: «وكان أحسن من جامع دمشق، لكن جاءت زلزلة في دولة بني العباس فطرحت المغطى إلا ما حول المحراب، فلما بلغ الخليفة خبره قيل: لا يفي برده إلى ما كان بيت مال المسلمين. فكتب إلى أمراء الأطراف وسائر القواد أن يبني كل واحد منهم رواقًا، فبنوه أوثق وأغلظ مما كان. وبقيت تلك القطعة شامية فيه وهي إلى حد أعمدة الرخام، وما كان من الأساطين المشيدة فهو محدث. أحسن التقاسيم، ص ١٦٨. وانظر: ياقوت ـ معجم البلدان، ج٤ ص ٥٩٦ (وهو ينقل، كما يبدو من النص، عن المقدسي).

(١) انظر ياقوت ـ معجم البلدان، ج٤، ص ٥٩٧.

(٢) عارف العارف ـ قبة الصخرة، ص ٧٨. المقدسي، ص ١٦٩. ياقوت، ج٤ ص ٥٩٧.

(٣) Creswell, op, cit, pp 375 off.

(٤) مثل تاريخ واسط لبحشل، وتاريخ بغداد لطيفور، ويذكر كتاب فتوح بيت المقدس لإسحاق بن بشر.

(٥) فضائل دمشق للربعي، باعتناء المنجد، دمشق ١٩٥٠.

القدس في هذه الفترة[1] وإن كان لاهتمامها دلالته الواضحة.

وقد شهد القرن الخامس الهجري نشاطًا في التأليف في فضائل القدس، ويمكن الإشارة إلى «فضائل بيت المقدس» لأبي بكر محمد بن أحمد الواسطي (ألف قبل ٤١١هـ / ١٠٢٠م)[2] وإلى كتاب فضائل القدس والشام لأبي المعالي المشرف بن المرجا بن إبراهيم المقدسي[3]. ويذكر أن الشيخ أبا القاسم الرميلي «شرع في تاريخ بيت المقدس وفضائله وجمع فيه أشياء كثيرة»[4] ولكن المؤلف استشهد على يد الفرنج سنة ٤٩٢هـ / ١٠٩٩م ولم يصل الكتاب. ويلاحظ أن التأكيد في هذه الكتب جاء على فضائل القدس وعلى حرمة الأماكن الدينية فيها لا على التراجم (كما جاء في بعض الكتب التالية عن القدس مثل: «مثير الغرام» و«الأنس الجليل» و«إتحاف الأخصا»).

ويلاحظ في الفترة بين القرن الثاني والخامس للهجرة التأكيد على حرمة القدس بالتوسع في الآثار الواردة عنها وعن الأقصى، والعودة إلى القصص لتأكيد أصولها القدسية. ولعل إيراد بعض الأمثلة يعطي فكرة عن ذلك: «جاء في الخبر أن من صلى في بيت المقدس فكأنما صلى في السماء وتزف الكعبة بجميع حجاجها يوم القيامة إلى بيت المقدس... وتزف مساجد الله عز وجل إلى بيت المقدس»[5]. وعن كعب: «لتحشرن الكعبة إلى بيت المقدس»[6]. ويرد تأكيد قوي على الزيارة فصار «من أهل من المسجد الأقصى غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر»، «ومن أحرم بحج أو عمرة من

---

(١) مثل المهلبي ـ المسالك والممالك، انظر مجلة معهد المخطوطات العربية (٤) ١٩٥٨، ص ٤٩ ـ ٥٥. قطعة منه نشرها المنجد، فيها عن القدس، والمقدسي ـ أحسن التقاسيم، وناصر خسرو ـ الرحلة.

(٢) نشره أ. حسون، القدس ١٩٧٩.

(٣) الأنس الجليل، ج١ ص ٢٩٨. و

E Sivan. The Beginnings of Fada'il Al - Quds. Literature - in Israel Oriental Studies. I. 1971. pp 263 off.

وتوجد نسخة خطية منه في توبنجن.

(٤) الأنس الجليل، ج١ ص ٢٩٨ ـ ٩.

(٥) ابن الفقيه ـ مختصر كتاب البلدان، ص ٩٤.

(٦) نعيم بن حماد ـ كتاب الفتن، ص ١٣٢أ.

المسجد الأقصى كان كيوم ولدته أمه»[1]. وصارت القدس دار الهجرة الثانية والأخيرة. جاء في الحديث: «قال رسول الله ﷺ لنا: ستهاجرون هجرة إلى مهاجر إبراهيم - يعني بيت المقدس - فمن صلى في بيت المقدس ركعتين خرج من ذنوبه مثل يوم ولدته أمه»[2].

والقدس ليست أرض المحشر والمنشر وحسب، بل إن خير العباد سيساقون إلى السكن فيها قبل قيام السامة. «عن ابن جريج عن عطاء قال: لا تقوم الساعة حتى يسوق الله خير عباده إلى بيت المقدس وإلى الأرض المقدسة فيسكنهم إياها»[3]. وعن معمر يرفعه إلى عبد الله بن عمر قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنها ستكون هجرة بعد هجرة لخيار الناس إلى مهاجر إبراهيم لا يبقى في الأرض إلا شرار أهلها تلفظهم أرضوهم. . . »[4]. وأصبحت المجاورة أو الإقامة تضفي بركة عظمى، فـ «من مات في بيت المقدس كأنما مات في السماء» بل إن من مات بها أو فيما حولها باثني عشر ميلاً «كان بمنزلة من قبض في السماء الدنيا»[5].

والقدس تجمع الفضائل كلها إذ «لم يبعث الله عز وجل منذ هبط آدم إلى أرض الدنيا، يعني نبيًا، إلا جعل قبلته صخرة بيت المقدس، ولقد صلى إليها نبينا محمد ﷺ. . . ولقد قدست ثم قدست ثم قدست من سبع أرضين»[6]. وصارت الصلاة في بيت المقدس خير من ألف صلاة فيما سواه[7].

واقترن اسم القدس بظهور الفتن[8]. «ينزل المهدي بيت المقدس ثم يكون خلف من أهل بيته بعده وتطول مدتهم»[9]. وهنا يلاحظ أن الفئات الإسلامية المختلفة تنتظر

---

(1) كنز العمال، ج١٣ رقم ١٣٧٩، ١٣٨٠. ورقم ١٣٦٨.
(2) ابن الفقيه، ص ٩٤.
(3) الواسطي، ص ١٢١ - ٢.
(4) نعيم بن حماد - الفتن، ص ١٣٤أ، ١٣٥أ.
(5) كنز العمال، ج١٣، رقم ١٣٧٢. ورقم ١٣٨١. عن أبي هريرة.
(6) الواسطي، عن الزهري، ص ٥١.
(7) ابن الفقيه، ص ٩٥.
(8) انظر كتاب الملاحم والفتن لنعيم بن حماد، ص ٤٩أ وبعدها.
(9) ن. م. ص ٥٦أ.

خروجه فيها أوسيره إليها. ففي رواية علوية: «مولد المهدي بالمدينة ومهاجره بيت المقدس»(١) ويتحدث خبر آخر عن خليفة من بني هاشم ينزل بيت المقدس، يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جورًا(٢). وفي خبر آخر أن خليفة من قريش ينزل بيت المقدس ويجمع فيها قومه من قريش ويعم الرخاء وتدين لهم الأمم وتضع الحرب أوزارها(٣). وفي خبر: أن السفياني يخرج، ويظهر المهدي في مكة ويأتي الشام فيجبر أهل الشام على بيعته ويسير المهدي حتى ينزل بيت المقدس وتدخل العرب والعجم وأهل الحرب والروم وغيرهم في طاعته(٤). ومنصور اليمن بدوره يظهر ببيت المقدس(٥). ومثل هذه الأخبار والأحاديث تشعر بمنزلة إسلامية فريدة للقدس إذ أنها قبلة كل مهدي من أية فئة إسلامية. وهي خطوة جديدة عن المواقف الحزبية المتنافسة في صدر الإسلام.

وصارت القدس «معقل المسلمين» من الدجال(٦). وعن أبي أمامة الباهلي أن الدجال يطأ الأرض كلها ويغلب عليها إلا مكة والمدينة ـ تحميهما الملائكة ـ ولكن جمهرة المسلمين ببيت المقدس فيخرج الدجال إليهم ويحاصرهم فينزل عيسى بن مريم(٧). وعيسى بن مريم ﷺ ينزل ببيت المقدس وبعد أن يقتل الدجال يرجع إلى بيت المقدس(٨).

بعد هذا يمكن الإشارة إلى قصص أهل الكتاب، ويبدو أنها كثرت منذ القرن

---

(١) نعيم بن حماد. ص ٥٢أ.

(٢) انظر وثيمة ـ بدء الخلق وقصص الأنبياء، ص ٢٩٧ ـ ٨، ويرد عند نعيم بن حماد أنه يبني بيت المقدس بناء لم يبن مثله، وأنه الذي يسير إلى رومية فيفتحها ويستخرج كنوزها ومائدة سليمان ابن داود ثم يرجع إلى بيت المقدس فينزلها، ويخرج الدجال في زمانه وينزل عيسى بن مريم، ويصلي خلفه. الفتن، ص ٥٩أ.

(٣) نعيم بن حماد، ص ٥٦أ.

(٤) ن. م. ص ٤٩ب.

(٥) ن. م. ص ٥٧أ.

(٦) ن. م. ص ٤٥أ.

(٧) ن. م. ص ٤٤ب.

(٨) ن. م. ص ٤٨أ، ٤٤أ.

الثاني وخاصة في قصص الأنبياء[1]. ويلاحظ أن دور كعب في القصص والملاحم كان بارزًا إذ تكثر رواية الأخبار عنه.

كل هذا يشعر بأن منزلة القدس كانت تزداد قوة بمرور الزمن ورسوخًا في نفوس المسلمين وضمائرهم. وهذا يفسر إقبال المتصوفة للزيارة أو المحاورة مثل إبراهيم بن أدهم ورابعة العدوية وذو النون المصري وبشر الحافي ويزيد البسطامي والسري والسقطي، وتزايد الزيارة من فقهاء وعلماء[2].

ويمكن بعد هذا الإشارة إلى نظرة أهل بلاد الشام في القرنين الرابع والخامس للهجرة. فالمقدسي (٣٨٧هـ / ٩٩٧م) يرى أن القدس جمعت الدنيا والآخرة، وأنها جمعت الفضل لأنها: «عرصة القيامة ومنها المحشر والمنشر، وإنما فضلت مكة والمدينة بالكعبة والنبي ﷺ، ويوم القيامة تزفان إليها فتحوي الفضل كله»[3]. ويفهم منه الاعتقاد بأن «الساهرة هي أرض القيامة، بيضاء لم يسفك عليها دم»[4]. ويؤكد هذا ما يقوله الرحالة ناصر خسرو في القرن التالي (٤٣٨هـ / ١٠٤٧م) عن سهل الساهرة، «يقال: إنه سيكون ساحة القيامة والحشر ولهذا يمضي إليه خلق كثيرون من أطراف العالم ويقيمون به حتى يموتوا، فإذا جاء وعد الله كانوا بأرض الميعاد». ثم يشير إلى القرافة على حافته حيث «يصلي بها الناس ويرفعون بالدعاء أيديهم فيقضي الله حاجاتهم، اللهم تقبل حاجاتنا..»[5]. وهذه النظرة وراء إقامة الكثير من الصالحين بها ووفاتهم فيها كما يشير ناصر خسرو[6]. بل إن البعض من الأمراء وغيرهم كان يوصي

---

(١) انظر مثلاً ابن وثيمة ـ بدء الخلق وقصص الأنبياء، تحقيق ر. ج. خوري، فيسبادن ١٩٧٨.

(٢) انظر مثلاً: المقدسي، ص ١٦٧. وناصر خسرو ـ سفرنامه، ص ٢١. ومثير الغرام، ص ٧ ـ ٦٥. والأنس الجليل. والسيوطي ـ إتحاف الأخصا. وانظر إحسان عباس ـ رحلة ابن العربي، الأبحاث، م٢١، ١٩٦٨، ص ٨٣.

(٣) المقدسي ـ أحسن التقاسيم، ص ١٦٦ ـ ٧.

(٤) المقدسي ـ ص ١٧٢.

(٥) رحلة ناصر خسرو، ص ٢.

(٦) يقول ناصر خسرو: «ويقيم في بيت الصخرة جماعة من المجاورين والعابدين»، الرحلة، ص ٢٩.

بنقل جثمانه ليدفن فيها[١].

وينوه ناصر خسرو بمكانة «القدس» - كما يسميها أهل الشام - ويذكر أن من لا يطيق الحج «يذهب إلى القدس في الموسم فيتوجه إلى الموقف ويضحي ضحية العيد كما هي العادة». ويذكر أنه يقوم بمثل هذه الزيارة في بعض السنين عشرون ألف شخص[٢]. ويفهم من القلقشندي أن مجيء الناس إلى قبة الصخرة يوم عرفة كان من فترة أسبق إذ يقول: «وكان الناس يحضرونها - قبة الصخرة - يوم عرفة ويقفون عندها»، ويضيف «يقال أن ذلك سبب التعريف ببيت المقدس ومساجد الأمصار»[٣].

في أواخر القرن الخامس الهجري اتخذت مثل هذه الزيارة معنى أبعد، وصارت من البدع كما ذكر الطرطوشي إذ يقول: «وقد كنت ببيت المقدس فإذا كان يوم عرفة حشر أهل السواد وكثير من أهل البلد فيقفون في المسجد مستقبلين القبلة، مرتفعة أصواتهم بالدعاء كأنه موطن عرفة. وكنت أسمع هناك سماعًا فاشيًا منهم أن من وقف ببيت المقدس أربع وقفات فإنها تعدل حجة»[٤]. ويشير الطرطوشي إلى بدع أخرى، تشعر بما وصلت إليه حرمة القدس، فيذكر أن صلاة الرغائب صارت تقام في الأقصى ليلة النصف من شعبان ابتداء بسنة ٤٤٨هـ/ ١٠٥٦م، واستمرت وكأنها سنة، كما يذكر أن صلاة رجب صارت تقام في الأقصى منذ سنة ٤٨٠هـ/ ١٠٨٧م[٥].

وتأتي رحلة ابن العربي في أواخر هذه الفترة، وهو يشعرنا بالتبدل في الجو العلمي الذي ألمح إليه المقدسي في القرن السابق. فالمقدسي يشير إلى مجلس ذكر للحنفية، وإلى القصاص المذكرين وإلى القراء في المسجد الأقصى[٦]، وإلى مجالس

---

(١) انظر الكندي - ولاة، ص ٢٩٦ بشأن أمراء إخشيديين. وانظر ابن القلانسي، ص ٧٩.

(٢) الرحلة، ص ١٩ - ٢٠. ويقول عن الصخرة: «وسمعت أن إبراهيم ﷺ كان هناك، وكان إسماعيل طفلاً فمشى عليها وهذه هي آثار أقدامه» ص ٢٩.

(٣) القلقشندي - معالم الإنافة، ج١ ص ١٢٩.

(٤) الطرطوشي - كتاب الحوادث والبدع، تحقيق محمد الطالبي، ص ١١٦ - ١١٧.

(٥) ن. م. ص ١٢١ - ١٢٢.

(٦) أحسن التقاسيم - ص ١٨٢ - ١٨٣.

الكرامية في خوانقهم[١] ويشير إلى الفقهاء. ولكنه لاحظ أن المسجد الأقصى قد خلا «من الجماعات والمجالس»، وكأنه باطلاعه على مراكز ثقافية أخرى لاحظ قلة الحيوية الفكرية فليس فيها «مجلس نظر ولا تدريس»، وهي ملاحظة قد تصدق على فترة ولكنها تحتاج إلى تدقيق ـ خاصة وأنه يشيد بمن في المدينة من أطباء وحذاق وإلى أنها مقصد كل «لبيب» ـ[٢]، بل إن التاريخ الثقافي للمدينة يحتاج إلى دراسة. ولعل جو القلق السياسي إضافة إلى أثر الفترة الأولى للسيطرة الفاطمية أفضت إلى جو من الهدوء والتعبد. ونحن مدينون لابن العربي بإعطاء صورة حية عن النشاط والحيوية الثقافية في القدس، وعن الغنى الفكري وسعة الأفق كما يتمثل في مجالس المناظرة ومناهج الدراسة وفي التميز ببعض نواحي الدراسة كعلم الكلام وأصول الفقه ومسائل الخلاف، وهو يشير إلى نشاط الشافعية والحنابلة، ويتحدث عن النشاط الفكري لأهل البلد والوافدين في حلقات الدرس والمناظرة بين أهل السنة، وبينهم وبين الكرامية والمعتزلة، وبين المسلمين وأهل الديانات الأخرى[٣]. كما أشار إلى بعض المدارس في القدس للشافعية وللحنفية.

ويفهم من ابن العربي أن القدس كانت ملتقى العلماء من المشرق والمغرب، وقد ذكر بعضهم من البارزين كأبي بكر الطرطوشي، ومجلي بن جميع الفقيه المصري، كما ذكر مجموعة من علماء خراسان مثل الزوزني والصاغاني وأبي سعيد الزنجاني والقاضي الريحاني ونوه بمشاركتهم في التدريس وفي الحياة الفكرية[٤]. لقد درس ابن العربي ودرَّس وروى عنه كثير من العلماء[٥]. وجاء الغزالي حوالي (٤٨٨هـ / ١٠٩٥م) «مجتهدًا في العبادة. . . وزيارة المشاهد» ونزل الزاوية الناصرية ـ التي سميت باسمه ـ شرقي بيت المقدس، وألقى محاضرات في الحرم، وطلب إليه المستمعون أن يكتب

---

(١) أحسن التقاسيم ص ١٧٩.
(٢) ن. م. ص ١٦٦ ـ ١٦٧.
(٣) انظر إحسان عباس ـ رحلة ابن العربي، مجلة الأبحاث، ص ٨١ ـ ٨٢.
(٤) ن. م. ص ٨٢ ـ ٣. وانظر الأنس الجليل، ج١ ص ٢٩٧ ـ ٢٩٩ و٣٠٠ ـ ٣٠٢.
(٥) الأنس الجليل، ج١ ص ٢٠١ ـ ٢.

لهم في العقيدة الإسلامية فكتب الرسالة القدسية[1].

هذا هو الإطار الذي أحاط القدس. وقد روى الواسطي ـ الخطيب ببيت المقدس ـ عن الوليد بن مسلم عن ثور بن يزيد قال: «قدس الأرض الشام وقدس الشام فلسطين وقدس فلسطين بيت المقدس وقدس بيت المقدس الجبل، وقدس الجبل المسجد، وقدس المسجد القبة»[2].

لعل القدس اكتسبت تأكيدًا جديدًا إثر غزو الفرنج، ولئن كانت كتب الفضائل منذ القرن السادس فإنها لم تأت بجديد يذكر بالنسبة لما حوته كتب الفضائل الأولى. أن منزلة القدس الرفيعة وحرمتها البالغة قبل غزو الفرنج هي التي أدت إلى أن تصبح رمز الجهاد والتحرير أيام الزنكيين وصلاح الدين الأيوبي، وإلى أن تستمر كذلك بعده.

* * *

(١) Tibawi - Jerusalem. p 14.

الأنس الجليل، ج١ ص ٢٩٩.

(٢) ابن عساكر ـ دمشق، ج١ ص ١٤١ ـ ٢.

مدخل لتاريخ الأمة العربية[1]

١ ـ العرب قبل الإسلام

* ترجع أقدم الإشارات المكتوبة عن العرب إلى القرن التاسع ق.م، وهي آشورية، وتستمر إلى نهاية القرن السابع ق.م، وتشير إلى الاصطدام بجماعات بدوية وشبه مستقرة في بادية الشام ـ بين الفرات والعقبة ـ وفي جهات دومة الجندل وتيماء، كما تشير الكتابات إلى ثمود وسبأ في نفس المنطقة. وسبب الاصطدام هو رغبة الآشوريين في السيطرة على طرق التجارة غرب الجزيرة وذلك لدور هؤلاء العرب على خطوط التجارة بين الخليج العربي واليمن والشام وخاصة الطريق الغربي بين اليمن والشام.

وهذه الإشارات هي بالدرجة الأولى إلى البدو ـ أعراب ـ، ولها دلالة على نشاط العرب الشماليين في التجارة.

لقد تأثر تاريخ الجزيرة وحياة أهلها بمؤثرات، في مقدمتها أثر البيئة الطبيعية من جهة، وموقع الجزيرة على طرق التجارة الدولية بين الشرق الأقصى والهند وعالم البحر المتوسط من جهة أخرى.

كان لمناخ الجزيرة وتوزيع المياه فيها أبعد الأثر في حياة سكانها. ففيها مناطق يتوفر لها المطر إلى الشمال منها وفي الجنوب الغربي والشرقي خاصة، مما مكن من قيام مجتمعات مستقرة، أما وسط الجزيرة وشمالها فهي جافة تتخللها وديان وينابيع حيث تعيش القبائل أو تنتقل في البوادي. وعلى أطراف المناطق القاحلة بعض الواحات ـ دومة الجندل، تيماء، تدمر ـ حيث نشأت مجتمعات مستقرة أو شبه مستقرة. وكانت الحياة في الجزيرة متنوعة، فقد عاش البعض في قرى تعتمد على الزراعة، ونشط

---

(١) في كتاب الفكر التربوي العربي الإسلامي ـ الأصول والمبادئ. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس ١٩٨٧م.

البعض في التجارة في مدن أو مراكز قوافل، أما الحياة البدوية فكانت للرعاة أصحاب المواشي والجمال في السهوب والبوادي.

تعتمد الحياة في وسط الجزيرة وشمالها على الماء والمرعى في بيئة محدودة الإمكانيات ولكن التكاثر الطبيعي في هذه البيئة الصحية يتجاوز الإمكانيات المعاشية ويولد ضغطًا متصلاً للبداوة على الأراضي الزراعية إلى الشمال. وهذا الضغط، كما يتبين من النقوش والكتابات، ظاهرة تاريخية مستمرة يحدها وجود حكومات قوية، ولكن الضغط يجعل الجماعات البدوية تطغى على السهول بما يشبه الطوفان البشري. فكانت الجزيرة المنبع البشري الكبير الذي يفيض على البلاد المجاورة في الشمال والغرب. وكانت الهجرات عادة من الجنوب إلى الشمال، ولكن قد تحصل هجرة معاكسة كما فعل السبائيون. وقد يؤدي تدهور الري ـ والتجارة ـ في مناطق مستقرة إلى الهجرة كما حصل لمنطقة مأرب.

إن طبيعة الحياة في البوادي والصحاري واحدة. فالبداوة تعني تماثل الأعراف والقيم، وتماثل أساليب العيش وأساسها الرعي وتربة الماشية والإبل. ولا تظهر طبقات اجتماعية لأن الملكية مهما اتسعت تبقى في نطاق محدود. وتكون المراعي عادة مشاعة، وهناك استثناءات، وقد تكون المراعي حمى للقبيلة.

إن البيئة الصحراوية تحد من حجم المجتمعات، وهذه تعتمد على الإمكانيات الطبيعية وتوفر الماء والمرعى، إضافة إلى ضرورة التماسك والحركة المشتركة. والقبيلة هي الوحدة الكبرى وهي سياسية أساسًا، ولكن العشيرة هي الوحدة الاجتماعية الطبيعية المتماسكة في البادية. وقد تدعو الظروف الطبيعية مثل الجفاف أو الظروف البشرية الاجتماعية مثل الغزو والطموح إلى تكوين أحلاف من عدة قبائل وجماعات. وهكذا فالجزيرة تسكنها وحدات (قبلية) تتجزأ أو تتحالف مع الغير بضوء الظروف.

تقوم القبيلة على رابطة النسب، وروح التماسك القبلي هي العصبية. إن الشعور بالانتماء لأصل مشترك لا يحده لدى القبائل إلا الصراع على الماء والمرعى. والاهتمام بالأنساب عام لدى عرب الشمال، وكذا العناية بالأخبار (أيام العرب) وكانت هذه شفوية ووثيقتها الشعر. وربما كانت هناك سجلات بالأنساب مثل أنساب أمراء الحيرة

في الشمال وأنساب بعض القبائل اليمنية في الجنوب.

وضعت الخطوط الأساسية للأنساب قبل الإسلام، ووصلنا إطار هذه الأنساب من أواخر القرن الأول للهجرة وكان لها أثر كبير في صدر الإسلام. ويلاحظ أن التقسيم إلى عرب شماليين وجنوبيين لا يصدق على مواطن القبائل العربية قبل الإسلام، فهناك إشارات إلى أن السبائيين في اليمن جاؤوا من الشمال، كما أن الكثير من القبائل اليمانية انتقل إلى شمال الجزيرة ووسطها. ويلاحظ أن جل القبائل اليمانية كانت مستقرة أو شبه مستقرة، ولليمانية دولهم في الجنوب، كما أن الإمارات في شمال الجزيرة ـ غساسنة، مناذرة ـ ووسطها ـ كندة ـ كانت يمانية. بينما كانت البداوة تغلب بين القبائل الشمالية.

يلاحظ أن النسابين اعتبروا القبائل القحطانية عربًا عاربة، بينما اعتبروا العدنانية عربًا مستعربة، وأساس ذلك اللغة والسجايا.

ولم تكن القبائل مغلقة، بل إن جماعات أو أفرادًا قد تنضوي تحت راية قبيلة ـ بالحلف أو الولاء ـ وتدخل بمرور الزمن في نسبها. وهذه الظاهرة واضحة في عرب الشمال، ولعلها كانت أوسع في اليمن حيث ترتبط القبيلة ـ أو الشعب ـ بأرض تملكها، وقد تضم إليها جماعات من قبائل أخرى لتساعد في زراعة الأرض بصفة أتباع أو أحلاف، وقد تدخل مع الزمن في إطار نسبها، هذه الظاهرة استمرت في الإسلام.

إن الحركة القبلية وتغلغل الأعراب في اليمن قبل الإسلام مع عوامل أخرى، كان لها أثر في التقارب اللغوي وفي شيوع اللغة العربية الشمالية.

* إن موقع الجزيرة العربية الجغرافي في الوسط بين الهند والشرق الأقصى وبين عالم البحر الأبيض، جعلها على طرق التجارة العالمية، وأدى إلى نشاط تجاري واسع للعرب وإلى سيطرتهم على تجارة الترانزيت لفترات طويلة. وكان أثر التجارة كبيرًا إذ كانت مصدر رخاء أو ربح لمناطق حضرية ولجماعات بدوية على طرق التجارة في الجزيرة، كما كانت سببًا لمحاولات خارجية للسيطرة على طرق التجارة وضرب دور العرب.

تحمل التجارة من الهند والشرق الأقصى إلى الخليج العربي أو اليمن بحرًا، ثم تحمل في قوافل على طريق غرب الجزيرة إلى الشام، أو من الخليج بأكثر من طريق إلى الشام، وتمر القوافل بقبائل على طرقها فتفيد منها ماديًا ـ نقل، حماية، دلالة ـ

وتأخذ الرسوم. وكان للتجارة أثرها في ظهور كيانات سياسية ومراكز تجارية على هذه الطرق: البتراء، تدمر، الحضر، مكة ـ. وبالمقابل فإن انقطاع الطرق التجارية أو تحويلها يؤثر على معيشة القبائل ويفضي إلى القلق والهياج.

وكان الدور الرئيسي في التجارة لعرب الجنوب، وصلاتهم بالشام وبمنطقة الخليج. وكانت الزراعة عاملاً هامًا في اقتصادهم إلا أن رخاءهم اعتمد على التجارة. وفي اليمن قامت أرقى حضارة للعرب قبل الإسلام، وأعلى درجة من تنظيم الدولة والمجتمع.

ولم تكن العربية الجنوبية موحدة بل قامت فيها أربع ممالك: معين وسبأ وقتبان وحضرموت، وأهم هذه الدول سبأ التي توسعت وأضفت نوعًا من الوحدة على اليمن على مراحل منذ أواخر القرن الثالث الميلادي فشملت معين وقتبان، ثم أضافت منطقتي حضرموت ويمنت. وفي أوائل القرن الخامس توسعت إلى وسط الجزيرة واستمر الكيان إلى القرن السادس الميلادي.

وأهم جوانب نشاطهم التجارة. إنه الموقع الذي مكنهم من أن يكونوا رواد التجارة بين الهند وشرق إفريقية وعالم البحر الأبيض. واعتمد تفوقهم على طريق الهند خلال الألف الأولى قبل الميلاد على معرفتهم بالرياح الموسمية وبالتيارات البحرية إلى الهند وإلى شرق إفريقيا. كما كان عليهم أن يسلكوا الطرق الملائمة عبر الجزيرة وأن ينظموا القوافل وأن يكسبوا القبائل على الطرق كما اتخذوا المحطات التجارية إلى الشمال مثل ديدان والفاو. وكان طريق القوافل غربي الجزيرة موضع صراع منذ أيام الآشوريين، واستمر ذلك بصورة خاصة مع الرومان والبطالمة، وقد تنجح المحاولات الخارجية لفترة ولكن سبأ حافظت على دورها حتى الغزو الحبشي.

ساعد النشاط التجاري على تنظيم الري في اليمن وعلى العناية بالزراعة، وخاصة ما يتصل منها بالتجارة مثل البخور.

إن موقع العربية الجنوبية بين البحر والصحاري والجبال إلى الشرق والشمال أثر في حمايتها وساعد على استمرار الكيانات السياسية حوالي الألف سنة.

وكانت التجارة مصدر رزق وخير للقبائل التي تمر بها القوافل في غرب الجزيرة وشمالها خاصة. كذلك قامت مراكز تجارية تعتمد على الطرق بجوار آبار أو في واحات

شمال الجزيرة وغربها بين القرن الثاني ق.م، والقرن الثالث الميلادي مثل الحضر والبترا وتدمر.

تمثل تدمر قمة تاريخ المراكز التجارية لعرب الشمال، ويمتد نشاطها بين الخليج العربي والبحر الأبيض إلى الغرب. وكان سقوطها حدثًا فاصلاً في تاريخ المنطقة، ولعله كان نهاية الجاهلية الأولى.

* أما فترة الجاهلية الثانية؛ وهي ثلاثة قرون قبل الإسلام، فشهدت سيطرة ثلاث قوى تتنازع النفوذ والسلطة في المنطقة: إيران، وبيزنطة، وحمير. حاولت هذه الدول أن تمد نفوذها إلى الجزيرة وأن تحد حركة القبائل، وتبنت إقامة إمارات عربية حاجزة أمام البدو. بعد تدمر صار اللخميون في حوران وشرق الأردن يقومون بحراسة بادية الشام بالتعاون مع تنوخ المسيطرة على البوادي غرب الفرات. وبعد وفاة سابور الثاني ٣٨٠ م، نقل اللخميون مركزهم إلى الحيرة، وفي الجهة الغربية برزت قضاعة والسيادة لسليح، ثم صارت لغسان. وسيطرت كندة منذ أواخر القرن الخامس برئاسة آكل المرار على كثير من وسط الجزيرة وشمالها بتأييد الحميريين.

ارتبطت السياسة بالمصالح الاقتصادية وبالدين في المنطقة، فالمسيحية ترتبط ببيزنطة وتحاول السيطرة على طريق التجارة غرب الجزيرة، وذو نواس ضرب المسيحية بنجران خوفًا من صلاتها، والحبشة غزت اليمن ٥٢٥م بمباركة بيزنطة، وحاول أبرهة السيطرة على طريق التجارة الغربي.

وحاول الساسانيون التغلغل إلى وسط الجزيرة وغربها، في سبيل السيطرة على تجارة الخليج. واحتلوا اليمن ٥٧٥م بعد أن استنجد بهم قَيْلٌ: من آل ذي يزن، وكان للعامل التجاري أثره في ذلك.

انهارت الإمارات العربية الحليفة. فالمناذرة مالوا للتفاهم مع القبائل العربية غرب الفرات، ولعل ذلك أدى إلى نهاية اللخميين ٦٠٢م. والغساسنة ارتبك وضعهم نتيجة اتجاه البيزنطيين للاعتماد على حامياتهم. وكندة انتهت بعد نهاية الحميريين بقليل ٥٢٦م.

برزت قريش الآن في التجارة، وكانت صلتها وثيقة بالبادية والحاضرة، والأهم أن كيانها بعيد عن التبعية.

اتخذت قريش سياسة حياد تجاه القوى في المنطقة، فتحاشت الأحباش رغم حملة أبرهة، ونشطت تجارتها مع اليمن، وفتحت المجال للتجارة مع العراق، خاصة بعد إرباك خط القوافل الفارسية عن طريق الحيرة لليمن، ولم تعط مجالاً لحليف الروم (عثمان بن الحويرث) أن يسود فيها.

وربطت قريش بين مصالحها التجارية وبين وجهتها الدينية، إذ سعت إلى تأكيد حرمة البيت وجذب القبائل من أنحاء الجزيرة للحج.

وينسب إلى قصي (الربع الثاني للقرن الخامس م) محاولة إحياء التوحيد العربي القديم في مكة بعد أن لوثته الممارسات الوثنية. ووجدت مكة في الحمس من قريش وغيرها دعاة لحرمة البيت والدفاع عنه، وهم في أماكن مختلفة بالقرب من مكة وعلى طريق التجارة.

وتمكنت قريش أن تجعل الأشهر الحرم فترة سلام لتيسير الحج ولصالح النشاط التجاري والأدبي في الأسواق. وتأكدت صفة مكة القدسية ومركز قريش كسدنة.

وأوجدت قريش الإيلاف، أو الاتفاقات مع القبائل على طرق التجارة إلى الشام واليمن، وشرق الجزيرة، لتضمن لقوافلها الأمان مقابل فوائد مادية للقبائل. وظهرت في الجزيرة بوادر وعي وتحرك. فدولة كندة تمثل نوعًا من التحالف القبلي الكبير في تكوين كيان يضم أسدًا وربيعة، وهي أول محاولة من نوعها استمرت حوالي قرن، ثم انهارت نتيجة التدخل الخارجي والعصبية القبلية.

وبدأت الغارات البدوية على السواد بعد اللخميين، وكان انتصار بكر بن وائل على الحاميات الفارسية في الفرات الأوسط، في ذي قار، إشارة ذات دلالة.

وهناك بوادر تحوّل في الأوساط الوثنية. ففي اليمن ظهر اتجاه شبه توحيدي في القرن الخامس الميلادي في عبادة «ذو سمايان وأرضان» وصار دين الدولة. وظهر في الشمال تشكيك بالوثنية وبحث عن عقيدة أسمى في حركة الأحناف في غرب الجزيرة (الحجاز) وشرقها (اليمامة)، وهي تشعر بحيرة وتوثب.

ويمكن الإشارة إلى نشاط الأسواق وتواليها على أطراف الجزيرة وأرجائها، وهي محلّات للتجمع وتبادل السلع والنشاط الأدبي، وكان لها دورها في إحداث رابطة وتكوين مفاهيم مشتركة ولغة أدبية عامة.

في هذه الفترة يخف التمايز اللغوي بين الحميريين وعرب الشمال. وساعدت حركة القبائل باتجاه الشمال والجنوب (والأسواق والشعر) على التلاقي، وتسارع في الاتجاه في القرن السادس الميلادي، وظهرت لغة أدبية نظم بها الشعر. .

وحصلت نهضة أدبية، تتمثل في الشعر خاصة، وهي نشطة في وسط الجزيرة، وأعلامها يمانية ومضرية، وبلغ الشعر أوجه في القصيدة بعد فترة تطور ليست قصيرة. وربما كانت البدايات الشعرية بين عرب الشمال، ولكن توجد أوليات شعرية في العربية الجنوبية. وكان بلاط اللخميين، بالدرجة الأولى، محور نشاط شعري.

وفي القرن السادس الميلادي ظهر الخط العربي المعروف وبدأ استعماله في الكتابة. وكانت السيادة ابتداء للخط المسند (اللحيانيون والثموديون) والخط الآرامي (الأنباط واللخميون)، وعن الخط الآرامي النبطي تطور الخط العربي.

كان للقبيلة مجلس، وشيخ يأتي بالاختيار وعصبية. وكان للسبائيين مجلس (الملأ) تتمثل فيه القبائل الشريفة. ولقريش (ملأ) يضم الأشراف الأغنياء من العشائر المتنفذة.

وظهر الإسلام وأحدث تحولاً شاملاً في حياة العرب.

* * *

٢ ـ العرب في صدر الإسلام إلى نهاية عصر الراشدين

* أعطى الإسلام العرب عقيدة، وأحل التوحيد محل التعدد والوحدة محل البعثرة، ورفض العصبية المفرقة وأحل رباط العقيدة محلها، ونبذ الأعراف القبلية وهيأ قيمًا ومثلاً جديدة ووجهة مشتركة في الحياة. وأبطل الغزو وفرض الجهاد في سبيل العقيدة. وجاء بفكرة الأمة المستندة إلى العقيدة وهاجم الاستغلال وأكد على العدالة.

ونادى الإسلام بالمساواة والتفاضل بالعمل، ووجه إلى الشورى في الأمور العامة. واتخذ الإسلام موقفًا سلبيًا من البداوة، ووجه العرب إلى الاستقرار والحياة المدنية، وفرض الهجرة إلى المدينة ابتداء، ثم كان من سياسة الخلافة تشجيع الهجرة من الجزيرة إلى الأمصار، وكان هذا الاتجاه وراء إنشاء عدد من المراكز والمدن الجديدة.

وحث الإسلام على القراءة والتعلم، وبذلت جهود واسعة في عصر الرسالة لتعليم القراءة والكتابة في المدن والبوادي، واتصل ذلك في عصر الراشدين فكانت بداية قوية لوضع الأسس الثقافية. ووجه الإسلام عناية خاصة إلى تهذيب الأخلاق، فأكد على الأمانة والصدق والمحافظة على العهد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومكافحة الظلم والرفق بالضعفاء ومساعدة المحتاجين، وعني بتقوية روح الجماعة.

ونزل القرآن بلسان عربي مبين، وصار الأساس الراسخ للعربية وأكسبها منزلة خاصة ومرونة وقدرة على مواجهة الحاجات الثقافية.

اتجهت الحركة الإسلامية إلى توحيد الجزيرة، بدأ ذلك في حياة الرسول ﷺ وتمت الخطوات الأخيرة في خلافة أبي بكر. واجتمع العرب بالإسلام لأول مرة في إطار دولة تضم عرب الشمال والجنوب، وتجمع بين البدو والحضر في دعوة واحدة وتحت راية واحدة، وانتهت بذلك حالة الصراع والمجابهة بين البدو والحضر واستمر ذلك لفترة تتجاوز القرنين.

وكان ضرب الردة بداية الفتوح. وتعود الفتوح إلى الحركة الإسلامية وتوجيه الإسلام للقبائل ـ بدوية ومستقرة ـ في إطار الأمة. وإذا كان جل المقاتلة من البدو، فإن أهل المدن كانوا قلب الحركة، فهم منظمو حركة الفتح وقادتها. وقد يكون تباين بين البدو وأهل المدن في الدين وقوة الإيمان، وقد يكون للتحديات الخارجية أثر، ولكن

يبقى الجهاد أساس التوجه للفتوح والدافع الأول للقيادة.

وواجهت الأمة بعد الرسول ﷺ مشكلة الحكم بإقامة مؤسسة الخلافة، وهي إسلامية تمامًا. ولكن الأساليب العملية التي اتبعت في اختيار الخليفة أفادت من الخبرة العربية الماضية. ولعل هذا يفسر التغيير في أسلوب الاختيار، ثم الاتجاه بعدئذ إلى الوراثة.

وكان جمع القرآن من الصحف والصدور بالغ الأهمية لوحدة الأمة. وهذا تم في عهد عثمان، ولكن الخطوات الأولى بدأت من قبل سلفيه، مما يشير إلى وجهة عامة لا إلى رغبة فردية.

وجاءت التنظيمات زمن الراشدين لتعزز فكرة الجهاد والتعبئة له. أنشىء ديوان الجند وفرضت الأعطيات والأرزاق للمقاتلة في الأمصار لينصرفوا للقتال. وبعد أن كانت الأعطيات بالتساوي زمن أبي بكر، جعلت على التفضيل في ديوان عمر، حسب القِدَم والسابقة وِالغَناءِ في الإسلام، والحاجة. ونظمت الضرائب، الجزية والخراج، فهيأت الموارد المالية اللازمة. وكان الاتجاه لإنشاء مدن جديدة ـ دور هجرة ـ أو مراكز في مناطق استراتيجية، تكون مقرات للمقاتلة ومراكز عسكرية ينطلق منها للجهاد والتوسع.

* خرج العرب للفتوح بأعداد متواضعة، وتوالت الهجرة بعدها، وهذا أحدث تبدلاً في حياة العرب. وتدفقت الأموال من الغنائم إليهم، وبعضهم أنفق دون تدبير، والبعض، وهم قلة، أفادوا من المجالات الجديدة في تموين الجيوش، وبيع الغنائم والتجارة، وفي امتلاك أراض خصبة في هذه البلاد مما أفضى بعدئذ إلى شيء من التباين القلق. هذا إلى أن مركز القوة انتقل من الجزيرة إلى المراكز الجديدة (الأمصار).

إن التطورات العامة شهدت تحولات اجتماعية واقتصادية وعسكرية أدت إلى الفتنة الأولى ابتداء بأواسط خلافة عثمان. فالثورة على الخليفة وما تلاها من أحداث كشفت عن أزمة داخلية حادة في المجتمع العربي الإسلامي، وكان لها آثار خطيرة. فخروج جماعات كوفية ومصرية إلى المدينة يشعر بتوتر بين المركز وبين بعض الأمصار. وشهدت الفترة تجمع ثروات كبيرة في أيدي فئة محدودة، وهذا ولد توترًا ورد فعل. وارتفعت الأصوات تحذر من خطورة تكوين الثروات، وتدعو إلى التسوية والعدالة.

ولم تفهم القبائل السلطة المركزية، بل وصارت لها ولاءات لأمصارها، وكانت القبائل مشغولة بالفتوح فلما حصل توقف فيها وسط خلافة عثمان بدأت تفكر بوضعها وبصلتها بالمدينة وتتبرم بالسلطة المركزية.

وهناك تطور في وضع القبائل، إذ تحولت من حياة ترحل إلى حياة استقرار، ومن الرعي إلى الاعتماد على العطاء والرزق، ومن كونها وحدات قائمة بذاتها إلى وحدات اجتماعية في نطاق دولة وسلطة مركزية تخطط وتوجه.

وفي أثناء الحرب الأهلية (الفتنة) بدا واضحًا أن القوة في الأمصار، وبالتالي فإن مركز السلطة انتقل من المدينة إلى الكوفة ثم إلى دمشق.

وفي أثناء الحرب الأهلية وبعدها برز الشيعة والخوارج، وتلى ذلك بعد فترة ظهور المرجئة والقدرية ثم المعتزلة. وهذه فئات قامت حول المسألة السياسية، وهي قضية الخلافة. والمبدأ الإسلامي يعتبر مصدر السلطة إلٰهيًا، ويتصل بذلك مبدأ يعتبر الأمة ممثلة للمشيئة الإلهية، وبالتالي اعتماد الانتخاب في الخلافة. وفي حين كان الاتجاه العام إلى أن يكون المرشح من قريش، رأى الخوارج جواز انتخاب أي عربي ثم أي مسلم تتوفر فيه الصفات اللازمة. وأدخل الأمويون فكرة الوراثة في الحكم، وعقّدوا المسألة السياسية. واتجه الشيعة ـ الإمامية ـ في إطار المبدأ الإسلامي إلى النص والتعيين في الإمامة، بينما رأى الزيدية أن الجهاد في سبيل الحق إضافة إلى العلم والفضل شروط لازمة للإمامة.

وبينما أيدت السلطة الأموية فكرة الجبر، وأن الأمر لله يضعه حيث يشاء، راح القدرية والخوارج يؤكدون على مسؤولية البشر، وأن السلطة مسؤولة عما تفعل وأن محاسبتها واجبة.

ومن المبادىء الأساسية في الحكم مبدى الشورى والرجوع إلى رأي الأمة أو ممثليها في الأمور الهامة. طبق الراشدون هذا المبدأ، كما يتضح من المناقشات التي دارت بشأن وضع الأرض في البلاد المفتوحة ومعاملة المغلوبين. وكانت الشورى أساسًا في المدينة، وهي مركز المهاجرين والأنصار، ولكن الأمويين طمسوا في الواقع شورى الراشدين وأحلوا محلها شورى قبلية شامية، واعتمدوا على إسناد القبائل الشامية، ولكن الخلافات القبلية والتنافس على السلطة أربكت ذلك.

وأدى تطور المجتمع في صدر الإسلام إلى ظهور فئة جديدة لها أثرها في الرأي العام وهم القراء والفقهاء والمحدثون. وكوّن هؤلاء قوة اتسع أثرها بمرور الزمن، في حين كانت الاتجاهات القبلية تؤدي إلى الانقسام والضعف. وهذه الفئة تمثل المبادىء الإسلامية وتؤكد على المساواة وعلى تطبيق الكتاب والسنة. وتتمثل قوتها في الأمصار، في الحجاز (المدينة) والعراق (الكوفة) خاصة، وكان موقفها أقرب للمعارضة. ولم ترض هذه الفئة عن العصبية القبلية وما تمثله اجتماعيًا وأكدت على العدالة الاجتماعية وعلى بناء المجتمع وفق المبادىء الإسلامية.

العصر الأموي:

* وفي الفترة الأموية استمر الاتجاه نحو تكوين دولة موحدة، وبقاء القبائل قاعدة الجيش.

وبان ذلك في الاتجاه نحو المركزية وباختيار ولاة أكفاء يعتمد عليهم ويعطون سلطات واسعة، وكان جُلّ هؤلاء من الأمويين ومن حليفتهم ثقيف. وأدت التكتلات القبلية أحيانًا إلى تعيين أمراء للأمصار من الأشراف العرب الذين لهم سند من قبائل قوية. وبمرور الزمن ظهر اتجاه لتعيين أمراء ليس لهم كيان قبلي قوي، ولكنهم يستمدون قوتهم من السلطة المركزية.

واستعانت الإدارة الأموية برؤساء القبائل في إدارة شؤون الأمصار، وكانوا يجتمعون بالأمير في الأمسيات أو عند الضرورة للمذاكرة في الشؤون العامة (وهم يعبرون عن وجهة القبائل من جهة ويساعدون الأمير في ضبط القبائل من جهة أخرى)، ولكن هذا الوضع لم يستمر واضطرت الإدارة إلى تركيز سلطة الأمير وإسناده بحاميات شامية عند الضرورة كما يلاحظ في بناء واسط واتخاذها المقر الجديد في العراق.

واتجه عبد الملك إلى توحيد الإدارة وذلك بتعريب الدواوين المالية في الولايات. وبذلك أغنى اللغة العربية، وفتح الباب لظهور الكتابة بالعربية. فلم تمض فترة طويلة حتى نرى بدايات فئة الكتاب، ابتداء بأيام هشام، وحتى ظهور عبد الحميد الكاتب، رائد فئة الكتاب زمن مروان الثاني. وإذا كان عبد الملك عرب دواوين الشام ومصر، فإن هشام بن عبد الملك أتم ذلك بتعريب الدواوين في خراسان.

والتفت عبد الملك بن مروان إلى تعريب النقد، ولكنه لم يقتصر على استبدال

الكتابات والصور على الدنانير ـ يونانية ـ والدراهم ـ فهلوية ـ بكتابات عربية بل تجاوز ذلك إلى إعادة النظر في أوزانها، فقام بإعادة تحديد وزن الدرهم (٢،٩٧ غم بدل ٣،٩٠غم) ووزن الدينار (٤،٢٥ غم بدل ٤،٥٥غم). وكانت هذه خطوة مهمة دلّ نجاحها على قوة اقتصاد الدولة. كما أنها خفضت من مشاكل الجباية الناشئة عن اختلاف أوزان الدراهم من قبل، وأدت إلى تحرير الدينار العربي من الارتباط بالدينار البيزنطي، وهذا فتح له الباب ليصبح نقدًا دوليًا في التعامل التجاري الدولي.

وسار الأمويون في خط توجيه القبائل للفتوح، فكانت الموجة الثانية للفتوح وخاصة في الربع الأخير من القرن الأول الهجري لتطلق الطاقات ولتمد الرقعة الإسلامية إلى أواسط آسيا وإلى حوض السند، ولتتم فتح إفريقية الشمالية ثم الأندلس، ولم تتوقف الموجة إلا عند جبال البيرنة وأمام أسوار القسطنطينية.

وبانتهاء موجة الفتوح الثانية التي ارتفعت أيام الوليد وسليمان ابني عبد الملك، بانت أزمة جديدة، بدت بوادرها من قبل، والآن واجهها عمر بن عبد العزيز (٩٩ ـ ١٠١هـ / ٧١٧ ـ ٧٢٠م) فحاول معالجة جوانب منها. ومع أن الأزمة لا تخلو من جانب عسكري، فإنها تتصل بالتطورات العامة للمجتمع العربي الإسلامي.

إن توقف الفتوح الآن يعني توقف الغنائم، واتجاه القبائل إلى الأمور الداخلية وانطلاق التيارات والمصالح، قبلية وإقليمية وحزبية. وسبق ذلك في مطلع الفترة المروانية تحديد أعداد المقاتلة في مراكز الأمصار، إلا عند الضرورات التي تقتضيها توجيه حملات جديدة أو مواجهة الثورات. وهذا كان وراء تحديد المسجلين في الديوان بالاقتصار عادة على الابن الأكبر للمقاتل، وهذا يعني بقاء جماعات كبيرة من العرب وجل الموالي خارج الديوان مما أثار شكوى لدى البعض، وجعل جماعات منهم تتجه إلى استغلال الأرض أو إلى التجارة، ومثل هذا الوضع يساعد على تقارب العرب من المسلمين من غير العرب في المصلحة كما أنه يخفف من ارتباطهم بالسلطة ويجعلهم أكثر استعدادًا لقبول الدعوات المعارضة.

وتحولت مراكز القبائل في الأمصار إلى مجتمعات مستقرة حضرية، بل وصارت مراكز للنشاط الفكري والثقافي. هذا التطور أضعف الروح القتالية عند القبائل في الغالب، رغم بقاء العصبية القبلية. وأقبل عرب المدن، وأشراف القبائل على امتلاك

الأراضي، وتكوين الثروة، عن طريق الإقطاع وإحياء الموات والشراء وغير ذلك، وتكونت الملكيات الكبيرة، وهكذا تحول الأشراف إلى فئة ملاكة، بينما لم تلتفت عامة القبائل إلى التملك، وحين أدركوا أهمية الأرض لم تكن لديهم الإمكانات المالية. وهذا أوجد تباينًا اجتماعيًا وأفسح المجال لانتشار الدعوات الحزبية بين عامة القبائل، بينما بقي الأشراف أقرب للسلطة حرصًا على مصالحهم ومراكزهم، وهذا وسع الفجوة بين الأشراف والعامة.

ويلاحظ أن النشاط الثقافي ازدهر في دور الهجرة إضافة إلى المدينة ومكة، وأن أسس العلوم الإسلامية وعلوم العربية وأطرها وضعت في هذه المراكز.

وفي هذه الفترة كانت بدايات المدارس الفقهية نتيجة متطلبات الحياة العملية وتطورها ولضرورة العودة إلى الأصول ـ القرآن والحديث ـ إضافة إلى الاجتهاد لاتخاذ الأحكام ومواجهة المشاكل، فأدى ذلك إلى بدايات الفقه وتطوره، ونتيجة للجهود المشتركة المتكاملة في المراكز ظهرت المدارس الفقهية. ولم يكن العرب في عزلة، إذ اختلطوا في المدن القديمة بأهلها. كما أن أعدادًا كبيرة من الموالي وأهل الذمة جاؤوا إلى دور الهجرة بحثًا عن العمل أو بحثًا عن مجالات جديدة، فكانت هذه المدن والمراكز مواضع اتصال وتبادل ثقافي شفوي في الغالب، ولكن الاهتمام تركز على الدراسات العربية والإسلامية.

* فشل الأمويون في تركيز مفهوم الدولة، أو تكوين مؤسسات سياسية ثابتة. وبقيت القبلية قاعدة للمجتمع، وبقيت العصبية رابطتها الأساسية، ولكنها اتخذت الآن وجهة سياسية تحركها المصالح القبلية والتطلع إلى السلطة، ومع أنها تخلخلت بتأثير الحزبية وبالحياة الحضرية، إلا أنها بقيت أساسية في الشؤون العامة، وكانت وراء تكتلات وأحلاف تتصارع على السلطة، وأربكت مفهوم الدولة بل وجرت الأمراء ثم الخلفاء إلى دوامة الانقسامات السياسية والصراع القبلي.

وزاد انتشار الإسلام وظهر الموالي قوة اجتماعية، وتعرب الكثير منهم وشاركوا في الحياة الثقافية. ومع أنهم لم يكونوا فئة واحدة، بينهم التاجر والحرفي، والكاتب والفقيه، إلا أنهم يؤكدون على فكرة المساواة الإسلامية في الحياة العامة ويجدون تأييدًا للفكرة لدى الأحزاب المختلفة. ويبدو هذا الاتجاه في خراسان في الدعوة إلى مساواة

المقاتلة منهم بالمقاتلة العرب في العطاء. ومع ذلك فيحسن أن لا ننسى أن ارتباط الموالي بالقبائل بالولاء بقي عاملاً هامًا في ولاءاتهم السياسية.

واتجه بعض العرب إلى التجارة، ولكن أكثر النشاط التجاري ابتداء كان بيد الموالي. ومما نشط التجارة أن خطوط التجارة الدولية بين الشرق الأقصى والهند ومنطقة البحر الأبيض صارت في مناطق السيادة الإسلامية. وبدت بوادر ظهور فئة من التجار من العرب والموالي قبيل نهاية العصر الأموي، ورافق النشاط التجاري نشاط صيرفي في المدن لتيسير المعاملات التجارية، ورافق هذه التطورات تخلخل نظام الضرائب الموروث في مواجهة حاجات بيت المال. وأزّم ذلك أحيانًا مشكلة استعمال السنة الهلالية أساسًا للميزانية وتوافق سنتين هجريتين مقابل عام خراجي واحد أو سنة شمسية كل اثنتين وثلاثين سنة. وهذا دفع إلى إجراءات متشددة أحيانًا.

فرض عمر بن الخطاب ضريبتين في البلاد المفتوحة، الجزية على الرؤوس والخراج على الأرض. فالجزية يستند فرضها إلى آية الجزية، في حين أن عامة الأرض في البلاد المفتوحة اعتبرت فيئًا للأمة وتركت بيد أصحابها يزرعونها ويدفعون الخراج. ومتى أسلم الذمي يعفى من الجزية ولكن الخراج يبقى على الأرض. ومن ناحية أخرى يلاحظ أن العرب المسلمين حين يقتنون أراضٍ خراجية كانوا يدفعون العشر فقط. وهذا يعني تناقص وارد الجزية بانتشار الإسلام وتقلص وارد الأرض الخراجية بعد أن يمتلكها عرب مسلمون، وذلك يؤثر على وارد بيت المال. وقد بان أثر ذلك زمن عبد الملك بن مروان، فاتخذت في عهده إجراءات لمواجهة ذلك مثل فرض الجزية على المسلمين الجدد وإعادة أراض عشرية إلى الخراج وكانت في الأصل خراجية فامتلكها العرب المسلمون وتحولت إلى عشرية، هذا إضافة إلى تعديل الجزية والخراج في الجزيرة الفراتية. وهذه التدابير ولدت ضجة بين الموالي وبين بعض العرب. واستمر هذا الوضع إلى أيام عمر بن عبد العزيز.

وقد حاول عمر بن عبد العزيز مواجهة أزمة الدولة واتخذ سياسة تهدف إلى حفظ وحدة الأمة وتماسكها وإلى النظر في المشاكل بروح إسلامية. فقرر إعفاء من يسلم من الجزية، ومنع بيع الأرض الخراجية ليبقى الخراج موردًا ثابتًا، وربما ليمنع توسع الملكيات الكبيرة على حساب الملاكين الصغار والزراع. وأمر بإيقاف الأساليب السيئة

في الجباية، وبإلغاء الرسوم الإضافية (والتي كانت تذهب في الغالب للجباة والعمال). ولاحظ الشكوى من السياسة المتبعة بوقف الهجرة من الريف إلى المدن بإجبار الفلاحين والزراع بالعودة. فقرر أن من يسلم يدفع الخراج على أرضه، ولكنه له الحق في الهجرة إن تخلى عن أرضه للقرية لزراعتها. وقرر عمر بأن يعطي المقاتلة من الموالي ـ في خراسان ـ الرزق والعطاء أسوة بالمقاتلة العرب. وبالمقابل حاول الحد من شكوى القبائل بأن فتح للأعراب باب الهجرة والمشاركة في العطاء إن انضموا للمقاتلة. وقرر عمر تعيين العمال دون نظر للقبيلة، ودخل في حوار مع الأحزاب في محاولة للتفاهم معها. ولكن خطته لم تستمر إلا جزئيًا بعده، وبقي الباب مفتوحًا للدعوات المعارضة للأمويين.

وكانت المعارضة السياسية دومًا في إطار المفاهيم الإسلامية، وبقيادة العرب. ووجدت استجابة بين عامة القبائل وبعض الموالي، وأكدت على المساواة والعدل وعلى توزيع الفيء على مستحقية والدفع عن الضعفاء ـ من عرب وموالي ـ وربما كان في انتشار بعض الدعوات في مناطق معينة التقاء مع اتجاهات ومطامح محلية.

* تطور المجتمع لتظهر فيه تحولات وتناقضات كثيرة في نهاية القرن الأول، من استقرار وتطور حضري يقابله التأكيد على القبلية، ومن تفكك للقبائل يقابله التأكيد على العصبية. وهناك تراجع قوي للقبلية نتيجة الفجوة بين الأشراف الملاكين وعامة القبائل، ونتيجة انتشار الحزبية ـ وهي إسلامية أساسًا ـ على حساب التماسك القبلي، هذا إضافة إلى أثر الاستقرار والتحضر الذي أضعف الروح القتالية بين القبائل مع أنها أساس الجيش. هذا وازداد عدد الموالي وتوسع دورهم ونفوذهم، خاصة الاقتصادي في التجارة والصيرفة، مما أبرز لزوم فكرة المساواة والمشاركة.

وقد فشلت الوجهة الأموية في الخلافة، فلم تثبت فكرة الوراثة المقيدة التي اتبعت ابتداءً. ودخل الأمويون في آخر فترتهم في تناقض واضح. فقد ثار يزيد الثالث باسم الشورى والمبادئ الإسلامية، واستغل العصبية القبلية للوصول إلى الحكم. وجاء مروان بن محمد باسم الشرعية ولكن حركته كانت رفضًا للشورى وللوراثة في آن واحد، وهنا بلغ التناقض حد الفوضى.

هذه الأوضاع أكدت الحاجة إلى مفهوم متطور للدولة والمجتمع في إطار إسلامي مفتوح.

٣ ـ العباسيون ـ الفترات الأولى

وجاءت الثورة العباسية تتضمن ـ نظريًا على الأقل ـ مواجهة التناقضات واستجابة للقوى الجديدة ومنها:

١ ـ السير على المبادىء الإسلامية باتخاذ الكتاب والسنة أساسًا للحكم، أو تأكيد العدل.

٢ ـ الاتجاه إلى مفهوم المجتمع الإسلامي، وهذا يعني رفض القبلية أساسًا في الحياة العامة، وتأكيد المساواة والتعاون مع الموالي الذي صار في الواقع تعاونًا مع الأشراف الفرس ومع الخراسانيين، ويتصل بذلك التخلي عن فكرة استناد الجيش إلى القبائل، وإنشاء جيش نظامي من العرب وغيرهم ـ الخراسانية خاصة ـ.

وبانت المساواة في إشراك الموالي في الإدارة على نطاق واسع، إضافة إلى الجيش. وأعيد النظر في الخراج ووضعه لتنظيمه والتخفيف منه ـ كما في الشام وخراسان ـ، وفي إدخال خراج المقاسمة بدل خراج الوظيفة في السواد، وأنهيت مشكلة تحويل الأراضي الخراجية إلى عشرية بترسيخ فكرة فرض الخراج على كل من يمتلك أرضًا خراجية بصرف النظر عن الأصل أو الدين. كما بذلت جهود لتحديد المفاهيم النظرية للخراج، فوضع أبو يوسف للرشيد كتاب «الخراج» لتوضيح الضرائب ولجعلها تتمشى والمفاهيم الإسلامية ولضمان العدل، وإن كان ذلك دون أثر باق لاستمرار الشكوى من المساوىء.

٣ ـ مواجهة المشكلة السياسية بالتأكيد على أن الخلافة بمشيئة إلهية وأنها في آل البيت وفق هذه المشيئة، وترسيخ مبدأ الوراثة في العباسيين.

٤ ـ الاعتراف بالقوى الجديدة، ومن ذلك محاولة تقريب الفقهاء والتعاون معهم وإظهار التأكيد على الكتاب والسنة في هذا المجال. كما التفت العباسيون إلى الفئة الناشئة من التجار وشجعوها. هذا وأنشأ العباسيون عاصمة لهم ـ بغداد ـ تمثل في موقعها وتخطيطها وفي عناصرها السكانية، ثم في نشاطها العلمي، الاتجاهات الجديدة.

وإذا كانت هذه الاتجاهات تتصل بتطورات الفترة السابقة وتتضمن بعض

الاستجابة لها، فإن ذلك لا يعني أنها نجحت في تخطي المشاكل، كما أنها بدورها أدت إلى تطورات ومشاكل جديدة كما سنرى.

وربما فكر العباسيون ابتداء بإحداث مؤسسات تسند الكيان الجديد.

* حاول العباسيون الاستناد إلى الفقهاء وكسب تأييدهم، فأحدثوا مجلسًا منهم للنظر في المظالم، وأحدثوا منصب قاضي القضاة يشرف على القضاة في بلاد الخلافة، وأرادوا بذلك تكوين مؤسسة دينية قريبة منهم، وهي مؤسسة أسندتهم لحد كبير، ولكنهم أثاروا القلق حين تدخلوا في أمور العقيدة وحاولوا فرض الاعتزال ـ ابتداءً بالمأمون ـ وأحدثوا فجوة بينهم وبين جمهور الفقهاء، وكانت المحنة التي استمرت إلى أيام المتوكل، حين تراجعت الخلافة عن موقفها وثبتت وجهة الفقهاء المستقلة. ومع ذلك وجدت الخلافة دعمًا من الفقهاء في الفكر والموقف أحيانًا. وكانت النظرية الفقهية ترى في الخلافة، ولفترات طويلة، رمز الوحدة.

وبرزت في العصر العباسي فئة الكتاب، واتسع دورهم في الإدارة، بل صاروا قاعدتها. وللكتاب ثقافة خاصة تجمع بين الإنسانيات العربية والعلوم الحديثة، وكان لهم دور كبير في الترجمة عن الفارسية، وشاركوا مشاركة واضحة في الحياة الثقافية، واستمر دورهم حتى قامت المدرسة لترسيخ هيمنة الثقافة الفقهية.

وهناك مؤسسة الجيش، فقد أحدث العباسيون جيشًا نظاميًا من العرب وغيرهم ـ خاصة الخراسانية ـ وحاولوا توجيه ولائه إليهم مع السعي لحفظ بعض التوازن بين عناصره. ولكن التوازن اختل أثناء الفتنة بين الأمين والمأمون حين فتحت بغداد من قبل جيش خراساني أرسله المأمون، وتضعضع وضع القوات نتيجة ذلك. وبدأ تسرب عنصر جديد من المرتزقة الأتراك، ووجد المعتصم نفسه أمام ثورة واسعة في أذربيجان، إضافة إلى خطر البيزنطيين على الحدود، وتذمر في بعض الولايات. فاتجه إلى المرتزقة الأتراك لبناء قوة جديدة، ثم أسقط القبائل العربية من الديوان، وبذلك غدت الخلافة دون قاعدة واستندت إلى قوة غريبة.

ويلاحظ هنا أن العباسيين لم ينجحوا في تكوين جو التفاهم بين العرب والفرس. فقد أشركوا الأرستقراطية الفارسية في الحكم فاصطدم طموحهم بحرص العباسيين على سلطانهم، مما أدى إلى التنكيل ببعضهم وإلى سوء العلاقة بين العباسيين وبين

الأرستقراطية الفارسية، في وقت أهمل العباسيون فيه العامة في إيران.

وبعد أن فشلت الأرستقراطية الفارسية في التعاون مع العباسيين، حاولت ـ لدوافع سياسية ـ أن تتعاون مع العامة الفارسية ونشأت الإمارات الفارسية الأولى. وانتشرت بين العامة في إيران دعوات اجتماعية دينية، تمثلت في انتشار مبادئ الخرمية بالدرجة الأولى، وفي سلسلة ثورات تشعر بوعي إيراني وبالتحرك للتخلص من الحكم العباسي.

ويمكن الإشارة إلى حركات فكرية ودينية مضادة، تمثلت في الحركة الشعوبية والزندقة، التي استهدفت الثقافة العربية والقيم الإسلامية وحاولت ضرب العروبة والإسلام في الصميم.

كل هذا يشير إلى ارتباك التعاون بين العرب والفرس، ويساعد على تقدير خطورة خطوة المعتصم باعتماد الأتراك في الجيش. فالأتراك آنئذ شعب بدوي ميزته الشجاعة القتالية، ولكنه لا يفهم الأسس الأدبية للدولة العباسية، وليست له ولاءات قبلية أو قومية أو إقليمية، ولا ينتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية، مما جعل ولاءه للمركز ثم في الأخير لمصالحه وطموحه.

كان تقديم الأتراك عاملاً هامًا في زعزعة قواعد الخلافة العباسية، فسرعان ما استفحل نفوذهم بعد نقل مركز الخلافة من معقلها وموطن أنصارها ـ بغداد ـ إلى سامراء التي بنيت معسكرًا لهم. وإذا كان المعتصم استند إليهم في ضرب ثورة بابك الخرمي الخطيرة (٢٠١ ـ ٢٢٢هـ / ٨١٦ ـ ٨٣٧م) وفي صد البيزنطيين، وبذلك رفع من شأنهم، فإن الهدوء زمن الواثق وإسناد مناصب إدارية إليهم أشعرهم بأهميتهم وجعلهم يتدخلون في الشؤون العامة. وبلغ ذلك ذروته حين لم يعهد الواثق لأحد، فاستغلوا الفرصة وكانت لهم اليد الطولى في اختيار المتوكل، فكانت سابقة خطيرة. وحاول المتوكل الحد من هيمنتهم في الإدارة والسياسة فكان ذلك بداية فترة نزاع بين الخلفاء وبين الأتراك، خفي حينًا وعلني أحيانًا، استمر ـ خلا فترة قصيرة ـ حتى التغلب البويهي (٣٣٤هـ / ٩٤٥م).

ومع أن المتوكل حاول التقرب من العامة وتقريب العرب، ونقل العاصمة من سامراء، إلاّ أنه أخفق في مواجهة الترك وذهب ضحية الصراع معهم.

وتلت سنوات (٢٤٧ ـ ٢٥٦هـ) من التحكم والفوضى التركية، وبذل الخلفاء جهودًا متواصلة لمواجهتهم ولاسترجاع سلطان الخلافة. وكانت فترة محنة للدولة العباسية اختبرت فيها إمكانيات الخلافة ودرجة رسوخا، فخرجت بنصر مؤقت وخسائر. ولعل ذلك يعود إلى تأصل حكم العباسيين وإلى قدسية الخلافة بنظر الناس الذين كثيرًا ما وقفوا يسندون الخلفاء.

استبد الأتراك بالسلطة وبتعيين الخلفاء أو التخلص منهم في هذه الفترة، تحدوهم أطماعهم الخاصة وحبهم للسيطرة، كما استأثروا بأموال الدولة وسببوا أزمة مالية لها. وجاهد الخلفاء للتصدي لهم مستغلين جشعهم، والتنافس بين فئات الجيش (مغاربة، فراغنة، أتراك)، والخلاف بين الزعماء، واستعانوا بالعامة (كما فعل المهتدي) ضدهم، وكان لذلك بعض الأثر. ولكن العامل الهام في إيقاف الترك عند حدهم كان فشلهم في وجه الحركات والثورات التي قامت، ونجاح الخلافة (ممثلة بالموفق) في ذلك.

وكان للاعتماد على المماليك الأتراك أثره على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية. ومن ذلك أثرهم السيئ على الحياة الزراعية، إذ أهملوا الإشراف على الزرع، بل وحاولوا استغلال الريف لفائدتهم، كما تملكوا الإقطاعات الواسعة لأول مرة من دون رقيب، وحولوا الكثير من الملكيات الصغيرة إلى إقطاعات عن طريق الإلجاء. وكان هذا مؤشرًا لظهور الإقطاع العسكري زمن البويهيين. ومن جهة ثانية اقترن الاعتماد على الأتراك بإهمال القبائل العربية ثم إسقاطها من الديوان، بدأ ذلك زمن المأمون وتمّ زمن المعتصم.

وأدى الركون إلى الأتراك إلى عودة التوتر ثم الانفصام بين البدو وأهل الريف، وظهرت بوادر القلق والهياج بين القبائل في الجزيرة العربية في القرن الثالث الهجري. وشهد هذا القرن بداية غارات البدو على الأراضي الزراعية وظهور موجة جديدة من التوسع القبلي، أدت خلال قرنين إلى قيام كيانات سياسية قبلية في البادية وفي الأراضي الزراعية المجاورة.

وساعدت هذه الفوضى، مع التطورات الاجتماعية والاقتصادية، على قيام حركات ثورية باسم العدالة الاجتماعية، أخطرها ثورة الزنج، وحركة الإسماعيلية

والقرامطة. كما سهلت المجال للطامحين وللاتجاهات الانفصالية للظهور. فانفصلت ولايات في المشرق والمغرب نتيجة حركة شعبية، كقيام الصفارين في سجستان، أو نتيجة طموح ولاة مع استجابة شعبية كالطاهريين والسامانيين في خراسان وما وراء النهر. وساعد في هذا الاتجاه أن زعماء الترك كانوا عند توليتهم المقاطعات يرسلون نوابًا عنهم، وهذا مكن أحد الطموحين وهو أحمد بن طولون من الانفصال بمصر.

وتلت فترة (٢٦٠ ـ ٢٩٥هـ/ ٨٧٣ ـ ٩٠٨م) من الانتعاش، والنشاط السياسي، نتيجة يقظة الخلافة وقدرتها على إشغال الأتراك في المعارك وضبطهم. فأخمدت الثورات الداخلية التي قام بها الزنج والقرامطة، وأعيدت سيادة الخلافة على العراق والجزيرة والشام ومصر، وعاد دور الوزارة في السياسة العامة، ورجعت الإدارة لممارسة أعمالها، ووضع حد لأزمة الخزينة. وعاد الخلفاء من سامراء إلى بغداد آخر فترة المعتمد (٢٧٨هـ ـ ٨٩١م). وتراءى أن عصر الخلفاء الأول قد تجدد. ولكن تبين أن الانتعاش وقتي، وأن عناصر التدهور كانت قائمة، وأن المؤسسات القائمة لم تكن قادرة على مواجهة التحولات والتغيير. فأزمة الخلافة تجددت بوفاة المكتفي (٢٩٥هـ / ٩٠٨م) دون تسمية ولي عهد، والترك بقوا عماد الجيش، فلما سنحت الفرصة بأزمة الخلافة استغلوها ليؤكدوا دورهم. والوزراء ومعهم الكتاب انغمسوا في منافسات وخصومات، وغلبت عليهم أطماعهم وصارت المصادرات مألوفة عند تغيير الوزير، فأنهكوا الجهاز الإداري وجرّأوا الجيش ليعود للتحكم بالخلافة وليجدد الفوضى. وهذا أدى إلى انسلاخ الولايات وإلى سيطرة قادة الجيش (أمير الأمراء) ولتنتهي الفترة بالتغلب البويهي (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م).

* وحصلت تطورات في العصر العباسي رسخت ما بدأ من قبل وجاءت بمشاكل جديدة ومن ذلك:

١ ـ نشاط التجارة على طريق الهند البحري ممثلاً في ذراعه الشمالي الذي ينتهي في خليج البصرة، وتشجيعها من قبل الدولة، ومشاركة العرب فيها الآن بصورة نشطة. وقد أسندت فئة التجار ـ في بدء تكوينها ـ الحركة العباسية، واتسع لها المجال بعد مجيء العباسيين لتوسع نشاطها، ولتظهر فئة ثرية قوية من التجار العرب، وليصير للتاجر دور مهم في الحياة الاقتصادية.

إن مركز العراق الجغرافي ووقوعه على طرق المواصلات البريّة والبحرية، وتشجيع العباسيين للتجارة، إضافة إلى التطور الاجتماعي، كل هذه أدت إلى زيادة الاهتمام بالتجارة وتوسع فعالياتها. وقد امتد النشاط التجاري إلى المغرب الأقصى والأندلس وشرق إفريقية من جهة وإلى روسيا ومدن البلطيق من جهة ثانية، وإل الهند والصين وكوريا من جهة ثالثة. وأصبح التاجر ممثل الحضارة الإسلامية في أرجاء المعمورة بين البلطيق والصين.

ورافق هذا النشاط التجاري ظهور الجهبذة والصيرفة وازدهارهما، ودورهما الكبير في تنشيط التجارة والحياة الاقتصادية. فقد كان للصرافين دور في تسليف التجار وفي تنشيط معاملاتهم وفي توسيع نطاق الائتمان، بل إن التعامل التجاري في ميناء كالبصرة كان يتم عن طريق الصرافين. وكان الجهابذة يقومون بدور البنوك الآن وقد خدموا التجارة ودعموا مالية الدولة في بعض الفترات.

وكان التجار يستعملون السفاتج للدفع في البلاد الأخرى، وتقوم هذه بدور الحوالات وصكوك المسافرين. كما كانوا يستعملون الصكوك للدفع أو للكمبيالات.

وقد تجاوز دور التجار والجهابذة أحيانًا الحقل الاقتصادي إلى التأثير على الحياة العامة، بتقديم القروض والسلف للدولة، كما حصل في أواخر القرن الثالث الهجري، وفي إمداد بعض الحركات بالمال (مثل الإسماعيلية).

٢ ـ وازداد الاهتمام بالأرض وأدى إلى توسع مطرد للملكيات الكبيرة على حساب الملكيات الصغيرة والقرى، وكثرت الإشارات إلى أرباب الضياع، وكان جل هؤلاء من العرب، واتجهت الملكية لوضع شبه إقطاعي. وساعد على هذا الاتجاه قيام رأسمالية تجارية تستصلح الأراضي الواسعة وتجلب الرقيق لاستغلالها، وتمثل هذا التطور في العراق خاصة. ولنا في استصلاح سباخ البصرة وحشد الرقيق فيها وفي ضياع منطقة الكوفة أمثلة بارزة. وهكذا ظهرت طبقة من الملاكين الكبار من أرباب الضياع والأراضي الزراعية الواسعة، وصارت لها سلطة على الفلاحين رغم إشراف الإدارة على الجباية والضرائب. وكان هؤلاء الملاكون يديرون أراضيهم وضياعهم بواسطة الوكلاء.

وهناك تطور آخر وهو اتجاه العرب للاستقرار على الأرض في الريف،

والاختلاط بالآخرين، وحصول حركة تعريب في الريف. بدأ هذا في أواخر الفترة الأموية واتسع بعد مجيء العباسيين وزاد بصورة واضحة في السواد والشام ومصر. وتحولت مجموعة كبيرة من العرب إلى الزراعة في القرى، حتى أنهم اشتركوا مع أهل القرى في بعض الثورات، مع القبط في مصر أيام المأمون والمعتصم، وفي الشام زمن المعتصم (ثورة المبرقع اليماني). وهذا يشعر بتوافق المصالح وبقوة الصلات.

وبدأ في هذه الفترة الاتجاه للتحكم بالفلاحين وربطهم بالأرض بصورة أقوى. وربما تدهور وضع جماعات القرى رغم تحسن إمكانيات الزراعة وأساليبها، وذلك نتيجة الاستغلال وجشع الملاكين وتوسع الملكيات. هذا إلى أن الشكوى كانت قوية ومتكررة من سوء أساليب الجباية ومن تلاعب العمال وفرض رسوم إضافية متعددة، وذلك رغم جهود العباسيين لإصلاح وضع الضرائب. وكل هذا جعل الفلاحين، وخاصة بعد انتشار العرب في الأرياف، عرضة للتيارات السياسية ولتأثير الحركات الاجتماعية الجديدة.

٣ ـ ومن الظواهر المهمة نمو المدن وتوسعها، كما نرى في بغداد والبصرة. ورافق ذلك توسع العامة بصورة ملحوظة وازدياد نشاطها، وهي في بغداد، مثلاً، خليط من أصول ومهن مختلفة تجمع بينهم رابطة اللغة. وكان للأسواق دور كبير في حياة المدن، وازدادت أهمية الحرف فيها وقوي التماسك المهني. وبرزت العامة قوة في المدن وخاصة في أوقات الأزمات، كما في فترة الخلاف بين الأمين والمأمون، وعند حصار بغداد من قبل الأتراك الذين نصبوا المعتز (ضد المستعين) سنة ٢٥٢هـ/ ٨٦٦م.

وقامت بين العامة تنظيمات خاصة. فهناك تنظيمات أصحاب الصنائع والحرف، أو الأصناف، تنطوي على تدرج واضح في المهنة، وعلى مراسيم وشعائر خاصة بها، ووجود عرف مهني يتخذ أساسًا في تنظيم العلاقات والعمل. وقد جعلت الأصناف من المهنة رابطة، ومن التنظيم سبيلاً لضمان السوية في الإنتاج ولتحسين وضع أصحابها وحمايتهم. وصار لكل مهنة محل خاص بها في السوق، ولها درجات في الارتقاء فيها.

وهناك تنظيمات شعبية، شبه عسكرية، للعامة هي تنظيمات العيارين والشطار والفتيان، وقد تكونت لها قيم خلقية ومفاهيم واتجهت ضد التجار والسلطة وضد

الأجانب والمرتزقة. ويعبر قيامها عن التناقضات الاجتماعية والثورة على التباين الواسع بين فئات المجتمع، والعزم على أن يكون لها (العامة) نصيب من الرخاء.

هذا وحاولت الأصناف أن ترص صفوفها في وجه الأخطار الخارجية وتعاونت أحيانًا مع الحركات الثورية.

ويقابل هذا تعاون بين التجار والدولة بلغ أوجه في إنشاء مصرف رسمي في مطلع القرن الرابع الهجري في بغداد، ، وتعاون الدولة مع الملاكين والإقطاعيين وبخاصة في ضرب الحركات التي تهدد الطرفين كثورة الزنج وحركة القرامطة.

وتحول المجتمع من زراعي أساسًا إلى مجتمع تجاري بالدرجة الأولى، وإلى ظهور التباين الاجتماعي وإلى تكتل العمال. وصار للإمكانات المادية وزنها في التكتلات الاجتماعية وفي المنزلة. وهكذا شهد المجتمع دعوات ثورية فكرية مثل إخوان الصفا، أو ثورية محدودة كحركة الزنج الداعية لتحرير السود، أو شاملة كحركة الإسماعيلية والقرامطة، فتعرض لهزات ثورية نتيجة تناقضاته.

* كانت ثورة الزنج ثورة الرقيق السود في سباخ البصرة على أسيادهم ومجتمعهم، قادها رجل ادعى النسب العلوي واتخذ المبدأ الخارجي، وتحرك باسم المبادىء الإسلامية والعدالة الاجتماعية.

إن ظهور الملكيات الكبيرة في منطقة البصرة، وتوفر الأموال لدى الملاكين، واستعمال أساليب الزراعة الكثيفة، أدت إلى جلب مجموعات كبيرة من الرقيق السود من شرق إفريقية لكسح السباخ حول البصرة ولاستصلاح الأراضي وزرعها.

وعاش هؤلاء (الزنج) على هامش المجتمع الإسلامي؛ فبعضهم لا يعرف العربية والبعض لم يدخل الإسلام، ولم يروا إلا العمل المضني والاستغلال، فكانوا في وضعهم المعاشي السيئ بتجمعاتهم الكبيرة حقلاً خصبًا للدعوات، وجاء النداء باسم المساواة وباسم المثل الإسلامية. ومهما قيل في دوافع صاحب الزنج فإن الثورة كانت نتيجة استغلال ينافي مبادىء الإسلام وظاهرة صراع بين الرقيق الأسود وبين المجتمع المتمثل أمامهم في الملاكين الكبار في منطقة البصرة. ولكن الثورة لم تكن واضحة الأهداف، فهي تريد تحرير الرقيق الأسود ولكن الثوار فرضوا الرق على الأسياد حين قدروا، وارتكبوا من الفظائع ما أثار الكل عليهم وأدى إلى سحق ثورتهم كليًا.

أما حركة القرامطة والإسماعيلية فقد قامت باسم المبادئ الإسلامية، ودعت إلى المساواة في نطاق المبادئ وأنكرت الفوارق العنصرية باسم الدين، وأرادت أن تكسب الناس جميعًا وأن توحدهم في نطاق مبادئها وآرائها. وعملت على إحداث ثورة تقلب الأوضاع السياسية وغيرها وتحقق العدالة الاجتماعية، واتخذت من كل الجماعات المتذمرة قوة لقلب الأوضاع.

واتخذت الحركة أشكالاً وبرامج متباينة حسب البيئات التي عملت فيها وبما يلائمها. فقد تدرج القرامطة في السواد إلى نوع من الملكية الجماعية، حيث يأخذ كل فرد على قدر حاجته ويقدم للجماعة كل إنتاجه. واهتم الفاطميون في مصر بزيادة الإنتاج وتحسين الوضع المعاشي ورعاية أصحاب الصنائع والحرف، وأبدوا تسامحًا مع جميع الفئات. أما في البحرين فقد اعتمد القرامطة سياسة الاقتصاد الموجَّه، حيث عملوا على إلغاء الرق وعلى تسليف الزراع ومساعدة الصناع ماديًا وتنشيط إنتاجهم وسيطروا على التجارة الخارجية.

لقد نجحت الحركة الإسماعيلية في الوصول إلى الحكم في بعض البلاد العربية مثل اليمن ومصر والبحرين ولكنها أخفقت في الشام والعراق. نجحت في البحرين ومصر لأنها اتخذت تدابير لتحسين الأوضاع الاقتصادية واتسمت بالاعتدال نسبيًا. ولكنها كانت عنيفة في العراق والشام واتخذت تدابير تناقض قيم المجتمع فلقيت أعنف مقاومة وهزمت.

ومهما قيل عن الجذور الفكرية للحركة الإسماعيلية فإن دعاتها وجدوا في مبادىء العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي سبيلاً لبث دعوتهم، وفي التناقض بين هذه المبادئ والواقع مجالاً لترويج آرائهم.

* * *

٤ ـ التعريب والثقافة العربية الإسلامية

* وفي هذه الفترة ـ حتى القرن الرابع الهجري ـ كان تكوين الثقافة العربية الإسلامية، وفيها رسم الإطار الشامل التعريب ووضحت أسسه، وهي لغوية ثقافية. ويمكن أن نتابع ذلك الآن.

التعريب:

كانت الفترات قبل الإسلام عصور تجزئة للمجتمعات الحضرية والبدوية على السواء. ولكنها هيأت الخلفية لما تلاها، ففيها تكونت لغة أدبية مشتركة تتجاوز اللهجات في شمال الجزيرة العربية وجنوبها، وفيها ازدهر الشعر العربي وصار مثالاً للعصور التالية، كما ظهر الخط العربي في أواخر الفترة وبدأ استعماله في بعض المجتمعات. وفيها تكون شعور بروابط في الأنساب وشعور في بعض الجهات بالتميز عن الشعوب الأخرى.

وجاء الإسلام عقيدة شاملة، وجاء بمفهوم الأمة المستندة إلى العقيدة، وجعل الولاء الأول لها.

ونزل القرآن بالعربية فأكسبها حرمة وقوة على الزمن، فصارت لغة الإسلام، وصار تعلمها ـ ولفترة طويلة ـ مقترنًا بالدخول في الإسلام.

وفي القرآن والحديث كانت العربية أساس النسبة إلى العرب. وكان منتظرًا أن يقوم صراع بين فكرة النسب ـ القبلية ـ وبين فكرة اللغة كأساس للعروبة. وتحقق انتصار الفكرة الجديدة بعد تطورات اجتماعية واقتصادية وسياسية عبر فترة طويلة.

كان التعريب ابتداء نتيجة دخول الناس في الإسلام، وبدرجة أقل بانتشار العرب. وقد اقترن انتشار الإسلام بالعروبة لفترة تزيد على قرنين.

كان المسلمون الجدد ـ من غير العرب ـ في المدن يرتبطون بالولاء بشخص أو بأسرة عربية، ومن هنا تسميتهم بالموالي. وهذا يفضي إلى تعلم العربية وإلى التأثر بالأخلاق والسجايا العربية، ويشار إلى هؤلاء الموالي بالمستعربة والمتعربين. وكان الولاء يحمل معنى الإسلام والعربية في آن واحد، لذا كان الأعاجم يرون أن من دخل

الإسلام صار عربيًا. وكان الموالي في البداية من أسرى الحرب والسبايا الذين أعتقوا، إلا أن جل الموالي بعد فترة الفتوح كانوا من الأحرار الذين دخلوا الإسلام. ولم يكتف الموالي بتعلم العربية، بل إن الكثير منهم ساهم في الحركة الثقافية بالعربية.

لقد ساعد الولاء على انتشار العربية وعلى توسيع التعريب. وأدى في بعض الأحيان إلى الاندماج في الجماعة العربية. وهذه الظاهرة توسعت بعد القرن الأول الهجري وصارت مألوفة.

وبقيت القبلية تؤكد النسب وتجعله سببًا لتمييز العرب الصرحاء من الآخرين. وكانت القبائل في حرصها على أنسابها تنكر الإصهار إلى الموالي، ولكن هذا لا يتمشى والمفاهم الإسلامية، وفعلاً ترد إشارات كثيرة إلى إصهار العرب للموالي، بل وصار ذلك مألوفًا منذ الثلث الأخير للقرن الأول الهجري.

وبان اللحن في اللغة نتيجة استعمالها من قبل المسلمين الجدد، أو نتيجة لاختلاطهم بالعرب، واللغة أساسية لقراءة القرآن، فكان على النحويين ـ وجلهم من القراء ـ وضع قواعد لضبط اللغة، وهذا مكن من تعليم العربية لغير العرب خاصة بصورة مقبولة.

وكان تعريب الدواوين المالية أيام الأمويين عملية ترجمة واسعة استمرت حوالي نصف قرن كان لها أثر كبير في تمكين العربية من أن تصبح لغة الثقافة والإدارة، وفي توجيه العناصر الطموحة من غير العرب إلى أن تتعلم العربية بل وتتعرب.

وبدأ دور الكتاب في الثقافة في أواخر العصر الأموي، ثم اتسع دورهم في الحياة الثقافية في العصر العباسي. ويلاحظ أن بعض هؤلاء الكتاب حرصوا على نقل التراث الفارسي إلى العربية وحرصوا على تأكيده، وساهموا بذلك في إغناء الثقافة العربية. ولما اندفع بعضهم إلى التقليل من شأن الدراسات العربية الإسلامية ومن العربية، أثاروا ردود فعل قوية أدت إلى التوسع بالدراسات العربية الإسلامية، وإلى العودة إلى تراث العربية، وإلى تأكيد اتصال الثقافة العربية عبر التاريخ. وتمثل بعض ذلك في تأليف مجموعات مختارة من الشعر العربي ابتداءً بالعصر الجاهلي (المفضليات ودواوين الحماسة) وفي وضع مؤلفات شبه موسوعية تعرّف بالثقافة العربية وبالتاريخ الإسلامي مثل كتاب «المعارف» لابن قتيبة.

وكان لانتشار العرب دور ملحوظ في التعريب. كانت القبائل البدوية تضغط باستمرار على السهول إلى شمال الجزيرة، وتغلغل بعضها في الجزيرة الفراتية قبل الميلاد وتزايدت أعدادها، وانتشرت قبائل أخرى على الفرات الأوسط والأسفل، وتعربت هذه الجهات قبل الفتوح. وفي الشام تغلغلت القبائل العربية بشكل واسع قبل الإسلام وانتشروا في المناطق الحدودية لبلاد الشام على شكل قوس يمتد من جنوبي بلاد الشام باتجاه الشرق والشمال الشرقي للبلاد، وجلها قبائل يمانية.

وقد خرج العرب ابتداء للفتوح بصورة طوعية وبأعداد متواضعة نسبيًا. وأنشأت الخلافة مراكز للمقاتلة، وشجعت الهجرة إلى هذه المراكز، وفعلاً توسعت الهجرة بعد الفتح فلم تكد تمض عشرون سنة حتى تجاوز أعداد المقاتلة الضعف في دور الهجرة. واستمرت حركة الهجرة قوية في القرن الأول الهجري إلى الهلال الخصيب ومصر لم تتوقف بعد ذلك، ولكنها كانت أضيق نطاقًا إلى إفريقية والمغرب.

واجتذبت المراكز العربية أعدادًا كبيرة من غير العرب للقيام بحاجات المقاتلة أو بحثًا عن مجالات جديدة للكسب. وامتلك العرب الأراضي واجتذبوا الفلاحين للعمل فيها، وهذا يعني تعرض أعداد كبيرة من غير العرب للإسلام والعربية. ثم إن المراكز العربية صارت أسواقًا للأرياف المحيطة بها من جهة وصارت هدفًا للهجرة من الريف من جهة أخرى، فكان ذلك سبيلاً لنشر العربية في الأرياف المجاورة ثم تعريبها.

ومن ناحية أخرى فإن تحديد عدد المقاتلة في الديوان، من بداية فترة المروانيين في الشام، جعل أعدادًا متزايدة من القادمين من الجزيرة تتجه إلى التجارة وإلى استغلال الأرض. وأدى ذلك، مع الاستقرار، إلى أن يبدأ العرب بالاتجاه إلى الريف والإقامة على الأرض منذ أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة في العراق والشام ومصر. وهذا أفضى بالتدريج إلى تكوين صلات ومصالح في الأرياف، ووسع دائرة التعريب. ومما ساعد على ذلك القرار الذي اتخذ في الفترة الأموية الأخيرة باعتبار الخراج إيجارًا للأرض يدفعه من له حق استغلالها من عرب وغيرهم، إذ أن هذا جعل العرب في سوية غيرهم بالنسبة للأرض وساعد على تكوين مصالح مشتركة.

وبمجيء العباسيين وتقليص العرب في الديوان ثم إسقاطهم كليًا منه أيام المعتصم، زاد عدد من اتجه إلى الأرض والتجارة منهم، وبذلك اتسعت صلات العرب

بغيرهم، واتسع نطاق التعريب. وأخذ العرب يستقرون بشكل ملحوظ في الريف، في قرى خاصة أو في القرى القائمة. إن انتشار العرب والعربية إضافة إلى انتشار الإسلام أفضى إلى التعريب الشامل بعدئذ كما حصل في الشام والعراق خلال القرن الثالث الهجري. وساعد على ذلك أن أصول الفلاحين عامة من الجزيرة، وأن لغتهم (الآرامية / السريانية) لها قرابة بالعربية.

وفي مصر استمرت هجرة القبائل وانتشر العرب في الأرياف في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ولعل التركيز في السكن وفي التعريب كان في المنطقة الشرقية وفي بلاد الصعيد إضافة إلى منطقة الفسطاط. وصار التعريب شاملاً في القرن الثالث الهجري.

وفي المغرب تصدق الخطوط العامة لاتجاه التعريب رغم اختلاف النطاق والتفاصيل. فهناك صلات عريقة بالمشرق تتمثل بنشاط الفينيقيين وحركة التجارة. وكان خروج العرب في الفتح وبعده محدودًا بالقياس للمشرق. ثم إن الانتشار في الريف بدرجة ملموسة لم يحصل إلا في القرن الخامس للهجرة «بتغريبة بني هلال».

وكان انتشار الإسلام سريعًا وشاملاً في المغرب خلال فترة قرنين. وارتبط التعريب بصورة وثيقة بالإسلام، مع أنه كان أضيق حدودًا، ولم تقم حركة مضادة للتعريب أو للإسلام بعد انتشاره.

وكانت هناك صلات ثقافية متصلة بين المشرق والمغرب، بين طلبة علم يذهبون إلى المشرق وعلماء مشارقة يتجهون إلى إفريقية، إضافة إلى الصلات أثناء الحج. وأنشئت مراكز عربية جديدة مثل القيروان ثم تونس وتحولت إلى مراكز ثقافية نشطة. ولا ننسى أن العربية كانت لغة الثقافة الوحيدة.

وساهمت بعض الفرق الإسلامية كالخوارج ـ من إباضية وصفرية ـ في نشر الإسلام وفي التمهيد للعربية، كما كان للأدارسة دور ملحوظ في نشر العربية وفي التعريب.

وكان لاتجاه العرب إلى امتلاك الأراضي، ولنظام الولاء، وللمراكز العربية دور في نشر العربية وفي تعريب المدن والأرياف المجاورة. وكان انتشار العربية شاملاً في المدن عن طريق المقاتلة والفقهاء، كما كان للتجار أثر محدود في نشر العربية في مناطق القبائل.

ويلاحظ أن التعريب في الريف لم يتخذ نطاقًا واسعًا في المغرب إلا بعد الهجرة الهلالية في القرن الخامس الهجري، في حين أن التعريب في المدن كان واضحًا منذ أواخر القرن الثاني.

كل هذه التطورات جعلت مفهوم العروبة مرتبطًا باللغة والثقافة العربية. وكانت هذه الفترة فترة تكوين الثقافة العربية الإسلامية.

نشأة الثقافة العربية الإسلامية:

* ظهر الإسلام في بيئة مدنية وأكد على طلب العلم، وعنه نشأت الاتجاهات الدراسية الأولى في المجتمع الإسلامي. وبدأت الفعاليات الثقافية في المراكز العربية الجديدة ـ الكوفة والبصرة ثم الفسطاط والقيروان ـ إضافة للمدينة، وتمثلت هذه الفعاليات في خطين رئيسيين: الأول: العلوم الإسلامية ممثلة في الدراسات القرآنية ـ قراءة وتفسير ـ والحديث والفقه، والثاني: علوم العربية وما يتصل بها، وتتمثل في الشعر والأيام والأخبار والأنساب واللغة. أما الصلة بأصحاب الثقافات السابقة فإنها كانت ابتداء شفهية ومحدودة.

ويلاحظ أن الفعاليات الثقافية سارت في خطوط متوازية في الحقول المختلفة، تبدأ بروايات فردية ومحدودة ابتداءً، وتتكون حلقات دراسية يأخذ الطلبة فيها عن شيخ فيروون علمه ويضيف بعضهم أبحاثه إلى هذا العلم، وهكذا تتراكم المعرفة والدراسات في مركز ما مما أدى في أواخر القرن الأول إلى ظهور مدارس محلية. ويلي ذلك فترة (من أواسط القرن الثاني للهجرة) تبادل المعرفة والتأثير بين المراكز والمدارس المحلية عن طريق الرحلة في طلب العلم، وهذا أفضى إلى ظهور علماء متميزين لا تحدهم مدرسة، يرسمون خطوط التطور التالي. ويتضح هذا التطور في دراسة الحديث والفقه والتاريخ وفي الدراسات اللغوية.

وينتظر أن تتأثر الدراسات بما واجه الأمة الإسلامية الناشئة من مشاكل وحاجات في المركز، ثم الأمصار، ومن ذلك إقامة الخلافة وما نشأ عنها من مشاكل، ومعاملة الناس والأرض في البلاد المفتوحة، وتطبيق المبادىء والمفاهيم الإسلامية على المشاكل والحاجات الجديدة في الأمصار.

وهكذا ظهرت مواقف وآراء متباينة بالنسبة للخلافة، ونشأت أحزاب سياسية، وكان لها أثرها في الفكر. وبرزت مشكلة الجبر والاختيار ونطاق مسؤولية البشر عن

أعمالهم. وهناك التراث الإداري والمالي المختلف للبلاد المفتوحة والحاجة إلى إعادة النظر فيه وتوجيهه بضوء المفاهيم الإسلامية، إضافة إلى تعريبه لينتهي إلى إطار موحد في بلاد الخلافة، ثم لتوضع له الأسس الفقهية والفكرية.

وكانت الدراسات الإسلامية الأولى تتصل بالقرآن، إذ اجتهد القراء أن يعلموا الناس القراءة الصحيحة للقرآن وأن يبصروهم بالمفاهيم الإسلامية. ويذكر أن عمر بن الخطاب أرسل بعض الصحابة معلمين إلى الأمصار، مثل ابن مسعود (الكوفة)، وأبي موسى الأشعري (البصرة)، وأبي الدرداء (الشام) ليقرئوا الناس القرآن ويعلموهم أمور دينهم. وتكونت حولهم جماعات من القراء. ونال هؤلاء منزلة اجتماعية عالية في المجتمع، وشاركوا في الحياة العامة والأحداث الكبرى جل القرن الأول الهجري، وكان القراء يمثلون المبادئ الإسلامية ويدافعون عن العدالة الاجتماعية.

وفي جيل التابعين كان بين القراء علماء وفقهاء وأصحاب فتيا، كما أن دراساتهم شملت التفسير والحديث والفقه والنحو. وكان للقراء والعلماء والقضاة دور مهم في تطور الفقه. رجع هؤلاء إلى القرآن والحديث، كما أن المشاكل الجديدة في الأمصار تطلبت الاجتهاد منذ أيام الراشدين. هذا إلى أن قيام الخلافة ومعاملة البلاد المفتوحة تطلبت الاجتهاد والرأي. وكان منتظرًا أن تبذل الجهود لاعتماد المفاهيم والمبادىء الإسلامية في مختلف نواحي الحياة، إضافة إلى النظر في العرف المحلي لئلا يتعارض مع المفاهيم الإسلامية.

وتمثل الاجتهاد في اللجوء للرأي من قبل بعض الصحابة بصورة فردية أو بالأخذ بالشورى من قبل الجماعة. وصارت أقوال الصحابة جزءًا من الآثار، وسار التابعون في خط الصحابة وكان لهم اجتهادهم. وقد يتمثل الرأي في القياس، أو النظر إلى حالة لاحقة بضوء حكم أو قرار سابق. وأدى الوضع في الحديث إلى تقييد استعماله من قبل البعض، بينما دفعت الحاجات الجديدة البعض إلى الآثار، مع التشدد في النقد. وهكذا نشأ خطان في الفقه؛ فقه الرأي وفقه الأثر، بضوء التوسع في استعمال الرأي أو في الرجوع للحديث. ولم يكن الاتجاه إلى أحد الخطين يستند إلى قاعدة جغرافية (الكوفة أو المدينة) بل إلى الوجهة الخاصة بالفقيه وإلى الظروف المحيطة.

إن التباين في الظروف المحلية، ودرجة الأخذ بالرأي أو الاستناد إلى الحديث والآثار أدت إلى أن تظهر تدريجيًا سنن أو طرق «عمل» محلية. وتلا هذه البدايات

تطورات أدت إلى ظهور الإجماع بمفهوم عام ليكون أصلاً من أصول الفقه.

وفي العقود الأولى من القرن الثاني للهجرة قامت مدارس فقهية نتيجة الدراسات والجهود المتكاملة للفقهاء في الأمصار. ولم تكن هناك خلافات أساسية في الأصول أو الطريقة بين هذه المدارس، ولكنه التأكيد على أصل أو آخر. كان الرجوع للرأي أوسع في الكوفة، بينما كان التأكيد على الحديث أقوى في المدينة.

وتميز بعض الفقهاء بعلمهم الواسع في المراكز العلمية، وكان ظهورهم بداية تطور أفضى إلى ظهور أئمة المذاهب ليتبعه ظهور المذاهب الفقهية في القرن الثاني / الثالث للهجرة.

وعني المسلمون بالحديث في وقت مبكر، في فترة الرسالة، ثم شملت الدراسة بعدئذ آثار وسنن الصحابة. وكما أدت التطورات العامة إلى العناية بالحديث، فإنها أدت إلى الوضع في الحديث بتأثير المصالح السياسية والحزبية والمحلية والمذهبية. وهذا أدى بالتالي إلى زيادة التدقيق في نقد الحديث، وانصب ابتداء على المتن، ثم اتجه إلى الإسناد وتركز بعدئذ عليه. ونشأ عن ذلك علم الجرح والتعديل، ويتمثل فيه التدقيق الفائق والحيطة الشديدة.

ورافق الاهتمام بدراسة الحديث العناية بجمعه منذ زمن الصحابة، وكان ذلك في صحف فردية، وتلا ذلك تقييد مجموعات حديث في الصحف في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة. ثم جاء التصنيف، أو جمع الأحاديث حسب الموضوعات وذلك لفائدة المشتغلين بالفقه بدءًا بالربع الثاني للقرن الثاني للهجرة. وأفضى حرص المحدثين على جمع الحديث إلى عمل مجموعات للحديث مرتبة على رواتها من الصحابة، منذ أواخر القرن الثاني للهجرة، وصحب ذلك تأكيد خاص على الأسانيد. ويلاحظ أن كتب الطبقات الأولى وضعت في تلك الفترة مما يشعر بالصلة الوثيقة بينهما. وفي القرن الثالث للهجرة وضعت مجاميع للحديث أكثر تدقيقًا وشمولاً ونظمت على أبواب الفقه، وهذه هي كتب الصحاح.

كان الحديث يروى شفاهًا، كما استخدمت الكتابة لحفظ الحديث. وتعود المجموعات الأولى للحديث إلى الثلث الثاني للقرن الثاني للهجرة، وهي الفترة التي وضعت فيها المؤلفات الأولى في التاريخ.

وبدأ التفسير في فترة مبكرة ورافق قراءة القرآن، كما كان وثيق الصلة بعلم الحديث. وكانت البدايات الأولى محاولات لفهم معنى النص، وإشارات إلى ظروف نزول الآيات. وأفاد التفسير من حديث الرسول ﷺ ومن أقوال الصحابة، كما رجع إلى الشعر الجاهلي لفهم دلالات بعض التعابير. وفي عصر التابعين أخذ بعضهم بالرأي إضافة إلى الآثار والشروح اللغوية. وتسربت الإسرائيليات إلى التفسير حين رجع البعض إلى أهل الكتاب لتوضيح بعض الإشارات القرآنية، فأثارت شيئًا من الشك والتحفظ.

واتسمت التفاسير من أواخر القرن الثاني الهجري بصورة عامة بطابع الجمع واحتوت على مواد تاريخية وفقهية ولغوية. كما وضعت في هذه الفترة تفاسير لغوية لها أهمية مثل «مجاز القرآن» لأبي عبيدة (٢١٠هـ / ٨٢٥م)، و«معاني القرآن» للفراء (٢٠٧هـ / ٨٢٢م).

واتجه المعتزلة إلى الرأي في التفسير منذ القرن الثاني وأفادوا من المواد اللغوية. ووضع المحدثون تفاسير منذ النصف الأول من القرن الثالث للهجرة معتمدين على الآثار بالدرجة الأولى.

وهكذا ظهر خطان في التفسير، التفسير بالآثار، وبلغ قمته في تفسير الطبري (٣١٠هـ / ٩٢٣م)، والتفسير بالرأي وبلغ أوجه في الكشاف للزمخشري (٥٣٨هـ / ١١٤٣م).

وبدأت الدراسات المتصلة بالعربية في فترة مبكرة، وهي تتصل أساسًا بقراءة القرآن وبالتالي بالحماس لنقاء العربية، فقد استعملت العربية أعدادٌ متزايدة من الموالي، واختلط العرب بالأعاجم في الأمصار، وفتحت بيوتهم للسبايا، وكل ذلك أثّر على اللغة وعرضها للحن، وهذا له خطورته في قراءة المصحف. بدأ اللحن في أواسط القرن الأول وانتشر في عصر التابعين، وأدى ذلك إلى رد فعل قوي في الدوائر العربية وبين بعض المتعربين من الموالي من أجل حماية العربية والحفاظ على صفائها.

وترتبط بدايات النحو بقراءة القرآن. وينسب إلى أبي الأسود الدؤلي (٦٩هـ / ٦٨٨م) وضع النحو، وإحداث نقط لتمييز حركات الإعجام في القرآن. ويعود للفترة ذاتها وضع نقاط لتمييز الحروف المتماثلة لضمان القراءة السليمة. وكان رواد علم

النحو قراء، وهذا مفهوم إذا تذكرنا أن فهم القرآن يتطلب معرفة طيبة بلغته وبإعراب نصوصه.

وتباينت النظرة إلى اللغة بين من يرى أنها في الأساس تواضع واصطلاح ومن يرى أنها توقيف، وفي ذلك تعبير عن نظريتين في النحو، فقد كان السماع من أسس الدراسات اللغوية، كما اعتبر القياس مع التعليل قاعدة أخرى في النحو. وقد ساد القياس في البصرة، والسماع في الكوفة. أكدت البصرة على القياس لوضع قواعد عامة، أما الشواذ فإنها سُجلت وأهملت. أما الكوفة فإنها اتجهت إلى السير وفق السماع، وتجوزت في وضع القواعد إلى حد الاستناد إلى النوادر عند الحاجة. وأخيرًا تفوّق الاتجاه إلى السماع على وجهة القياس، وانتصرت بذلك المحافظة. ولعل القراءات المقبولة كان لها أثر في تفوق السماع.

وبدأت الدراسات اللغوية على صلة بالدراسات القرآنية. فالحاجة إلى فهم القرآن، والحديث أحيانًا، دعت إلى الرجوع إلى الشعر وإلى عربية البادية.

ذهب اللغويون إلى البادية للاتصال بالأعراب الفصحاء، وجاء بعض هؤلاء إلى المدن، والهدف أخذ العربية عنهم. وكان اللغويون حذرين في أبحاثهم اللغوية، لذا تجنبوا في الغالب القبائل التي تأثرت بأهل الحواضر القريبة. وقد يكون في الروايات التي تتحدث عن الأخذ من أعراب البادية مبالغة، ولكن اتجاه الأخذ في عامته أدى إلى تسجيل ما يتصل أساسًا بالحياة البدوية. وبرز أبو عمرو بن العلاء (١٥٤هـ / ٧٧٠م) شيخ الدراسات اللغوية في عصره، وتلاميذه في البصرة، والكسائي (١٨٩هـ / ٨٠٥م) والمفضل الضبي (١٧٠هـ / ٧٨٦م) والجيل الذي يليهما في الكوفة. لقد نضج هذا الاتجاه في الدراسات في أوائل القرن الثالث للهجرة.

وكانت المجموعات الأولى للكلمات عفوية دون خطة. ثم وضعت مجموعات تدور حول موضوع أو مادة. وأخيرًا جاء الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ / ٧٦١م) بفكرة أول معجم (العين) وتحققت فكرته بصورة أوفى على يد تلميذ له هو سيبويه، (١٨٠هـ / ٧٩٦م)، وسار علماء اللغة بعده على خطته إلى أن وضع الجوهري (٣٩٣هـ / ١٠٠٣م) خطة أخرى.

كان على النحويين أن يواجهوا الطلب المتزايد على التعليم نتيجة التنظيم الإداري

للدولة وظهور فئة وسطى حضرية. وكان أشهر علماء هذه الفترة يكلفون بانتظام بتعليم الأمراء الصغار.

وكان لعرب الشمال اهتمامات بأنسابهم وبأخبارهم وبخاصة بغزواتهم المتمثلة في أيام العرب، كما كان لعرب الجنوب سجلات بأنسابهم ولهم تقويم ثابت يبدأ (١١٥ق.م)، ولديهم في نقوشهم ما يسجل بعض الأحداث الهامة، ولكن لم تتكون لديهم فكرة تاريخية. ولعله كان لدى عرب الحيرة سجلات بأنسابهم وأخبار ملوكهم. كل هذا يشير إلى اهتمامات لدى العرب، وإلى نوع من الأسلوب في قصص الأيام، ولكن لم تتكون لديهم فكرة تاريخية.

وبعد ظهور الإسلام بدأ الاهتمام بالتاريخ ودراسته نتيجة عوامل عدة: منها النظرة الجدية إلى الماضي، والاهتمام بسنة الرسول ﷺ وسيرته، والعناية بأخبار الأمة، والالتفات إلى نشاط القبائل في الفتوح.

بدأت الدراسة التاريخية في المدينة، واتجهت إلى سيرة الرسول ﷺ وإلى تاريخ الأمة. وكانت البدايات وثيقة الصلة بدراسة الحديث، ولذا بدأت مبكرة بين المحدثين، وما كاد ينتهي القرن الأول الهجري حتى وضع هيكل المغازي والسيرة، بل وشملت الدراسة تاريخ الجماعة الإسلامية الأولى.

وظهر في دور الهجرة، الكوفة ثم البصرة، الاتجاه إلى دراسة أخبار القبائل، وبخاصة دورها في الفتوح، وإلى الأحداث في الأمصار، واتسع إلى دراسة تاريخ الأمة، إضافة إلى الالتفات إلى الأنساب.

وتدرج الاهتمام بدراسة الأخبار والأحداث، من رواة يروون روايات مفردة إلى رواة كبار يروون مجموعة كبيرة من الأخبار، إلى إخباريين يجمعون الأخبار عن حدث معين (مثل الفتوح أو صفين).

وهكذا تكونت في القرن الثاني مدرستان للتاريخ، مدرسة للمغازي في المدينة، ومدرسة الإخباريين في الكوفة والبصرة، كانت أولاهما امتدادًا لدراسة الحديث، والثانية امتدادًا لاهتمام القبائل بأخبارها وأيامها وأنسابها في ظروف جديدة. وقد استعان رجال المدرستين بالكتابة لجمع الروايات والأحاديث والأخبار. وجاءت الرحلة في طلب العلم وبخاصة في القرن الثاني لتوجد الصلات بين المدرستين ولتؤدي

إلى تبادل التأثير في الأساليب والاتجاهات التاريخية. وأدى الاتصال والتطور في الكتابة إلى ظهور الكتابة العامة في القرن الثالث، وإلى قيام بعض المؤرخين الكبار مثل اليعقوبي (٢٩٢هـ / ٨٩٧م) والبلاذري (٢٧٩هـ / ٨٩٢م) والطبري (٣١٠هـ / ٩٢٣م). وقد أفاد هؤلاء من جهود المدرستين، وتمثل لديهم استقرار الأساليب والمفاهيم والأسس في دراسة التاريخ، وختموا فترة التكون في الكتابة التاريخية. ومع ذلك فإن الفترات اللاحقة لم تخل من إضافة طيبة في المناهج والآراء والمفاهيم.

وقد تنوعت نماذج واتجاهات الكتابة في التاريخ، بين مغازي وسير، وتواريخ عامة، وتواريخ مدن، وطبقات، وتراجم، وأنساب، إلا أن التركيز كان على تاريخ الأمة وعلى التراجم بأشكال مختلفة. وهذه الدراسات تكشف عن وجهتين: الأولى: متابعة سير الأمة ودورها في التاريخ، والثانية: تبيان دور الأفراد والشخصيات في مختلف نواحي الحياة العامة. وإذا أريد بكتابة تاريخ الأمة تبين المشيئة الإلهية في التاريخ وتقديم دليل لمسيرة الأمة، فإن الوجهة الثانية تكشف بوضوح عن جوانب الفعاليات البشرية.

وقد تأثرت الدراسات التاريخية بعد القرن الثاني الهجري بعلوم الأوائل كالجغرافية والفلك والفلسفة، كما نرى عند اليعقوبي والمسعودي ومسكويه، هذا وشارك في الكتابة التاريخية محدثون وفقهاء وكتاب ولغويون ونسابون.

وتمثل التدقيق في الكتابة التاريخية في انتقاء الروايات، وفي إيراد المصادر والأسانيد وفي تقويم الرواة. وذهب البعض إلى إبداء الرأي في الأحداث والأخبار، في حين تحرج البعض من ذلك خشية الاتهام بالهوى.

وفي هذه الفترة ظهر أدب جغرافي واسع ومتنوع، ولعل حاجات الإدارة، والتطور الثقافي، وحب الاطلاع، كانت وراء ذلك. ويلاحظ أثر الاهتمام بطرق البريد والتجارة في كتاب «المسالك والممالك» لابن خرداذبة (٢٧٢هـ / ٨٨٥م) وفيه أول مسح لطرق البريد.

وهناك كتب الجغرافية الوصفية، وهي مهمة وممتعة، أولها البلدان لليعقوبي، ثم مجموعة متميزة من القرن الرابع مثل كتب الإصطخري وابن حوقل، والمقدسي الذي يتسع اهتمامه إلى العادات والعقائد ومزايا ونقائص البلاد التي زارها.

عني العرب ابتداء بالدراسات الإسلامية وبعلوم العربية، أما الاتصال بالثقافات

الأخرى فكان شفويًا ومحدودًا في صدر الإسلام، وتمثل في تسرب آراء دينية فارسية قديمة وغيرها، وآراء شبه فلسفية هلنية كما يشار إلى قدر محدود من الترجمة عن اليونانية والفارسية.

وفي العصر العباسي كان الالتفات إلى الثقافات الأخرى لضرورات عملية وعلمية، ونشطت حركة الترجمة ـ رسمية وأهلية ـ وكان لها أثرها في إغناء الثقافة العربية. وصارت بغداد مركز النشاط الثقافي.

وشجع الخلفاء العباسيون الترجمة وبخاصة في الطب والعلوم عن اليونانية، واتفقوا عليها بسخاء، وأنشأوا لها مؤسسة نشطة (بيت الحكمة).

وشاركت الشعوب الأخرى في الحياة الثقافية مع العرب. وكانت الهلنية قد انتشرت في الشرق الأدنى بعد الإسكندر، وترجمت كتب في الطب والفلك والعلوم إلى السريانية إضافة إلى آثار فلسفية. وهنا يبرز دور السريان في خدمة الفكر الإسلامي بالترجمة إلى العربية. ولم يكن في ترجمات العلوم والطب ما يمس المفاهيم الإسلامية، ولكن الفلسفة تحوي آراء ومفاهيم خاصة، ولما كانت الفلسفة الهلنية السائدة هي الأفلاطونية الحديثة كان ضروريًا تحديد الصلة بين التعدد الفلسفي والتوحيد الإسلامي. وربما كان نقاش مع المسيحيين في الشام في موضوعات مثل حرية الإنسان وفكرة القدر. ثم ظهر الاعتزال، وكان المعتزلة الأوائل يدافعون عن الإسلام في وجه الزندقة والثنوية في العراق، وهو اتجاه مقبول، ثم تبدل الحال زمن المأمون حين حاول أصحاب الاعتزال فرضه، وجاءت مقاومة أهل السنة وعلى رأسها أحمد بن حنبل (٢٤١هـ/ ٨٥٥م)، ثم بدأ انحسار المعتزلة أيام المتوكل. ولكن بقي أثر الاعتزال، وكان على أهل السنة الإفادة من أسلوب المنطق اليوناني لتدعيم وضعهم، وكان الممثل الأول لهذا الاتجاه أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ/ ٩٣٦م) قائد الحركة في بغداد والذي تثقف في حلقات المعتزلة، وبعد حوالي قرن ونصف ثبّتت الأشعرية نفسها وسادت.

وترجمت بعض المؤلفات العلمية الهندية. وجاءت مؤثرات ثقافية هندية عن طريق منطقة الصغد التي كانت لها صلات وثيقة مع البوذية. ولم يتصل المسلمون بالأدب اليوناني مباشرة، ولذا كانت معرفتهم به محدودة. أما الترجمة عن الفارسية فكان بعضها لإحياء التراث الإداري الفارسي القديم، وبعضها يتصل بنقل آثار تاريخية

وأدبية ودينية وثنوية. وكان لبعض هذه الترجمات أثر في جدل الشعوبية وفي تنشيط الحركات الثنوية الجديدة كالزندقة. وأدت المواجهة مع الزندقة إلى تدعيم المفاهيم الإسلامية بالمنطق والتفكير العقلي، وكان دور المتكلمين قويًا في هذا المجال. كما أدى النقاش مع الشعوبية إلى تجديد الاهتمام بالتراث العربي القديم في اللغة والأدب.

ولم تقتصر الحركة العلمية على الترجمة بل رافقها تطوير علوم الأوائل والإضافة إليها في الرياضيات وفي الطب والفلك والكيمياء وفي تطوير الجبر. وكانت النظرة التجريبية التي طورها المسلمون في العلوم والطب ذات أهمية خاصة في التطور العلمي.

* * *

٥ ـ بدايات الضعف وتعدد الدول من القرن الثالث

البويهيون:

لقد بدا الضعف على الخلافة منذ أواسط القرن الثالث الهجري، وتمثل ذلك بالتجزئة السياسية بما تعنيه من فقدان السلطة المركزية في الولايات، كما تمثل في عجز الإدارة، وفي تحكم الجند التركي في المركز، ثم في انتقال السلطة إلى أمير الأمراء ـ قائد الجيش ـ في (٣٢٤هـ/ ٩٣٦م).

وبعد فترة قصيرة احتل البويهيون بغداد (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م) وحكموا قلب الخلافة لمدة قرن، واتخذوا لقب «ملك» دلالة على السلطة الزمنية. ورغم كونهم شيعة فإنهم أبقوا على الخلفاء كحكام شكليين وكمصدر للشرعية، وذلك نتيجة لرسوخ فكرة الخلافة في أذهان الناس. وكان البويهيون بحاجة إلى عهد تولية من الخليفة أو تفويض بالسلطة إليهم، كما كان المتغلبون على الأطراف بحاجة إلى عهد تولية لتثبيت مركزهم أمام الناس.

وشارك البويهيون الخلافة في شاراتها وامتيازاتها، بما في ذلك ذكر اسم الأمير البويهي في الخطبة وعلى السكة مع اسم الخليفة. ولم يبق للخليفة إلا النفوذ الديني، في حين «أن الدولة والملك قد انتقل من آل العباس إلى آل بويه» كما يقول البيروني. وكان ذلك تمهيدًا لظهور السلطنة وانتقال السلطة كليًا إلى السلاطين.

جاء البويهيون على رأس جيش أجنبي من ديلم وترك، وغلب الاتجاه العَسكري في الدولة، وكان حكمهم بداية تحول في التطور الاقتصادي في العراق من اقتصاد نقدي يعتمد على التجارة إلى اقتصاد زراعي. وبدل أن يدفعوا رواتب للجند، ذهبوا إلى إقطاعهم الأراضي والقرى، يأخذون من واردها بدل رواتبهم، وشمل ذلك ضياع الخلافة وحق بيت المال في ضياع الرعية. وكان المفروض أن يدفع المقطعون بعض الوارد إلى بيت المال، وأن يقوموا بنفقات الري وأن تشرف الدواوين على الجباية والزراعة، ولكن ذلك لم يحصل وتصرف المقطَعون حسب أهوائهم دون رقابة، مما أدى إلى إهمال الري وإلى استغلال الفلاحين، وإلى تخلي بعض الملاك عن أراضيهم. وأعطيت الأراضي ـ التي لم تقطع ـ بالضمان، وكان الضامنون أقدر على التلاعب

وفرض رسوم جديدة ومصادرة الزراع وإهمال الري.

وربما كان عدم توفر النقد من أسباب هذا الاتجاه، يضاف إلى ذلك قلة الخبرة وتعود البويهيين على الإقطاع في بلادهم. وهكذا كانت بداية الإقطاع العسكري الذي تركز زمن السلاجقة.

إن هذا الإقطاع يختلف عن نوعي الإقطاع المعروفين: إقطاع التمليك وإقطاع الاستغلال، فالأول يكون من الأرض الموات لإحيائها ومن أرض الصوافي ولصاحبه حق الملكية ولا يدفع إلاّ العشر، والثاني مؤقت يشبه المزارعة ويدفع صاحبه الخراج. أما الإقطاع البويهي فهو إقطاع لوارد أراض، لها ملاكوها وزراعها، إلى الجند. وهذا جعل الزراع والفلاحين تحت رحمة المقطعين العسكريين وأدى إلى شلل الإدارة.

هذا الوضع كانت له آثار سلبية على الوضع الاقتصادي وعلى الإدارة المالية، وأدى إلى ترسيخ قوة المقطعين، وإلى دفع الملاكين إلى إلجاء أراضيهم إليهم طمعًا في الحماية وإلى تقلص الملكيات الصغيرة وإلى إرهاق الفلاحين.

وتقلص النشاط التجاري والصيرفي في الفترة البويهية، نتيجة حالة القلق والاضطراب وبالتالي تقلص تجارة الهند، إضافة إلى تعرض التجار للمصادرات وللضرائب الكثيرة. وانكمش التعامل بالنقد، وتلاعب البويهيون به بتخفيض نسبة المعدن الثمين فيه، مما ساعد على إرباك المعاملات التجارية. ورافق ذلك تراجع دور المؤسسات الصيرفية ومعاملات الإئتمان، مما انعكس بصورة سلبية على حركة التجارة.

وتأثرت المدن بجو عدم الاستقرار، وتعرضت للأذى والنهب من الجند من جهة ومن القبائل البدوية من جهة أخرى. وأدى تخلخل الأمن إلى بروز عدد من الروابط ـ بشرية ومذهبية ومهنية ـ للتعاون وتحقيق الحماية والأمن. فهناك رابطة المحلة، ورابطة المدينة، إضافة إلى الروابط بين أهل الصناعات. ويلاحظ نشاط أهل الحرف في أصنافهم وفي مشاركتهم في حياة المدينة، كما يلاحظ تأثرهم بمفاهيم الفتوة وبقيمها.

الفاطميون:

دخل الفاطميون مصر (٣٥٨هـ / ٩٦٩م) وركزوا نشاطهم فيها، وباتجاه المشرق. وقامت الآن في مصر خلافة مضادة للعباسيين ولها قاعدة مذهبية، وفي أوجها كانت الدولة الإسلامية الكبرى في شرق البحر الأبيض المتوسط، وتليت الخطبة باسم الفاطميين في بغداد في فترة عصيان البساسيري (٤٤٩ ـ ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م).

وأنشأ الفاطميون دار الحكمة، لتخلفها دار العلم الجديدة، وفيها قراء وفقهاء ونحويون وأطباء للتدريس. وعين عدد من المدرسين للأزهر ليكون منبرًا لدعوتهم، ومدرسة لتخريج الدعاة. ومع ذلك فإن السهولة التي أعاد بها صلاح الدين مصر لأهل السنة تدل على أن المذهب اتخذ رسميًا دون أن يرسخ. وكان لسلطة الخليفة المذهبية دور في منع تسلط قادة الجيش.

امتدت فترة قوة الفاطميين إلى أيام المستنصر (٤٢٧ ـ ٤٨٧هـ / ١٠٣٦ ـ ١٠٩٤م) حين حصلت مجاعة وثورات وبدأ الانحدار. وضمت بلاد الشام إلى مصر لفترة قبل الغزو السلجوقي.

عمل الفاطميون ابتداء على معالجة الضائقة الاقتصادية في مصر، وأكدوا إشراف الحكومة على الخراج، واتجهوا للتسعير وخاصة في أوقات الغلاء، وكانت الأراضي تعطى بالضمان كقطائع. وحصل تطور بعدئذ نتيجة تسلط العناصر العسكرية بدءًا بسنة (٤٦٦هـ / ١٠٧٣م)، إذ أخذوا يقطعون الإقطاعات للأمراء والجند مع بقائها بإشراف الديوان. وقد أدت تصرفات هؤلاء بالأرض وتجاوزهم على أملاك الديوان إلى إعادة مسح الأراضي سنة (٥٠١هـ / ١١٠٧ ـ ٨م)، وأعيد منح الإقطاعات بالمزايدة بين العسكريين، وجعلت مدة الإقطاع ثلاثين سنة. وصار العسكريون يشكلون أكثرية أصحاب القطائع، وأخذوا يقلصون ـ وبالتدريج ـ ما يدفعون من الضرائب، وبالتالي صارت الإقطاعات مقابل الخدمة. ولا ينتظر إلا أن يؤدي ذلك إلى التدهور الاقتصادي.

* * *

٦ ـ المغرب والأندلس

المغرب:

كانت حركة القبائل العربية إلى شمال إفريقية متصلة أثناء الفتح وبعده بتوالي البعوث خلال القرنين الأول والثاني، ابتداء بدخول عقبة بن نافع في ١٠,٠٠٠ من المقاتلة سنة (٥٠هـ/ ٦٧٠م) وانتهاء بمجيء يزيد بن حاتم أميرًا على إفريقية والمغرب سنة (١٥٥هـ/ ٧٧٢م) ومعه ٦٠٠٠٠ من جند الشام والعراق وخراسان.

واستقر معظم المقاتلة القادمين من الشرق بالقيروان وطنجة وتونس، وتفرقت مجموعات منهم في بقية المدن والقلاع. وكان خروج العرب بقصد الاستقرار في الغالب، واتجه البعض إلى امتلاك الأرض عن طريق الإقطاع والشراء وغير ذلك. وكان لتمصير القيروان دور في ترسيخ كيان العرب في إفريقية وفي استقرار القبائل واختلاطها مع البربر، كما أن نشاط حركة التجارة فيها ساعد على توافد التجار إليها.

ولما أنشأ حسان بن النعمان تونس (٨٢هـ/ ٧٠١م) صارت المركز الثاني للعرب بإفريقية، وصارت رباطًا يحمي القيروان وخاصة بعد تعزيز دار صناعتها من قبل ابن الحبحاب سنة ١١٦هـ.

ويمكن الإشارة لمدن أخرى أنشأها العرب مثل مدينة القصر القديم (١٨٥هـ) ورقادة اللتين أنشأهما الأغالبة، والمهدية التي أسسها عبيد الله المهدي (٣٠٨هـ / ٩٢٠م)، والمسيلة (٣١٣هـ/ ٩٢٥م) وصبرة (٣٣٧هـ/ ٩٤٨م).

وكان أن توزعت جماعات وبيوتات عربية بين البربر لتعليمهم مبادئ الإسلام، وتحولت الرئاسة لبعضهم وامتلكوا الأراضي ـ ومنهم عرب سبتة ـ، وأدى ذلك إلى تكوين الملكيات الكبيرة، وهي على شكل ضياع وقرى. وكان الملاكون الكبار (أمراء، علماء، تجار) يقيمون في المدن ويديرون ملكياتهم بواسطة الوكلاء.

وكان أول تنظيم للمغرب الإسلامي أيام حسان بن النعمان بعد سنة ٨٢هـ، ويبدو أن حسان اعتبر أرض المغرب أرض صلح وأقر أهلها عليها، ولعله طبق هذا على أراضي الذين أسلموا، بينما اعتبر الأرض التي لم يسلم أهلها أرض خراج.

مال بعض الولاة الأمويين إلى التعسف في معاملة المغرب، ولعل هذا يفسر رد

الفعل العنيف للبربر في ثورة ميسرة المطغري (١٢٢هـ / ٧٤٠م) التي بدأت بطنجة وشملت المغرب تحت راية الخوارج. وكان المذهب الخارجي قد انتشر في المغرب على يد الدعاة الخوارج من العرب الذين توزعوا بين القبائل البربرية في نواح مختلفة من المغرب، ولعل فكرة المساواة، والوضع الاجتماعي للبربر ساعد على هذا الانتشار، وحين انتهى العصر الأموي كانت أفكار الخوارج سائدة في المغرب.

وتقاسم المغرب الأوسط الخوارج من صفرية وإباضية. فأنشئت إمارة صفرية بتلمسان سنة (١٤٨هـ / ٧٦٥م) برئاسة أبي قرة اليفرني، وبدأ عبد الرحمن بن رستم بتأسيس دولة إباضية شملت معظم الأقاليم التابعة لتاهرت، وقامت الدولة الرستمية الإباضية (١٦٠ ـ ٢٩٦هـ/ ٧٧٧ ـ ٩٠٩م).

وكان لحركة الخوارج أثرها في نشر الإسلام بين البربر، وربما أدت من جهة ثانية إلى نشاط من قبل فقهاء السنة في القيروان التي ازدهرت الحركة الفكرية فيها في القرن الثالث الهجري.

وفي هذه الفترة نشأت مملكة الأدارسة (١٧٢ ـ ٣١٤هـ / ٧٨٩ ـ ٩٢٦م)، وحكمت إفريقية ونشطت الحياة الثقافية في القيروان. وكان دورهم كبيرًا في تحويل المغرب الأقصى ـ من لم يكن مسلمًا ومن تراجع ـ للإسلام. وكان لإنشاء فاس ـ من أيام إدريس بن عبد الله ـ أثر كبير، إذ هيأت بشمال مراكش مركزًا ثقافيًا وصارت موئلاً لجذب العرب والعربية، وساعدها موقعها على الازدهار السريع.

وتعود بدايات الحركة الثقافية إلى نخبة من التابعين كان لها دور في نشر الحديث بين أهالي القيروان وتونس. ويمكن التنويه ببعثة عمر بن عبد العزيز سنة ١٠٠هـ / ٧١٨م وفيها عشرة من فقهاء التابعين، في تعليم البربر مبادئ الإسلام وتفقيههم في الدين.

وفي بداية القرن الثاني رحلت نخبة من النابتة إلى المشرق وكان بينهم من رحل إلى البصرة ودرس في حلقات الإباضية ليرجع وينشر المذهب.

وكان نشر المذهب المالكي على يد أعلام ذهبوا للمدينة مثل البهلول بن راشد (١٨٣هـ / ٧٩٩م)، وسحنون بن سعيد (٢١٠هـ / ٨٢٥م) الذي يعد المؤسس الأول لمدرسة الفقه المالكي في إفريقية. وكانت أواخر القرن الثاني بداية لانتشار مذهب أبي حنيفة بين الخاصة بالدرجة الأولى زمن الأغالبة، أما المذهب المالكي فقد كان

شيوعه عامًا.

وشهد القرن الثالث الهجري ظهور نخبة من العلماء والفقهاء، ونشاطًا ثقافيًا واسعًا وبخاصة القيروان وتونس.

ونجحت الدعوة الفاطمية بجهود أبي عبد الله الشيعي في كسب كتامة في أواخر القرن الثالث، ثم القضاء على الأغالبة وإعلان إمامة عبيدالله المهدي في (٢٩٧هـ / ٩١٠م). وبعد جهود فاشلة بذلها المهدي لفتح مصر أنشأ المهدية لتكون عاصمة له.

وتحت الحكم الفاطمي خفت حلقات العلم في مسجد القيروان وغيره، إذ لم يشجع الفاطميون تعلم العلوم الشرعية للمذاهب الأخرى. ولعل موقفهم السلبي من المالكية، إضافة إلى كثرة الضرائب التي فرضوها، أدت إلى تذمر في المدن والأرياف انفجر في ثورة الخارجي أبي يزيد صاحب الحمار (٣٣٣ ـ ٣٣٦هـ / ٩٤٤ ـ ٩٤٧م) الذي زعزع كيان الفاطميين قبل القضاء عليه، وكان ذلك نهاية حركة الخوارج في شمال إفريقية.

الأندلس:

* فتح العرب الأندلس، وأعقب ذلك إقامة إدارة متسامحة، وأدى الفتح إلى القضاء على الطبقة الحاكمة من النبلاء وإلى توزيع أراضيهم وأراضي من قتل أثناء الحرب ومن جلا، مما أفسح المجال لظهور طبقة جديدة من الملاكين الصغار ولازدهار الزراعة.

ويلاحظ أن الفلاحين لم يعودوا أقنانًا بل اعتبروا ذمة أحرارًا وتحسن وضعهم، كما أن الفئة المتوسطة من أهل البلاد وجدوا مجالاً أرحب بعد الفتح ودخلوا الإسلام فيما بعد على نطاق واسع.

استقر المقاتلة بعد الفتح في البلاد، وتعزز وضعهم بالهجرة من شمال إفريقية بعدئذ، وهذه جاءت بكثير من العرب وبأعداد أكبر من الأفارقة. وقام عبد العزيز بن موسى بن نصير بتوزيع الأراضي على المقاتلة ابتداء حيث استقروا. وأرسل عمر بن عبد العزيز السمح بن مالك الخولاني مع جماعات جديدة من المقاتلة وطلب إليه إتمام مسح الأرض وتوزيعها على المقاتلة، بعد فرز الخمس الذي هو حصة بيت المال، ولكن العرب الأوائل قاوموا ذلك فأعطى السمح من جاء معه الأراضي من الخمس.

وجاءت موجة جديدة من العرب الشاميين إلى الأندلس سنة (١٢٥هـ / ٧٤٢م) وذلك إثر قيام ثورة عامة للبربر سنة (١٢٤هـ / ٧٤١م) وإرسال هشام بن عبد الملك جيشًا عربيًا بقيادة كلثوم بن عياض لإخمادها ولكنه هزم وقتل، وانسحب ابن أخيه بلج ابن بشر القشيري على رأس عشرة آلاف وعبر إلى الأندلس. وأعطي هؤلاء إقطاعات في جنوب وشرق الأندلس، وكان استقرارهم في الكور المحاذية لشواطىء البحر الأبيض على نسق وضعهم في الأجناد الشامية، فخصصت منطقة لكل جند شامي. وهكذا استقر جند دمشق حول البيرة، وجند حمص في كورة إشبيلية ونبلة، وجند قنسرين في جيان، وجند الأردن في مالقة، وجند فلسطين في كورة شذونة والجزيرة الخضراء. أما المقاتلة من مصر فنزلت جماعة في أكشونبة وباجة والأخرى في تدمير (مرسية). وكان هؤلاء العرب عرضة للخدمة العسكرية عند الحاجة، وبخلافه يفترض أن يقيموا على الأرض، ولكنهم فضلوا عادة الإقامة في المدن الرئيسية لمناطق إقطاعاتهم، بينما يقوم فلاحون أو مزارعون بزراعة الأرض ويعرفون بالشاميين تمييزًا لهم عن عرب الفتح (البلديين). تقوى العرب في إسبانيا بهؤلاء الشاميين وأوجدوا جوًا مساعدًا لعبد الرحمن الداخل، ذلك أنه بعد إعداد مع الشاميين نزل البلاد ودخل قرطبة (١٣٨ ـ ١٧٢هـ / ٧٥٥ ـ ٤٨٨م) وأنشأ الأسرة الأموية التي استمرت حتى (٤٢٢هـ / ١٠٣١م).

يلاحظ أن الأندلس تقع على طرف العالم الإسلامي، وهي أول قطر يفصله بحر عن بقية بلاد الإسلام، كما أنه بعيد عن المراكز الثقافية الأولى. وكان يحكمها ولاة ـ يعينهم المركز أو أمراء إفريقية ـ حتى نهاية العصر الأموي. وكانت مسرح عنف ونزاع بين الولاة المتصارعين يؤيد كلاً منهم جماعات من العرب والبربر.

وكون البربر النسبة الكبرى من الفاتحين والمستوطنين الأولين، ثم ازدادوا بالهجرة المتصلة حتى أواخر القرن الرابع / العاشر. وقد كونوا أقلية في المدن وامتزجوا بسرعة بالآخرين، ولكن أكثرهم كانوا جبليين فضلوا الإقامة في المناطق الجبلية واتجهوا للزراعة ولتربية الماشية.

وكان العرب من قبائل مختلفة، واستمرت المنافسات القبلية بينهم وكانت أهم عناصر الخلاف عند مجيء الأمير الأموي الأول. ومما ركز الخلافات وأعطاها دلالة

سياسية جغرافية الاستيطان الأول، فبدل أن يركز العرب في العاصمة ومع الحاميات في المدن الرئيسية، استقرت الأجناد الشامية في مناطق خاصة بها، وبذلك حافظوا على هوياتهم القبلية، كما أن البربر استقروا كوحدات قبلية وبذلك حافظوا على التمايز والخلافات.

جاء عبد الرحمن بن معاوية ـ الداخل ـ في فترة تمزق واستطاع أن يقضي على الفوضى وأن يثبت الإسلام في الأندلس. وهيأ عبد الرحمن للأندلس إدارة وتنظيمًا عسكريًا على غرار ما كان للخلافة الأموية بدمشق.

وكان أهل الأندلس أوزاعية في البداية ثم تحولوا إلى مذهب مالك، وربما كان ذلك قرب نهاية فترة الأمير هشام بن عبد الرحمن (١٧٢ ـ ١٨٠هـ / ٧٨٨ ـ ٧٩٦م)، وأصبح منذ القرن الثالث المذهب الوحيد المعترف به رسميًا. وكان لمذهب مالك أثره في الحياة الفكرية، فقد كان أميل للمحافظة، وإلى التركيز على السنة، مما أدى إلى إثارة الاضطراب أحيانًا، ومن أخطر ذلك «هيج الربض» المروع الذي اضطر الحكم بن هشام (١٨٠ ـ ٢٠٦هـ / ٨٢١م) إلى القضاء عليه بقسوة وعنف، وكان ذلك نتيجة تشدد المالكية.

وكان عهد عبد الرحمن الثاني بن الحكم (٢٠٦ ـ ٢٣٨هـ / ٨٢٢ ـ ٨٥٢م) فترة سلام طويلة نسبيًا، وبدا منه الاهتمام برعاية الآداب والعلوم والفنون حتى أنه أوفد إلى المشرق من يبحث عن المؤلفات العلمية اليونانية التي ترجمت للعربية، وقوى الصلات الثقافية مع مراكز الثقافة الإسلامية في المشرق. ويبدو أن الأندلس كانت تتطلع إلى المشرق في الثقافة فكل ما يجيء من بغداد والمراكز الأخرى تستقبله الأندلس بإعجاب وتقدير. وقد حصل ازدهار ثقافي بدأ يتضح في شبه الجزيرة منذ النصف الأول من القرن الثالث / التاسع نتيجة تأثير الحضارة الإسلامية في المشرق.

وازدهرت المدرسة المالكية في قرطبة واشتهر عدد من الفقهاء. وفي زمنه ظهر اتجاه لتنظيم الإمارة على النموذج العباسي، وكان لزرياب دور فعال في إدخال الترف والآداب الاجتماعية العباسية، فقد صار صاحب الكلمة في كل ما يتصل بالأناقة والأزياء وتنظيم الموائد والأطعمة.

يلاحظ أن المسيحيين في الأندلس كانوا أكثر تنظيمًا وتماسكًا من الأقطار

الأخرى، كما أن السياسة الإسلامية كانت متسامحة ومنفتحة. فكان انتشار الإسلام بين أهل البلاد طواعية وسريعًا وواسعًا. كما انتشرت العربية بين الإسبان المسيحيين مما ولد فئة المستعربين، ويتبين هذا من شكوى البعض مثل آلبروا القرطبي الذي يصور الشبان النصارى متضلعين في لغة العرب وشعرهم مفضلين الثقافة العربية على ما بقي للآداب اللاتينية في إسبانيا.

كون العرب نواة الأرستقراطية في المدن، وانضمت إليهم جماعات المسلمين الجدد من أهل البلاد. وحافظ عرب المشرق ابتداء على أنماط عيشهم ثم أخذوا يتكيفون مع واقع الحياة الجديدة، نتيجة توثيق الصلات وتوسع التزاوج بين الجانبين، وفي الفترة التالية اتجه العرب والبربر والمسلمون الإسبان في المدن إلى الامتزاج بالتدريج وإلى تكوين جماعة أندلسية إسلامية متجانسة تعتز بالعربية وبثقافتها.

ونشطت الحركة الشعرية وظهر فن شعري جديد أقبل الناس عليه هو فن الزجل والموشح الذي ابتكره مقدم بن معافى الضرير (ت قبل ٣٠٠هـ / ٩١٢م) ويصاغ على نظام جديد للقوافي والأوزان ونسق جديد للأبيات. وكلاهما يستعمل اللغة الدارجة ويمزج العربية بعبارات من اللهجات الرومانسية.

ولم يحاول الأمويون في الأندلس أن ينفصلوا عن الأمة الإسلامية فلم يحتفظوا بألقاب الخلافة أو يضعوا آراء لتبرير حكمهم في الأندلس ، كما أنهم وحتى أواسط القرن الرابع / العاشر لم يضربوا نقودًا ذهبية خاصة بهم.

ثم كان القرن الثالث / التاسع فترة حافلة بالاضطرابات، وبذل أمراء قرطبة كل جهدهم لمواجهة الثورات التي أثارها العرب والبربر والمولدون، وحتى المستعربين. ووجد أمراء قرطبة أنفسهم في ظروف صعبة، كما أن استعانة الأمراء برؤساء وشيوخ القبائل العربية جرأت هؤلاء على أن يمكنوا لأنفسهم في نواحيهم ويجابهوا الإمارة كما حصل أيام الأمير عبد الله (٢٧٥ ـ ٣٠٠هـ / ٩١٢م).

* أخذ الوضع بالتبدل منذ مطلع القرن الرابع / العاشر، ويرتبط ذلك بمجيء عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ ـ ٣٥٠هـ / ٩٦١م) الذي استطاع أن يقضي على الثورات، وأن يخضع القبائل العربية، وأن يفرض هيمنته على ممالك النصارى في الشمال، وأن يواجه الفاطميين في المغرب. لقد حقق للأندلس فترة استقرار سياسي وسلام داخلي،

ووضع في أواخر أيامه أسس دولة موحدة لشبه الجزيرة تابع فيها النموذج العباسي في المشرق في مركزية الإدارة وتجديدها.

اعتمد عبد الرحمن الناصر على إقامة جيش قوي، ذلك أن الإطار الموروث لم يعد مجديًا، ونظام الأجناد لم يعد يحقق غرضه نتيجة الاستقرار واستمرار العصبية القبلية والخلاف بين الفئات. وتجاوز عبد الرحمن الناصر هذه المشاكل بإعداد جيش مخلص بأسلوبين: الأول: جلب البربر من شمال إفريقية بأعداد كبيرة، وهذه خطة مألوفة منذ الفتح. والثاني: شراء الصقالبة للموازنة، وهي عناصر ذات أصول نصرانية، ولقد أطلق الاسم ابتداء على الرقيق من شرق أوروبا ثم على كل الرقيق من أصل أوروبي في خدمة القصر. وكان الصقالبة موجودين من قبل، ولكنهم الآن بدأوا يلعبون دورًا ملحوظًا في السياسة الأندلسية لتكاثر أعدادهم ولما احتلوا من مراكز إدارية وعسكرية. وكان هؤلاء يجلبون صغارًا وينشأون في الإسلام ويثقفون بالعربية وصاروا طائفة متميزة في المجتمع، وولاؤهم (كموالي) للخليفة. وقد ولد الاعتماد على الأجانب مشاكل جديدة، أولها مشكلة السيطرة عليهم حيث لا ولاء لهم ولا رابطة. هذا إضافة إلى ما ولد من مشاكل اجتماعية.

وقام عبد الرحمن الناصر بسلسلة حملات ضد المسيحيين في الشمال، وهذه بالإضافة للأهداف العسكرية والسياسية، هيأت المجال له ليظهر بمظهر المدافع عن الإسلام.

واتخذ الأمير خطوة هامة في التغيير سنة (٣١٧هـ/ ٩٢٩م) حين قرر أن يتخذ لقب أمير المؤمنين وأكد أن له وحده حق وراثة اللقب في الأمة الإسلامية من أجداده، ونفى أن يكون لأحد هذا الحق. وربما كان لهذا التوجه صلة بظهور الحركة الفاطمية في شمال إفريقية وبوضع الخلافة العباسية ببغداد.

وفي زمن الناصر حصل انفجار في معدل دخول الناس في الإسلام مما زاد في التمازج الاجتماعي. وكان في جلب عناصر خارجية لتكوين الجيش والبيروقراطية تأكيد للخلاف بين الأجنبي والأندلسي.

وشجع عبد الرحمن الناصر الآداب والعلوم، ونشط تطور العربية والثقافة الإسلامية. وظهر في عصره شعراء مثل ابن هاني، ومؤرخون من طبقة الرازي وابن القوطية، وموسوعيون مثل ابن عبد ربه «العقد الفريد»، كما بانت البوادر الأولى

للفلسفة على يد ابن مسرة (٣١٩هـ/ ٩٣١م) وبدت دراسة الرياضيات والفلك في دوائر ضيقة لتزدهر في الفترة التالية. ونشطت دراسة الحديث، وظهر عدد وافر من الفقهاء في الفقه المالكي.

والآن ظهر الاتجاه لتأصيل الحضارة الأندلسية، لتزدهر ولتغني بدورها الحضارة الإسلامية، وتعزز هذا الاتجاه زمن الحكم الثاني، المستنصر (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ/ ٩٦١ ـ ٩٧٦م)، وكانت فترته فترة سلمية مثمرة، فقد تمكن بقواته المتفوقة أن يفرض هدنة على إسبانيا المسيحية وأن يحافظ على السلطة الأموية في شمال إفريقية وأن يضبط البربر. وبذل همة كبيرة في طلب الكتب القيمة والنادرة من مراكز الثقافة في المشرق، واشتهر بمكتبته الواسعة. وكان سخيًا على العلماء الأندلسيين وأطلق للرياضيين والفلكيين المجال لبث علومهم، ووجدت دراسة الطب عناية كبيرة (الزهراوي) وكانت فترته من أكثر الفترات تسامحًا وحرية.

بقيت مؤسسة الخلافة قوية زمنه كما في أيام أبيه، ولكن شؤون الحكم اليومية انتقلت لحد ما إلى أيدي الوزراء، وهذا مؤشر لما حصل فيما بعد. فبعد وفاته ونتيجة للتآمر ودهاء ابن أبي عامر، صار خلفه هشام بن الحكم (المؤيد)، (٣٦٦ ـ ٣٩٦هـ/ ١٠٠٥م) مجرد رمز، وانتقلت السلطة إلى ابن أبي عامر (٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م) الذي اتخذ لقب المنصور، وسار على نهج أسلافه في الجيش، فتوسع مثلهم في جلب الرقيق ـ الصقالبة ـ ليخدموا في الجيش والإدارة، وتابع نهجهم في جلب قبائل بكاملها من البربر للخدمة في الجيش. وجعل ولاء البربر والصقالبة له، في حين خرب الأجناد القديمة التي كانت عماد الجيش. واستطاع أن يصد تقدم النصارى في الشمال بل وتوسع إلى أراضيهم.

ولم يكن استبداد ابن أبي عامر مواتيًا للثقافة، بل أدى إلى شيء من التعثر، فبعد اهتمامه بالفلسفة تراجع نتيجة إنكار الفقهاء لذلك وأمر بإحراق كتب الفلسفة والفلك وغيرها من كتب العلوم في مكتبة القصر إرضاء لهم.

إن إدخال البربر والصقالبة بالأعداد والأساليب المذكورة منع تمثلهم في المجتمع والثقافة الأندلسية، وأزال التوازن الخرج الموجود من قبل، وجعل الوزن للسيطرة العسكرية المركزية، ثم إن انعدام وجهة ثابتة لولاء هذه العناصر واضطراب هذه المفاهيم السياسية انتهت بعد سنوات من وفاة المنصور إلى ثورة قرطبة على ابنه الثاني،

وإلى اشتعال الحرب الأهلية بعنف لم يسبق له مثيل وإلى انهيار الكيان الذي أقامه الأمويون في الأندلس.

وكانت أطراف الصراع هي المجموعات الأثنية الثلاثة: البربر واستولوا على الجزء الجنوبي من الأندلس، والصقالبة الذين انحازوا إلى شرق الأندلس واستبدوا به، والأندلسيون وأقاموا كياناتهم فيما بقي للمسلمين من شبه الجزيرة. ومع انهيار الخلافة بدأت تتكون في المدن الكبرى وعلى امتداد شبه الجزيرة كيانات صغيرة مستقلة. وقسمت إسبانيا خلالها بين مجموعة من ملوك الطوائف من أصول بربرية وصقلبية وأندلسية، وقامت بين هؤلاء المنافسة في تشجيع العلوم والآداب، ونشأ عن ذلك وعن جو الحرية الفكرية الذي توفر الآن أن نهضت الثقافة وازدهرت بشكل كبير.

ولم تكن الثقافة الأندلسية أشد إشعاعًا وأكثر غنى مما كانت عليه في القرن الخامس / الحادي عشر على ما فيه من اضطراب سياسي ومنازعات داخلية. وصارت قصور بعض ملوك الطوائف منتديات أدبية تجمع الأدباء والفنانين والعلماء والأطباء وتتمتع برعاية الأمراء.

ويمكن الإشارة في قرطبة إلى ظهور ابن حزم، صاحب إنتاج فكري غني وفريد أحيانًا، كما أنه نشط المذهب الفقهي الظاهري الذي يقوم على التفسير الحرفي للقرآن. وفيها كان ابن زيدون الشاعر الفريد ومؤرخون مثل ابن حيان.

وبلغت المرية أوجها في زمن أميرها المعتصم بن صمادح (٥٤٦ ـ ٥٨٧هـ / ١١٥١ ـ ١١٩١م) الذي التف حوله الشعراء وعاش في بلاطه علماء مثل أبي عبيد البكري من الجغرافيين البارزين، وازدهر الشعر في إشبيلية في ظل بني عباد. وفي بطليوس، وبظل بني الأفطس ارتقت الثقافة، وظهر ابن عبد البر أعلم أهل غرب الأندلس في زمنه بالحديث.

وفي طليطلة وبظل بني ذي النون نشطت العلوم وظهر مثل الزرقالي أبرز علماء الفلك وأبي عثمان سعيد بن محمد الفيلسوف الرياضي، وابن وافد الطبيب المشهور، وصاعد الأندلسي المؤرخ. وفي سرقسطة وبظل بني هود عاش أبو بكر الطرطوشي صاحب «سراج الملوك» وفي بلنسية كان ابن سيدة صاحب «المخصص».

* * *

٧ ـ العرب منذ أواسط القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي

السلاجقة:

في أواسط القرن الخامس / الحادي عشر تعرضت دار الإسلام لسلسلة هجمات وموجات تكاد تكون متوازية. ففي أوروبا تقدمت القوات المسيحية في كل من إسبانيا وصقلية واستعادت أراضي واسعة من الحكم الإسلامي، وبلغت أوجها في غزو الإفرنج للشرق الأدنى في نهاية القرن (الصليبيون).

وفي إفريقيا قامت حركة دينية جديدة بين بربر جنوب مراكش ومنطقة السنغال ـ النيجر وأدت إلى تكون دولة إسلامية جديدة شملت شمال غرب إفريقية ثم الأجزاء الباقية بيد المسلمين من إسبانيا (دولة المرابطين).

وفي هذه الفترة اندفعت الموجة الهلالية (بنو هلال وسليم) من صعيد مصر حيث كانت القبيلتان، واكتسحت طرابلس وتونس وسببت الفوضى والدمار، وتمكنت في أواسط القرن من نهب القيروان. ولهذه الموجة ـ بخلاف التوسع العربي في القرن الأول الهجري / السابع الميلادي ـ يعود بعض التخريب والتخلف في شمال إفريقية. فهل تأثر ابن خلدون بآثار هذه الموجة في حديثه عن الخراب الذي يلحقه البدو، وفي وضع فلسفته عن دورات التفاعل بين البادية والأراضي الزراعية!

ومن أواسط آسيا جاءت موجة أخرى من الغزاة، كانت أهم الجميع بآثارها، وهي الموجة التركية السلجوقية.

ترد الإشارات إلى الأتراك منذ أوائل العصر الأول العباسي، وإلى استخدامهم على نطاق واسع في الجيش زمن المعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٧هـ / ٨٣٣ ـ ٨٤٢م)، فقد تعرب الجند الخراساني القديم، في حين اختل التوازن بين الفرق الجديدة منه وبين العرب، وكان على الخلفاء أن يبحثوا عن قوة جديدة يستندون إليها ووجدوها في الأتراك، وتزايد اعتماد الخلافة عليهم على حساب العرب والفرس.

وبحلول القرن الخامس / الحادي عشر كان الأتراك يدخلون دار الإسلام، لا كأفراد يجتذبون أو يشترون بل بهجرة قبائل كاملة لأتراك بدو لا يزالون يتبعون تنظيمهم

الموروث. هؤلاء الغزاة الأتراك ينتمون إلى قبائل الغُزّ ويعرفون بالسلاجقة (نسبة إلى العائلة التي قادتهم).

دخل الأتراك بلاد الخلافة حوالي (٣٦٠هـ / ٩٧٠م)، وسرعان ما أسلموا، وخلال فترة قصيرة فتحوا أكثر بلاد إيران. وفي (٤٤٧هـ / ١٠٥٥م) دخل طغرل بك بغداد وأنهى الحكم البويهي، وأدخل العراق في سلطان السلاجقة. وفي خلال سنوات قليلة أخذ السلاجقة بلاد الشام من الأمراء المحليين ومن الفاطميين، بل ونجحوا - حيث فشل العرب - بالاستيلاء على قسم كبير من الأناضول من البيزنطيين. وبقي الخلفاء في بغداد حكامًا صوريين، ولكن السلطة الحقيقية في الإمبراطورية التي اتحدت الآن لأول مرة تحت سلطة واحدة منذ فترة الخلافة، صارت للسلطان السلجوقي.

انطلق السلاجقة من نظرتهم القبلية إلى الأرض كملكية مشتركة، وأفادوا من المفاهيم الإيرانية المحلية، فحاولوا - وبخاصة أبرز وزرائهم نظام الملك (٤٨٥هـ / ١٠٩٢م) - تطوير الإقطاع وتنظيمه.

وكان لدى السلاجقة أكثر من صنف من الإقطاع، ولكن أعمها وأكثرها أهمية الإقطاع العسكري. فهناك إقطاع لأفراد الأسرة الحاكمة، وقد تصحبه السيطرة المالية وجباية الضرائب، ولم يرد به أن يكون وارثيًا، ولكن الوراثة ظهرت لدى البعض، ثم الإقطاع الإداري، وهو في واقعه ولاية على منطقة وللمقطع (الأمير) السلطة التامة في إقطاعه. وبمرو الزمن ازدادت سلطة الأمراء (وغلب بينهم العنصر العسكري. وهنا أيضًا ظهر اتجاه نحو الوراثة عن طريق القهر. وكان جل) هؤلاء الأمراء من المماليك. ويغلبه العناصر العسكرية لم يعد هناك حد بين هذا الإقطاع والإقطاع العسكري.

كان الإقطاع العسكري هو السائد، وهو يستند إلى الأرض، فالأرض تقطع للضباط وبالمقابل يقدم هؤلاء عددًا من المقاتلة، ومع أن الإقطاع صار أحيانًا وراثيًا وبالاغتصاب، فإنه كان نظريًا وفي الممارسة عادة، يمنح لفترة سنوات، وكان دائمًا قابلاً للنقض. ولعل هذا الأسلوب جعل للقبائل التركية مصلحة في ازدهار الزراعة.

هذه الأوضاع أثرت على الأحوال الاقتصادية. فالملاكون القدماء تأذوا بقيام طبقة جديدة من السادة الإقطاعيين الغائبين، كما أن التجارة تراجعت وضعفت.

وفي الفترة السلجوقية الأولى، أنشئت في بغداد وغيرها مدارس، وخاصة من

قبل نظام الملك، وصارت نماذج لغيرها في بلاد الإسلام. وغدت هذه النظاميات مراكز للسنة، وأريد بها لحد كبير أن تواجه دعوة الإسماعيلية والتطرف الفكري للفترة السابقة. وقد درّس في نظامية بغداد الغزالي (٥٠٤هـ / ١١١١م)، وتشمل كتبه ردًا على الفلاسفة وعلى الباطنية. وبعد نظام الملك وملكشاه بدأت التجزئة من جديد إذ انقسمت الإمبراطورية إلى سلسلة دول يحكمها أعضاء من البيت السلجوقي أو من قادته.

غزو الإفرنج:

في فترة الضعف هذه وفي عام٤٩٠هـ / ١٠٩٦م) وصل الغزاة من الإفرنج (الصليبيون) إلى الشرق الأدنى. ورغم الشعارات والمظهر المثالي الذي أعطي للحركة، فإنها كانت تجربة مبكرة في التوسع الاستعماري مدفوعة باعتبارات مادية تخالطها أحلام دينية. فهناك تجار الجمهوريات الإيطالية الذين يسعون وراء الربح التجاري، وهناك البارونات الطموحون، وهناك الأبناء الصغار للنبلاء يبحثون عن ولايات، والخاطئون يبحثون عن توبة مربحة، كل هؤلاء لا الباحثون عن كنيسة القيامة كانوا الممثلين الحقيقيين لهذا الغزو الغربي.

تقدم الغزاة بسرعة على ساحل الشام إلى فلسطين، وأنشأوا سلسلة إمارات إقطاعية لاتينية تستند إلى أنطاكية وطرابلس والقدس إضافة إلى الرها. وبحلول (٥٢٥هـ / ١١٣٠م) بلغت فتوحاتهم غايتها إذ سيطروا على السواحل الشامية من خليج الإسكندرونة إلى مصر باستثناء عسقلان.

ويلاحظ أن تحرك الصليبيين اقتصر على السهول والسفوح الساحلية. وكانت الموانئ مهمة لهم للمواصلات مع الغرب ولتطوير التجارة المهمة لاقتصادهم. أما الرد عليهم فجاء من الداخل في الشام والعراق.

وكان وضع الكيانات الصليبية وثيق الصلة بحالة المسلمين، فحالة الانقسام والخلافات بين المسلمين في الثلاثين سنة الأولى سهلت نجاح الحملة الصليبية الأولى.

ثم ظهرت قوة جديدة في الشام، يمكن تتبعها في مسيرة ثلاثة قادة هم عماد الدين زنكي، وابنه نور الدين، ثم صلاح الدين، حيث نرى تصاعد خط الجهاد والعمل لتكوين جبهة موحدة لمواجهة الصليبيين. ففي سنة (٥٢١هـ / ١١٢٧م)، أخذ

عماد الدين زنكي، وهو أتابك سلجوقي، الموصل ورفع راية الجهاد ضد الصليبيين، واستطاع أن يجرد أنطاكية من أراضيها شرق نهر العاصي، وأخذ من طرابلس قواعد كانت تهدد حمص. وكان نصره الأكبر (٥٣٩هـ / ١١٤٤م) حين استولى على الرها، وبدأ حركة توحيد بلاد الشام، فمد سلطته إلى حماة وحمص، ولكنه وجد معارضة من أمير دمشق الذي لم يتورع عن محالفة الصليبيين. وتابع نور الدين خط والده في توحيد الشام ورفع راية الجهاد، فأخرج الصليبيين من بقية منطقة الرها، وتمكن سنة(٥٤٩هـ / ١١٥٤م) من أخذ دمشق، وبذلك واجه الصليبيين بدولة قوية الآن. واتجه نظره إلى مصر قبيل أفول الدولة الفاطمية حيث أدت دسائس الوزراء إلى استدعاء الصليبيين، وبناء على طلب الخليفة الفاطمي العاضد أرسل نور الدين شيركوه للمرة الثالثة (٥٦٣هـ / ١١٦٨م) وبرفقته ابن أخيه صلاح الدين، واستوزر العاضد شيركوه ولكنه توفي بعد قليل فخلفه صلاح الدين.

في هذه الفترة كان العباسيون يؤكدون سلطانهم في وجه السلاجقة، وكانت حركة الجهاد الناشئة عن الإحياء الإسلامي تحت رايتهم. وكان على صلاح الدين أن يدعو للخلافة العباسية فقام بذلك في شوال (٥٦٦هـ / ١١٧١م) وأنهى الخلافة الفاطمية.

وفي (٥٦٩هـ / ١١٧٤م) توفي نور الدين تاركًا ابنًا صغيرًا. وانهارت بوفاته القوة العسكرية المركزية التي كونها، وحلت التجزئة محل الوحدة. وكان على صلاح الدين إعادة الوحدة، ورفع راية الجهاد وتوسيع قاعدته، واحتاج إلى أحلاف في هذا وخاصة في مدرسي المدارس التي نشطها والذين كان منهم قادة الرأي.

وتمكن صلاح الدين بقابلياته السياسية وبإيمانه الراسخ أن يتابع هدفه بدأب. وقضى حوالي عشر سنوات إلى (٥٧٩هـ / ١١٨٣م) حتى تمكن من تكوين القوة اللازمة في مصر ـ من جيش وأسطول ـ، ومن ضم دمشق، ثم السيطرة على كل أراضي نور الدين، وبذلك كون الجبهة الموحدة لمواجهة الإفرنج والتي تضم الشام ومصر. وفي (٥٨٣هـ / ١١٨٧م) تحرك بقواته لمهاجمة الصليبيين، وكانت معركة حطين الحاسمة في (١٢ شوال ٥٨٣هـ / ٤ تموز ١١٨٧م).

وتبدو أهمية المعركة من عدد المدن التي سلمت إليه وإلى قادته بعدها(عكا، صيدا، بيروت، الناصرة، قيسارية، نابلس). وأخيرًا تقدم إلى هدفه الكبير القدس،

فسلمت في (٨ شعبان ٥٨٣هـ / ٢ أكتوبر ١١٨٧م). وأدى فتح القدس إلى تحرك الغرب، وجاءت الحملة الصليبية الثالثة، ومع أنها أخذت عكا بعد حصار حوالي سنتين، فإن نتيجة هذه الحملة كانت متواضعة، ولكنها مدت في أمد البقاء الصليبي. وتوفي صلاح الدين (٥٨٩هـ / ١١٩٣م) وكان قد حرر القدس وطرد الصليبيين إلا من قطعة ساحلية ضيقة تشمل عكا وصور وطرابلس وأنطاكية.

ولم تبق الوحدة بعد صلاح الدين، فقد تجزأت بعض بلاد الشام، ولكن مصر حافظت على وحدتها. وكان للمماليك أن يحرروا بقية الأراضي المقدسة ويطردوا الصليبيين، فلم يبق بيبرس خلال السنوات (٦٦٤ ـ ٦٧٠هـ / ١٢٦٥ ـ ١٢٧١م) للصليبيين إلاّ بضع أماكن حصينة على الساحل. وأخيرًا انتهى الوجود الصليبي في عكا (٦٩٠هـ / ١٢٩١م).

كان استيلاء المعز لدين الله الفاطمي على مصر (٣٦٢هـ / ٩٧٣م) وعهده بالإدارة للزيريين (من صنهاجة)، بداية تطورات أفضت إلى خروج الأمير الزيري (٤٣٩هـ / ١٠٤٧م) على الفاطميين، وإلى ثأر الفاطميين بأن دفع الوزير اليازوري مجموعة قبائل بدوية نازلة بجوار وادي النيل بقيادة بني هلال للتحرك غربًا فأخذوا برقة واندفعوا في إفريقية وهزموا بني زيري في (٤٤٣هـ / ١٠٥٢م). وأثرت الموجة الهلالية على الوضع الديموغرافي في شمال إفريقية، إذ غمرت تونس وانتشرت غربًا حتى وادي الساحل جنوب منطقة القبائل.

وكان للغزوة الهلالية آثارها، وهي وإن لم تكن سريعة إلاّ أنها أدت إلى تراجع الأراضي المزروعة، وإلى تقليص التجارة وإلى أضرار بالمدن. لقد كان لها آثار ملموسة على الاقتصاد والأوضاع العامة.

ومن ناحية أخرى كان للموجة الهلالية أثر كبير في تعريب المغرب خاصة في الريف والبسائط، إذ اختلطوا وتصاهروا مع البربر للتقارب في الوضع الاجتماعي والثقافي بين القادمين والبربر.

المرابطون والموحدون:

في هذه الفترة كان غزو بدوي آخر للمغرب. فصنهاجة البربرية كانت قبائل بدوية تسكن الصحاري من موريتانيا حتى بلاد السودان، وكان تدهور ظروفها الاقتصادية،

نتيجة تعرض طريق التجارة الصحراوي الغربي الذي كانت تفيد منه إلى الخطر، إضافة إلى الحماس الديني، وراء تحركها. فعلى أثر حج يحيى بن إبراهيم شيخ قبيلة جدّالة وتأثره بمن قابل من شيوخ في المشرق (٤٣٧هـ/ ١٠٤٥م) أدرك جهل البربر بالشريعة، واصطحب معه عبد الله بن ياسين من جنوب المغرب ليصلح الوضع. ولما فشلت المحاولة الأولى انسحبا إلى رباط، وهناك كون عبد الله بن ياسين جماعة حوله وبدأت حركة المرابطين وكان هدفها الأول إقامة جماعة تسير وفق الشريعة. وبعد السيطرة على المناطق الصحراوية عبر المرابطون الأطلس الأعلى (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) بقيادة أحد رؤسائهم الكبار أبي بكر عمر اللمتوني وقاموا بحملات في وسط المغرب وجنوبه، وقتل عبد الله بن ياسين في القتال ضد برغواطة (٤٥١هـ/ ١٠٥٩م)، وقرر أبو بكر بناء مدينة شمال الأطلس الأعلى، وهي مراكش (٤٦٢هـ/ ١٠٧١م). وعاد أبو بكر إلى الصحراء بسبب خلافات داخلية خطيرة وهذا أعطى المجال لابن عمه يوسف بن تاشفين، الذي ظهرت مواهبه الآن وأعاد تنظيم الجيش. ولم يجد أبو بكر مجالاً للعودة للقيادة، وبدأ يوسف بفتح شمال وشرق مراكش، فأخذ فاس (٤٦٧هـ/ ١٠٧٥م) ثم تلمسان ووقف عند الجزائر.

وكان ملوك الطوائف يتعرضون لخطر تقدم ألفونسو السادس ملك قشتالة الذي أخذ طليطلة دون قتال (٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، فأسرعوا بدعوته ليساعدهم، فاستجاب وأنزل هزيمة ساحقة بألفونسو في الزلاقة (٤٧٩هـ/ ١٠٨٦م). ولكن خلافات أمراء الطوائف وفتوى الفقهاء المالكية جعلته يضم بلادهم. وهكذا استولى المرابطون على النصف الغربي للمغرب وعلى بلاد الأندلس الإسلامية. وكانت السلطة الدينية للفقهاء المالكية الذين كانوا في مجلس الأمير، يشيرون عليه في الشؤون العامة.

وفي فترة ابن تاشفين اتبع المذهب المالكي بدقة، وبعد انتصاره في الزلاقة طلب عهدًا من الخليفة على المغرب تأكيدًا للشرعية ولوحدة الأمة واتخذ لقب أمير المسلمين.

وسرعان ما تأثر المرابطون بحضارة الأندلس ومالوا للترف، ولم يألوا جهدًا في نقل الحضارة الأندلسية إلى المغرب وبخاصة في عهد علي بن يوسف بن تاشفين (٤٦٣ ـ ٥٠٠هـ/ ١٠٦١ ـ ١١٠٦م)، كما يتبين من تأثير فن العمارة الأندلسية في المغرب.

أدى الترف إلى ضعف الروح الحربية لدى المرابطين وبالتالي فشلهم في إيقاف التوسع المسيحي، كما أن التهاون حل محل الالتزام بالمذهب المالكي ـ مصدر قوتهم ـ، هذا إضافة إلى التعصب الذي رافق تسلط الفقهاء أحيانًا. والآن ظهرت حركة إصلاحية جديدة هي حركة الموحدين.

عاد ابن تومرت من المشرق حوالي (٥١٢هـ / ١١١٨م) بعد سنوات من السفر والدراسة شملت بعض مراكز العلم، وبدأ دعوته للإصلاح فوجد مقاومة من العلماء، وتعرض لمجابهة السلطة، فانسحب إلى الأطلس الأعلى (٥١٨هـ / ١١٢٤م) حيث كون مجتمعًا وفق مبادئه دعوا بالموحدين. واستند أساسًا إلى مصمودة بربر الجبال.

دعا ابن تومرت إلى وحدانية الله ونفي التشبيه، وأكد على تطهير العقيدة من الشوائب بالعودة للكتاب والسنة، وقال بفكرة المهدي الذي يملأ الأرض قسطًا وعدلاً. ثم بايعه أتباعه الأوائل على أنه المهدي وأن يكونوا يدًا واحدة.

وأحدث ابن تومرت تنظيمات جديدة، فكون مجلس العشرة من أتباعه الأوائل الذين بايعوه على أنه المهدي، وكان بينهم الرجال البارزون في الحركة وخاصة عبد المؤمن. وأنشأ مجلس الخمسين، ليحد من تأثير المجموعات القبلية، وتتمثل فيه القبائل الأساسية في الحركة. وشغل المهدي شخصيًا بإعداد «الطلبة» وهم منظرو الحكم الجديد، و«الحفاظ» ومهامهم دينية عسكرية.

وبدأ الصراع جديًا مع المرابطين (٥٢٤هـ / ١١٣٠م) حين قرر المهدي مهاجمة مراكش، فهزمت قواته وتوفي بعد قليل. وخلفه عبد المؤمن بن علي وهو بربري من قبيلة زناتة، لقي ابن تومرت عند عودته من المشرق وارتبط به وصار ساعده الأيمن.

تريث عبد المؤمن ووجه حملاته على أطراف أراضي المرابطين في المغرب وغرب الجزائر، ثم واجه المرابطين (٥٤٠هـ / ١١٤٥م) وانتصر عليهم. ثم توسع إلى الأندلس وفتحها باستثناء جزر الباليار (٥٤٣هـ / ١١٤٨م). ثم فتح عبد المنعم المغرب الأوسط (٥٤٧هـ / ١١٥٢ ـ ٣م)، وبعد سنوات قليلة قاد حملة إلى إفريقية (٥٥٥هـ / ١١٦٠م) وفتحها، وهكذا توحد المغرب كله لأول مرة منذ الفتح.

قام عبد المؤمن بإدخال بعض القبائل العربية إلى المغرب الأقصى، ولم يكن العرب قد تجاوزوا في تقدمهم وسط الجزائر، وسار حفيده أبو يوسف يعقوب المنصور

(٥٨٣هـ/ ١١٨٧م) في نفس الاتجاه، ونقل عدة قبائل عربية إلى المغرب، وكان لذلك أثره في نشر التعريب في المغرب.

كانت دولة الموحدين واسعة وتضم مناطق وجماعات ـ بدوية ومستقرة ـ متباينة، فقد استقرت حوالي خمسين عامًا بعد وفاة عبد المؤمن (٥٥٨هـ/ ١١٦٣م) وبدت بوادر الضعف عليهم بعد ذلك. ففي عهد يعقوب المنصور بلغ التعصب الموحدي ذروته وحُضر المذهب المالكي الذي يتبعه كل مسلمي شمال إفريقية. وكان هناك انحطاط اقتصادي نتيجة ضعف خط التجارة الصحراوية الغربي. وحصلت فجوة بين نخبة حاكمة مترفة ومثقفة ـ بالعربية ـ وبين عامة مصمودة البعيدة عن ذلك، وأضعف الموحدين عدم قدرتهم على فرض مذهبهم، بل إن بعضهم انتهوا إلى رفض فكرة المهدي. وبانت بوادر الضعف الخطير إثر الهزيمة التي مني بها الموحدون مع النصارى بزعامة قشتالة في وقعة العقاب (٦٠٩هـ/ ١٢١٤م).

ويلاحظ أن فترات المرابطين والموحدين شهدت نشاطًا وتوسعًا للثقافة العربية، فقد انتشر العرب البدو في المغرب كله الآن وساعدوا على نشر اللغة العربية في الأرياف. كما أنه حصل ازدهار فكري بالعربية في المغرب بتشجيع ودعم من الدولتين. ومن ناحية أخرى انتهت فترة الموحدين بانتصار المذهب المالكي وسيادته في القرون التالية.

تجددت تقاليد الجهاد في الأندلس زمن علي بن يوسف بن تاشفين، كما أن الثقافة الأندلسية انتشرت بقوة في بلاد المرابطين، وعبر إلى المغرب كثير من الأندلسيين وجعلوا من بلاد المرابطين في مراكش مركزًا أدبيًا وعلميًا مشرقًا. ولذا تألقت شخصيات علمية وأدبية في هذه الفترة، مثل ابن قزمان الزجال، وابن بشكوال والضبي في التاريخ، وابن باجة في الفلسفة، والقاضي عياض في الفقه وغيرهم في الرياضيات والطب.

ويبدو أن الفقهاء الأندلسيين في بلاد المرابطين جعلوهم يتمسكون بالمذهب المالكي مما أدى إلى جموده، وهذا ساعد حركة الموحدين التي قامت على الإصلاح الديني والخلقي. وبينما كانت حركة الموحدين تتوسع في المغرب، قامت ثورة في الأندلس واستنجدت بعبد المؤمن بن على أول الخلفاء الموحدين، فأخضع ما بقي من

الأندلس بيد المسلمين.

وكانت حركة الاسترداد تتقدم بشكل محسوس بفضل تعاون قشتالة وآرغون، ولكن القوات الإسلامية أحرزت انتصارًا كبيرًا في معركة الأرك في (٩ شعبان ٥٩١هـ / ١٨ تموز ١١٩٥م) وهو آخر نصر للإسلام في المعركة مع المسيحيين في شبه الجزيرة، ولكن حركة الاسترداد سرعان ما استأنفت نشاطها ولم تجد بعد وفاة يعقوب المنصور ما يقف أمامها.

استمر النشاط الثقافي، وظهر أعلام في الحقول المختلفة، بينهم بعض الشعراء، ومنهم في التاريخ ابن الأبار، وفي الرحلة ابن جبير، وفي الطب بنو زهر، وفي النبات ابن البيطار، وكان نصيب الفلسفة وافرًا زمن الموحدين، وظهر ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

وبحلول منتصف القرن السادس / الثاني عشر اقتصر كيان الإسلام على مملكة غرناطة. وكان تغلب النصارى على الإمارات الأخرى قد دفع بالعلماء إلى الهجرة إلى المغرب وإلى بلاد المشرق. وشهدت غرناطة حياة ثقافية خاصة في القرن الثامن / الرابع عشر وتمثلت فيها روائع الفن الأندلسي في الحمراء وجنة العريف. وبرز فيها أعلام مثل ابن الخطيب، ورحالة كالعبدري، ورياضيون كابن البناء، ونحويون مثل ابن حيان. وكان ابن خلدون من أصل أندلسي يتأمل في التاريخ والمجتمع ويضع دراساته.

لقد تميزت الثقافة الأندلسية في كتب الفلاحة، وفي الرحلات، وفي الموشحات والأزجال، وكان لها دورها في الفلسفة، وفي دراسة الأديان والفرق، وتميزت بروائع فن العمارة. لقد أغنت الثقافة العربية الإسلامية وبقيت أبدًا حريصة على صلاتها الثقافية بالمشرق، ملتزمة بالعربية معتزة بها.

* * *

٨ ـ العرب منذ أواسط القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي

سقوط بغداد:

وفي أواسط القرن السابع / الثالث عشر حصلت تبدلات سياسية شملت دار الإسلام في المشرق والمغرب.

ففي ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م أخذ هولاكو بغداد وأنهى الخلافة العباسية. وكانت الخلافة على انحطاطها وضعفها لا تزال أساس الشرعية ورمز وحدة دار الإسلام، فكان القضاء عليها نهاية عهود في التاريخ الإسلامي.

وكان الغزاة المغول وثنيين، فلم يكن لهم اهتمام بالإسلام أو بمؤسساته، وكان من الآثار المباشرة لغزوهم للعراق انهيار الحكومة المدنية ودمار نظام الري الذي تعتمد عليه البلاد، وتأزم هذا بالغارات البدوية. وصار العراق ولاية تابعة للإيلخانيين ومركزهم إيران، ولم يعد له موقع في التجارة بين الشرق والغرب.

وفي زمن الإيلخانيين توسع الإقطاع في العراق، إذ أنهم أقطعوا الأراضي والقرى لجندهم مقابل الخدمة العسكرية، كما أقطعوا إقطاعات إدارية حيث يكون المقطع مسؤولاً عن إرسال الوارد بعد أخذ نصيبه. وأعطيت بعض الجهات بالضمان لقاء مبلغ محدود.

والمهم هنا توسع الإقطاع، وغلبة الطابع العسكري عليه، وشيوع الوراثة فيه.

وتقلصت الزراعة، كما أن ثقل الضرائب وإهمال نظام الري أدى إلى تردي أحوال السكان اقتصاديًا، وإلى تراجع المدن. ثم إن ضعف السيطرة المركزية ساعد على ازدياد نشاط البدو وقطع طرق التجارة وبالتالي عرقلتها. وربما بقيت الضرائب كالسابق، ولكنها صارت أكثر ثقلاً وعرضة للأهواء. وكان الضمان أكثر الأساليب في جباية الخراج وضرائب الأسواق والتمغات (ضرائب التجارة الداخلية).

إن كثرة الضرائب والتلاعب بالنقد تركت آثارًا مربكة على التجارة. وكان من نتائج الغزو المغولي توسع التجارة البرية مع إيران وأواسط آسيا، وانقطاع التجارة تقريبًا مع سورية ومصر.

المماليك:

وفي أواسط القرن السابع / الثالث عشر انتقلت السلطة إلى المماليك الذين حكموا مصر بين (٦٤٨ ـ ٩٢٣هـ / ١٢٥٠ ـ ١٥١٧م).

كان المماليك رقيقًا يشترى ويدرب ويثقف في مصر، وفي البداية كانوا عادة من الأتراك القفجاق من سواحل البحر الأسود الشمالية، ولكنهم فيما بعد كانوا من عدة أجناس، وبالدرجة الأولى من الشركس.

تتابع سلاطين المماليك بشكل وراثي نوعًا ما حتى (٧٨٤هـ / ١٣٨٢م)، وبعد ذلك صار الأمير الأقوى هو الذي يحكم.

وكان نظام المماليك إقطاعيًا، وهو امتداد للإقطاع السلجوقي الذي جلبه الأيوبيون إلى الشام ومصر. كان الأمير يتسلم إقطاعًا من الأرض بدل الراتب على أن يهيئ عددًا من الجند المماليك ما بين خمسة ومئة، كل حسب رتبته، ويخصص عادة ثلثي الوارد لنفقاتهم. وهناك إقطاعات أصغر لأجناد الحلقة وللمماليك السلطانية. ولم تعد الإقطاعات وراثية كما كانت زمن الأيوبيين، رغم المحاولات المتكررة لجعلها كذلك.

استند النظام المملوكي إلى إخراج أبناء الضباط المماليك المتعربين وإدخال مماليك جدد مستوردين، وبهذا حال المماليك دون قيام أرستقراطية ملاكة وراثية. وكان الأمير المملوكي يتسلم إقطاعه لفترة أو مدى الحياة، ولا يقيم على إقطاعه، بل يقيم في القاهرة أو في مركز المنطقة التي فيها إقطاعه، وكان يهمه الوارد لا التملك.

وهذا التقسيم إلى إقطاعات لم يكن ثابتًا، بل كان عرضة لإعادة النظر بالروك (أو مسح الأرض وإعادة توزيعها)، بل صار السلاطين في مطلع القرن الثامن / الرابع عشر يوزعون إقطاعات المقطع في عدة جهات تأكيدًا لأنها مقابل الخدمة.

وبالإضافة للإقطاعات هناك أراضي الملك والوقوف والأراضي العائدة لديوان السلطان.

وكانت التجارة ذات أهمية حيوية لمصر، وحرص المماليك على تشجيعها مع أوروبا، وبصورة خاصة مع الهند والشرق الأقصى، مما جلب الرخاء للبلاد وساعد على الازدهار الفكري.

وفي الفترة الأولى واجه المماليك تهديدًا من الصليبيين، وبصورة خطيرة من المغول، وكان إنجازهم الرئيسي حماية الحضارة الإسلامية في الشام ومصر منهم.

فقد تقدم المغول واكتسحوا شمال سورية وفتحوا حلب ثم دمشق (٦٥٨هـ / ١٢٦٠م)، واحتلت فرق مغولية نابلس وغزة، وعبر المغول الأردن إلى الجليل. وواجههم المماليك في عين جالوت بين بيسان ونابلس في معركة فاصلة (رمضان ٦٥٨هـ / أيلول ١٢٦٠م) كانت أول هزيمة للمغول. وبعد المعركة صار بيبرس سلطانًا (٦٥٨ ـ ٦٧٦هـ / ١٢٦٠ ـ ١٢٧٧م) ووجه جهوده لاحتواء الخطر المغولي الذي كان لا يزال يهدده، وكانت سورية ضرورية للمواجهة، وفعلاً ضم بيبرس أراضي أكثر الإمارات الأيوبية، وحارب الإفرنج وقلص أراضيهم التي صارت تقتصر على شريط ساحلي.

واكتسب حكم المماليك قوة أدبية كبيرة حين أُعْلِنَ أمير عباسي، خليفة في القاهرة (رجب ٦٥٩هـ / حزيران ١٢٦١م). والخلافة لا تزال رمز الوحدة والشرعية الإسلامية، ونتيجة ذلك أعلن أبو نمي شريف مكة ولاءه للسلطان الذي اتخذ لقب خادم الحرمين.

وسار قلاوون (٦٧٨ ـ ٦٨٩هـ / ١٢٨٠ ـ ١٢٩٠م) على اتجاهات بيبرس، فوسع سيطرته في سورية، وجابه المغول، وضرب الإفرنج واستعاد طرابلس منهم (٦٨٨هـ / ١٢٨٩م). وأتم عمله ابنه وخلفه الملك الأشرف خليل الذي استولى على عكا (٦٩٠هـ / ١٢٩١م) وعلى ما بقي بأيدي الفرنج من مدن، وانتهى أمر الفرنج.

وأنشأ قلاوون أسرة حكمت ـ مع بعض الفواصل ـ حوالي قرن، ليأتي المماليك البرجية (٧٨٤ ـ ٩٢٢هـ / ١٣٨٢ ـ ١٥١٧م). وبقي العدو الرئيسي مغول إيران الذين استمرت خصومتهم حتى بعد إسلامهم، وكان آخر هجوم مغولي على سورية في ربيع (٧٠٢هـ / ١٣٠٣م)، وكان اللقاء في مرج الصفر قرب دمشق وانتهى بنصر مؤزر للمماليك وبزوال خطر الإيلخانيين.

كان القرن الثامن / الرابع عشر، فترة هدوء ازدهرت فيه التجارة مع الشرق والغرب وجلبت الرخاء.

ولكن تيمورلنك اكتسح سورية في (٨٠٣هـ / ١٤٠٠م) ونهب دمشق، وكانت

الحرب معه مكلفة للمماليك، فاضطروا إلى فرض ضرائب جديدة، وإلى تخفيض العملة. وجاءت الأوبئة والخلافات الداخلية وغارات البدو لتتم ذلك، وأصيب اقتصاد المماليك بضربة لم ينهض منها.

وأدت الأزمة إلى سياسيات مالية جديدة تهدف إلى الحصول على أكبر ربح ممكن من تجارة المرور. زاد المماليك رسوم المرور على التجار واتبعوا من أيام السلطان بارسباي (٨٢٥ ـ ٨٤١هـ / ١٤٢٢ ـ ١٤٣٨م) سياسة احتكار بعض مواد التجارة الرئيسية كالسكر والقطن ثم الفلفل وبيعها بأسعار عالية للأوروبيين، فأدى ذلك إلى ارتفاع الأسعار ثم إلى انهيار اقتصادي لم تستطع الحكومة مواجهته إلّا بتخفيض العملة، وفرض ضرائب عالية مما زاد الوضع سوءًا.

وجاء الغزو البرتغالي كارثة على المنطقة. ففي ١٤٩٨م وصلوا الهند وفتحوا طريقًا جديدًا بين أوروبا والشرق الأقصى أقل كلفة من السابق، وقطعوا شريان الحياة عن السلطنة المملوكية، وتمكنوا من ضرب الأسطول المصري وتدمير سفن التجارة العربية في المحيط الهندي وتغلغلوا حتى الخليج العربي والبحر الأحمر. ولم تعد خطوط التجارة الدولية تمر بالبلاد العربية حتى القرن التاسع عشر.

وظهرت الدولة العثمانية قوة جديدة في المنطقة في القرن الخامس عشر، وكانت وجهة توسعها غربًا وعلاقاتها مع المماليك حسنة ابتداءً. ثم التفتت إلى الشرق وبدأ الاحتكاك بالمماليك، وتمكن العثمانيون من ضرب المماليك سنة ١٥١٧م ودخلت الشام ومصر تحت حكمهم.

* * *

٩ ـ العرب والدولة العثمانية

* نشأت الدولة العثمانية من إمارة جهاد قامت على أنقاض دولة سلاجقة الروم، وتوسعت إلى البلاد العربية في القرن العاشر / السادس عشر. فبعد أن ضمت سورية ومصر، فتحت العراق ١٥٣٥م بعد ضرب الصفويين، وحاولت التوسع إلى اليمن (١٥٤٧ ـ ١٥٥٦م)، ومدت سيادتها إلى شمال إفريقية حتى مراكش. وهكذا صار جل البلاد العربية في إطار الدولة العثمانية.

واتخذ العثمانيون الإقطاع العسكري (التيمار والزعامة) للسباهية مقابل الخدمة العسكرية وتهيئة عدد من الجند، وطبق هذا بالدرجة الأولى في الأناضول وفي أجزاء من شمال الشام والعراق. ولكن الغالب في البلاد العربية كان إعطاء مقاطعات للأمراء والولاة مقابل دفع مبالغ سنوية للسلطان. وفي المناطق القبلية في جنوب العراق والمناطق الجبلية في الشام لم يكن بالإمكان تطبيق نظام الإقطاع العسكري فكانت الملكية مشتركة والتحكم للشيوخ المحليين.

* وفي مصر أبقى العثمانيون المماليك في الجيش وفي الكثير من الوظائف الهامة، كما سمحوا باستيراد المماليك مما شجع طموحهم وصاروا بالتدريج القوة المحلية الرئيسية. واتجهت الإدارة إلى إعطاء الأراضي بالالتزام، وكان الالتزام للعسكريين بالدرجة الأولى (بيكات، مماليك) ولفترة محدودة، مع تزايد ضعف الدولة صار الالتزام بنهاية القرن الثامن عشر مدى الحياة، بل وشمل حق التوريث والتصرف أحيانًا (مالكانة)، ويعطى في الغالب لأعضاء من البيوتات المملوكية الكبيرة. وفي الجهات التي كانت بيد القبائل العربية (في الصعيد) اعتبرت الأراضي مقاطعات للشيوخ ويلزمون بدفع مبلغ سنوي للسلطان.

وفي أوائل القرن السابع عشر، بدت بوادر الضعف في الظهور وبدت بوادر قوى محلية تسعى للسيطرة على الأمور. ففي بغداد قامت ثورات العساكر وأخطرها ثورة الصوباشي التي استغلها الفرس للسيطرة على بغداد ١٦٢٣م، وتخلى العثمانيون سنة ١٦٣٥م عن سلطتهم القلقة في اليمن.

وفي مصر بان نفوذ المماليك وظهر منهم بيكات وصاروا ينافسون الولاة على السلطة، ويتنافسون فيما بينهم.

وفي البصرة سيطر شيخ محلي على البصرة (١٠٠٥هـ/ ١٥٩٦م) وأسس أسرة آل أفراسياب التي استمرت إلى (١٠٧٨هـ / ١٦٦٧م). وظهر الأمير الدرزي فخر الدين المعني الثاني في لبنان وتوسع إلى جهات أخرى وكاد يهدد سيطرة سلطان الشام.

وجاءت فترة انتعاش مؤقتة على يد السلطان مراد الرابع (١٠٣٢ ـ ١٠٤٩هـ / ١٦٢٣ ـ ١٦٤٠م) الذي طرد الصفويين من بغداد ١٦٣٨م، وأنهى حكم فخر الدين المعني الثاني ١٦٣٥م، ثم على يد الوزيرين من آل كوبرلي، محمد باشا وابنه فاضل أحمد باشا (١٦٥٦هـ/ ١٦٧٦م).

وشغلت الدولة بالحروب الخارجية على الجهة الشرقية مع الأفغان الذين أطاحوا بالحكم الصفوي ١٧٢٢م، ومع نادر شاه الذي حكم إيران (١٧٢٩ ـ ١٧٤٧م)، وعلى الجبهة الغربية مع النمسا ـ انتهت بمعاهدة بلغراد ١٧٣٩م ـ ومع روسيا سنة (١٧٦٨ ـ ١٧٧٤) ثم (١٧٨٢ ـ ١٧٩٢م) مما زاد في ضعف السلطنة العثمانية.

ويلاحظ ازدياد دور المنظمات المحلية المرتبطة بالشعب مثل الأصناف، والأشراف، ومشايخ الحارات، والانكشارية اليرلية. وأصبح للقبائل البدوية في مختلف الولايات دور أكبر مما سبق.

وظهرت كيانات محلية جديدة في الهلال الخصيب ومصر في إطار الإدارة العثمانية أقامها ولاة أو أصحاب ضمان أو قادة حاميات.

ففي بغداد ظهر حكم المماليك. وذلك أن الوالي حسن باشا (١٧٠٤ / ١٧٢٣م)، الذي رَبي في سراي السلطان في استانبول استقدم الشبان من بلاد الكرج والقفقاس ودربهم كمماليك وعلمهم مبادئ القتال والدين الإسلامي وجعل منهم القوة المقاتلة وهيئة الموظفين الإداريين وسار ابنه أحمد باشا ١٧٤٧م على نهجه.

وتوالى المماليك بعده على السلطة في بغداد بإقرار الحكومة العثمانية حتى نهاية ولاية داود باشا (١٢٤٧هـ/ ١٨٣١م). وقد واجه داود باشا الهجوم الإيراني ١٨٢١م، وانتهى بمعاهدة أرضروم ١٨٢٣م التي اعترف بموجبها بالحدود التي قررت زمن مراد الرابع. وفي ولايته كان إلغاء الإنكشارية في بغداد بطلب من السلطان محمود الثاني،

وازداد الاتصال بأوروبا، ونشطت الصلات التجارية خاصة مع الإنجليز والفرنسيين. وجاء داود باشا بخبراء فرنسيين لتدريب الجيش وبفنيين أوروبيين لتحسين مستوى الصناعة المحلية والزراعة. كما أنه نشط الحركة الثقافية في البلاد وشجع العلماء. وفي اتجاه السلطان للمركزية أرسل حملة إلى بغداد أنهت حكم المماليك (أيلول ١٨٣١م)، كما أنه أنهى حكم آل الجليلي في الموصل ١٨٣٤.

وفي سورية عانت دمشق، وهي مركز مهم لقافلة الحج، من صراع بين جماعتين من قوات الحامية، فظهرت سلطة محلية في عائلة العظم أوجدت الاستقرار وهيأت الأمن لقافلة الحج، وامتد حكم العائلة في أوجه (١٧٢٥ ـ ١٧٥٧) إلى طرابلس ومناطق أخرى. وقام حكام جدد إلى الجنوب، فقد ظهر الشهابيون في جبل لبنان بعد المعنيين (١٦٩٧م) وحاولوا فرض سلطتهم عليه ونجحوا لحد ما.

وظهر ظاهر العمر في الجليل، ثم مد سلطته إلى عكا (١٧٤٦م) ووسع هيمنته لأكثر فلسطين، ولعب دورًا في شؤون بلاد الشام وتحدى العثمانيين مما أدى إلى نهايته سنة ١٧٧٥م، ثم خلفه في حكم بلاد الشام الجنوبية أحمد باشا الجزار (١٧٧٤ ـ ١٨٠٣م) الذي اعتمد على قوات مملوكية وبقي سيد الموقف حتى إذا تقدم نابليون إلى الشام ١٧٩١م صمدت عكا الجزار في وجهه.

وفي مصر كانت القوة المحلية قوة جماعية. ففي القرن السابع عشر كان هناك صراع بين فئتين يتمثل في المنافسة بين أسرتين مملوكيتين: الفقارية والقاسمية مما مكن الولاة من ضربهما (١٦٦٠ ـ ١٦٦٢م) لفترة. ولكن الصراع استمر في القرن الثامن عشر، وكان دور الولاة فيه ضئيلاً، في حين كان المتنافسون زعماء انكشارية أو بيوتات عسكرية يحيط بكل منها طائفة. وفي أواسط القرن برزت أسرة القازدغلية بالتعاون مع الفقارية وصار لهم التفوق على الجماعات الأخرى واستمرت هيمنتهم إلى أيام محمد علي.

وفي الستينات من القرن الثامن عشر ظهر علي بك الذي تدرج حتى صار شيخ البلد، وأصبح منذ ١٧٦٩م الحاكم الفعلي دون أن ينفصل عن السلطان. وبعد أن وطد سلطته في مصر قام بحملة على الحجاز ١٧٧١م بحجة إعادة الشرعية، كما جدد سياسة الدولة التي قامت في مصر بمحاولة مدّ نفوذه إلى سورية. وبعد ذلك بدأ الصراع مع

مساعده الأول أبي الذهب لينتهي بهزيمته ١٧٧٣م.

وصار أبو الذهب شيخًا للبلد، وتطلع إلى الشام وتقدم إليها ١٧٧٥م وكأنه يريد تأديب ظاهر العمر، واحتل بعض مدن فلسطين، وطلب ولاية مصر والشام من السلطان، ولكنه توفي فحكم بعده في مصر مملوكاه إبراهيم ومراد بصورة ثنائية، وبقيا في الواقع إلى مجيء نابليون.

وفي النصف الثاني للقرن الثامن عشر ظهرت الحركة الوهابية ومدت سلطة آل سعود قبل نهاية القرن على وسط الجزيرة كله، وشنت غاراتها على أطراف الدولة في الهلال الخصيب والحجاز.

ودعت الحركة إلى العودة بالإسلام إلى صفائه الأول، واحتجت على البدع وبخاصة على الطرق الصوفية المتطرفة التي انتشرت في الدولة العثمانية برعاية السلاطين.

ويمكن اعتبار الحركة بشخص مؤسسها والمنطقة التي ظهرت فيها وبالدعوة إلى الإسلام في عهده الأول رد فعل عربي إسلامي على انحطاط الدولة العثمانية ومحاولة لإعادة زمام المبادرة في البلاد الإسلامية إلى العرب.

لقد أوجدت الحركة الوهابية تحديات للدولة العثمانية. فبالإضافة إلى تهديد المناطق القريبة من البلاد السعودية، تحدت سلطان السلطنة كحامية للإسلام حين فتحت مكة والمدينة وأقفلت الحجاز (١٨٠٧م) لقافلة الحج. كما أنها أثارت قضية السلطة في الأمة الإسلامية، إذ أنها لم تقر للسلطنة العثمانية بالخلافة.

كما أن الحركة مثلّت تهديدًا للمؤسسة الدينية العثمانية بما فيها من تشكيلات للعلماء وبرعايتها للطرق الصوفية.

هذا ولعبت الوهابية دورًا كبيرًا في تطوير الفكر الإسلامي الحديث، وربما كان لها أثرها في بعض الحركات الإسلامية في القرن التاسع عشر مثل السنوسية في طرابلس والختمية وحركة الأنصار للمهدي في السودان.

وكان لغزو نابليون لمصر سنة ١٧٩٨م أثره، فهو أول اختراق أوروبي للدرع العثماني، وقد مثل ضربة قوية للمماليك الجدد، ونبه الغرب إلى أهمية مصر والبلاد العربية، فكانت بداية المنافسة بين إنكلترة وفرنسا هناك، وأسهم في فتح بوابة على

الغرب الحديث.

* انتهت فترة الموحدين بتقسيم شمال إفريقية إلى ثلاث ممالك، وهو وضع استمر مع تغييرات حدودية حتى الفترة الحديثة. ففي (٦٣٣هـ/ ١٢٣٥م) قام يغمرسان بن زيان في تلمسان من السلطة الموحدية وأنشأ مملكة الزيانيين (بني عبدالواد) في المغرب الأوسط. وفي (٦٣٤هـ / ١٢٦٣م) قطع أبو زكريا والي إفريقية للموحدين علاقاته بهم وأعلن استقلاله، واتخذ تونس عاصمة له وبدأت فترة الحفصيين. وأخيرًا تمكن المرينيون من فتح مراكش سنة ٦٦٧هـ/ ١٢٦٩م وأنهوا دولة الموحدين.

وكان القرن الثامن / الرابع عشر فترة ازدهار ثقافي في المغرب. ففي زمن الحفصيين برز دور تونس وتركز العلماء في الزيتونة، وعني المرينيون بالمدارس التي اتخذها أهل السنة لنشر مذاهبهم وبانت شهرة مدارس فاس ومراكش وبخاصة القرويين. وكان لنشاط المدارس دور كبير في التعريب.

وبنهاية القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي تدهور وضع الدول الثلاثة وكان المغرب في انحلال كلي. وهذا الوضع مكّن الإسبان والبرتغال من غزو البلاد تحدوهم روح صليبية. استولى البرتغاليون على ساحل الأطلسي الغربي (احتلوا سبتة ١٤١٥م، القصر الصغير ١٤٥٨م، طنجة وأصيلا ١٤٧١م، أغادير ١٥٠٥م، آسفى ١٥٠٨م)، وتوسع الإسبان وهيمنوا في العقد الأول للقرن السادس عشر على الساحل الجزائري كله (واحتلوا مليلة ١٤٨٦م، المرسى الكبير ١٥٠٥م، وهران ١٥٠٩م، بجاية ١٥١٠م، ثم الجزائر)، وعلى طرابلس ١٥١٠م. وحاول الإسبان إقامة حاميات في المدن الساحلية كما فعل البرتغال في المغرب.

هذا الغزو الغربي أثار موجة دينية ودعوات للجهاد ويسر تولي الوطاسيين السلطة في المغرب الأقصى (٨٧٦ ـ ٩٧٠هـ / ١٤٧٢ ـ ١٥٦٣م)، ولما عجز الوطاسيون عن مواجهة الإسبان والبرتغال، ولم يجدوا العون من السلطان سليم انتهت دولتهم على يد الأشراف السعديين الذين قاموا بدورهم في الجهاد (٩١٧ ـ ١٠٦٩هـ / ١٥١١ ـ ١٦٥٩م).

ولكن السعديين في مواجهة البرتغال، وربما لخوفهم من العثمانيين في تلمسان، اتخذوا سياسة اتهم بعضهم فيها بالتعاون مع الإسبان. ومع ذلك فإن الخلاف بين

السعديين أعطى البرتغال المجال للتدخل، وخاض المغاربة معركة وادي المخازن (٩٨٦هـ / ١٥٧٨م) وبدت المواجهة صليبية جديدة إذ شاركت فيها شعوب أوروبية عدة جنب البرتغال. وعلى أرض المعركة بويع السلطان أحمد المنصور (٩٨٦ ـ ١٠١٢هـ / ١٥٧٨ ـ ١٦٠٣م).

وضع المنصور النظام الإداري (المخزن) والذي استمر فعلاً إلى مطلع القرن العشرين، وأرسل جيشًا إلى السودان ليحصل على الذهب للجهاد، واستولى على تمبكتو (٩٩٩هـ / ١٥٩١م) ولكن الجفاء مع العثمانيين استمر.

ودب الخلاف بين أفراد الأسرة بعد وفاة المنصور، هذا مع نضوب الموارد الخارجية (من السودان) وظهور عدد من القوى المحلية، وبدت الحاجة إلى دولة توحد المغرب وترفع راية الجهاد، فظهرت الأسرة العلوية.

* والتفت أهل الجزائر إلى العثمانيين، ولبى النداء من رجال البحر الأتراك عروج وأخوه خير الدين. وتمكن عروج من السيطرة على شمال غربي الجزائر (٩٢٢هـ / ١٥١٦م)، ولما قتل بعد سنتين في معركة مع الإسبان تابع خير الدين بربروسا عمله واستطاع أن يثبت كيانه ووضع نفسه تحت حماية السلطان سليم الذي عينه بيلر بيه وأسنده بالرجال والمؤن وصار مؤسس أوجاق الجزائر.

واتجه خير الدين إلى تونس واستولى على بعض المدن بما فيها تونس (٩٤١هـ / ١٥٣٤م) ولكنه خسرها في العام التالي للإسبان بعد أن دعاهم الحفصيون، واستمر الصراع بينهم وبين الأتراك حتى قضى الأتراك على الدولة الحفصية وعلى الوجود الإسباني (٩٨٢هـ / ١٥٧٤م) وصارت تونس ولاية تركية يحكمها بيلر بيه.

وتعرضت طرابلس ـ التي انفصلت عن الحفصيين ـ للغزو الإسباني (٩١٦هـ / ١٥١٠م) واستمرت بيدهم حتى ١٥٣٠م وأيدي فرسان مالطة، وأسند العثمانيون أهالي تاجوراء في مقاومتهم للإسبان ولفرسان مالطة حتى حرروها سنة (٩٥٧هـ / ١٥٥١م) لتصبح ولاية عثمانية.

وهكذا صارت الجزائر وتونس وطرابلس بعد ١٥٧٤م ولايات عثمانية وكونت أوجاقات في الغرب، في حين حافظت مراكش على استقلالها.

لم تكن هذه الولايات مستقلة بل تدين بالولاء للسلطان ويأتيها وال من قبله بلقب

باشا يدعى بيلر بيه ويساعده ديوان من الإنكشارية. وكان الدور الرئيسي للإنكشارية ورجال البحر في شؤون البلاد، فكانوا يولون السلطة أحد قادتهم، ولكن السلطان استمر على إرسال وال ممثلاً له ولا يتدخل بشؤون البلاد.

* وفي بداية القرن الثاني عشر / الثامن عشر، قامت في طرابلس، وبصورة أوضح في تونس والجزائر، حكومات محلية كونتها الفئات العسكرية المسيطرة فيها وصارت تتصرف كدول مستقلة.

ففي الجزائر حصل الداي العاشر على لقب باشا من السلطان (١١٢٣هـ / ١٧١١م) وبهذا جمع بين الألقاب والسلطة وبدأ عهد جديد.

وفي (١١١٧هـ / ١٧٠٥م) حصل حسين بن علي آغا السباهية الذي استولى على السلطة في تونس على لقب باشا من السلطان وبدأت أسرة وراثية من البايات، قدر لها أن تحكم البلاد لحوالي قرنين ونصف.

وفي طرابلس نصب أحمد قرمانلي في السلطة (١١٢٣هـ / ١٧١١م) من قبل أهالي البلاد وبدأ حكم الأسرة القرمانلية التي قدر لها أن تحكم طرابلس لأكثر من مئة وعشرين سنة.

وكانت مراكش في حالة فوضى أكثر من القرن السابع عشر، وظهرت دويلات صغيرة بأشكال مختلفة حتى ظهرت الأسرة العلوية.

اتجه العلويون لتوحيد البلاد وفتحوا مراكش (١٠٧٩هـ / ١٦٦٩م) على يد مولاي الرشيد (١٠٧٥ ـ ١٠٨٣هـ / ١٦٦٤ ـ ١٦٧٢م)، وبلغت الأسرة أوجها في فترتها الأولى زمن أخيه مولاي إسماعيل (١٠٨٣ ـ ١٠٩٣هـ / ١٦٧٢ ـ ١٦٨٢م) الذي حاول تثبيت سلطة المركز بإنشاء جيش جديد، من العبيد (الرقيق) وربطه بشخص السلطان، ونجح في جهده لإعادة فتح المناطق الساحلية التي كانت لا تزال بيد الأوروبيين مثل المعمورة وطنجة والعرائش وأصيلا، وطور العلاقات التجارية مع أوروبا.

وأعاد محمد الثالث (١١٧١ ـ ١٢٠٥هـ / ١٧٥٧ ـ ١٧٩٠م)، بعد فترة اضطراب، تنظيم الحكومة على قدر أكبر من اللامركزية، وأعاد تنظيم الإدارة المالية، ويمكن اعتباره باني مراكش الحديثة. كما حاول خلفه مولاي سليمان (١٢٣٨هـ / ١٨٢٢م) أن يقف بحزم في وجه الطرق الصوفية المتوسعة وحاول السيطرة على القبائل.

١٠ ـ العرب في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين

* كانت بداية التحديث عسكرية، إذ أن الدولة العثمانية قامت في الأساس على فكرة الجهاد ضد البيزنطيين، وعلى مواجهة الغرب، وتمكنت من التوسع في ذلك الاتجاه، وكانت المتفوقة حتى القرن السادس عشر. كما واجهت الغرب في شمال إفريقية في القرن السادس عشر بنجاح، ولكنها أخفقت في مواجهته في المحيط الهندي آنذاك.

ثم بدت بوادر الضعف في الدولة في أواخر القرن السابع عشر، في تدهور الإنكشارية، وفي التفوق الغربي في القرن الثامن عشر، ممثلاً في انتصارات النمسا (معاهدة بلغراد ١٧٣٩م) وروسيا (معاهدة كجك كينارجة ١٧٧٤م، وصلح ياسي ١٧٩٢م).

وكانت المحاولة الأولى للتحديث من قبل سليم الثالث (١٧٨٩ ـ ١٨٠٧م) إذ أصدر عدة قرارات لإصلاح الإدارة والضرائب ولإيجاد جيش على الطراز الأوروبي، فجلب الخبراء وأنشأ مدارس عسكرية وبحرية، وسميت إصلاحاته وخاصة العسكرية بـ «النظام الجديد». ولكنه لم يصمد أمام مقاومة الإنكشارية والعلماء خاصة، فعزله الإنكشارية سنة ١٨٠٧م وحُلَّ الجيش الجديد.

وجاء محمود الثاني (١٨٠٨ ـ ١٨٣٩م) وسار في خط الإصلاح، فقضى على الإنكشارية ١٨٢٦م، وأعاد إنشاء جيش نظامي جديد، وأحيا المدارس التقنية العليا التي أنشئت قبله، وأنشأ مدرسة جديدة للعلوم العسكرية، ومكتب العلوم البحرية ١٨٣١م، ومدرسة الجراحة، والمدرسة الشاهانية للطب ١٨٣٩م. وحاول إصلاح الإدارة وعمل على فرض سيطرة المركز في الولايات، كما حاول تنظيم الأوقاف وإخضاعها لإدارة مركزية.

وكان التعليم أساسيًا للإصلاح، إذ أن إنشاء جيش جديد وإعداد الإداريين يتطلب إعداد قاعدة من الدراسة الحديثة، مما أدى إلى إنشاء مدارس حديثة رشدية وإعدادية. وكان ذلك بداية الاتجاه لازدواجية في التعليم توسعت زمن أخلافه، إذ أنشئت مدارس حديثة، وترك التعليم الموروث لحاله، مما كان له أثره الكبير في الحياة الثقافية العامة.

وتابع السلطان عبد المجيد (١٨٣٩ ـ ١٨٦١م) الإصلاح بقوة، تقديرًا لأهميته وإرضاء للدول الغربية، فأصدر خط شريف كلخانة (٣ نوفمبر ١٨٣٩م)، ثم خط همايون (١٨ فبراير ١٨٥٦م).

وأعيد النظر في القوانين بالرجوع إلى القوانين الغربية، وبخاصة الفرنسية، ومن ذلك إصدار القانون الجزائي (١٨٤٠ ـ ١٨٥١م) والقانون التجاري (١٨٥٠ و ١٨٦١)، وقوانين أخرى مثل قانون التجارة البحرية ١٨٦٣م وقوانين أصول المحاكمات. وكان إصدار القانون المدني الجديد أو المجلة (١٨٦٩ ـ ١٨٧٦م) حدثًا هامًا في الناحية القانونية. وأحدثت محاكم مدنية موازية للمحاكم الشرعية، ولكنها في الواقع حددت نطاقها.

وأصدر قانون جديد للولايات ولتنظيم الإدارة المحلية ١٨٦٤م، يتجه للمركزية الإدارية. وصدر قانون (آب ١٨٤٦م) بإصلاح نظام التعليم وبوضعه تحت إشراف الدولة. ثم وضع قانون عام لإعادة تنظيم المدارس الحكومية ١٨٦٩م ينطوي على التحديث وعلى التأكيد على العثمانية.

توخت التنظيمات الخيرية ـ كما سميت الإصلاحات ـ تحديث الإدارة وفرض المركزية، وتحقيق المساواة بين الرعايا أمام القانون وفي الضرائب والوظائف والمعاملة.

وأدت التنظيمات إلى تكوين نخبة من خريجي المدارس الجديدة، من ضباط وإداريين ومثقفين، بعيدة عن فئات المجتمع الأخرى. وجاءت الإصلاحات أحيانًا مقترنة بضغط الدول الغربية، كما لم تتقبلها بعض فئات المجتمع، فأثارت بعض البلبلة والقلق.

ألغى محمود الثاني السباهية مع الإنكشارية، وقرر إعادة أراضي التيمارات للدولة، وأعطى جلّ هذه الأراضي بالالتزام أو المقاطعة. ثم أُلغي الالتزام ١٨٣٩م ليحل مبدأ الجباية المباشرة محله، وكان جلّ الأراضي المزروعة يعتبر أراضي حكومية قانونًا. ولكن الالتزام استمر في الواقع ـ نتيجة أوضاع عملية ـ فترة أطول.

وصدر قانون الأراضي العثماني (١٢٧٢هـ/ ١٨٥٨م) لتثبيت حقوق الدولة في الأراضي ولتنشيط استغلالها، وانتهى إلى توسيع نطاق الملكية الفردية. واتجهت الدولة

إلى إلغاء الملكيات المشتركة للأراضي القبلية لإحداث ملكيات صغيرة. ولكن النتيجة كانت ـ لأسباب اجتماعية ـ تسجيل الأراضي باسم الشيوخ وأعيان المدن.

وفي العراق ألغى العثمانيون الإقطاعات العسكرية، وأبقوا على الوقف وبعض الملكيات الخاصة، وهذا يعني أن جلّ الأراضي تعود للدولة (أميرية). ولكن الكثير من الأراضي بقيت بأيدي الزعماء المحليين والعشائر العربية. ومع أن الاتجاه كان نحو تأكيد سلطة الدولة، وتشجيع الملكية الفردية محل الملكية المشتركة للقبائل، ونقل حقوق التصرف في الأراضي الأميرية إلى صغار الزراع، إلاّ أن النتيجة كانت انتقال الأراضي لشيوخ القبائل العربية والكردية ولأعيان المدن.

وكان للثورات الفلاحية في جبل لبنان ١٨٥٨م، وفي جبل الدروز (١٨٨٦ ـ ١٨٨٧م) أثر هام في إلغاء الإقطاع في لبنان، وفي قيام فئة بملكيات متوسطة. وحصلت تطورات اجتماعية اقتصادية تشير إلى شيء من القلق، وهذه تتمثل في تفكك النظام الإقطاعي، وظهور الملكيات الكبيرة للأعيان والتجار، وارتباط فئات من المسيحيين بالمصالح التجارية والصناعية الغربية، ونظرة فئات من المسلمين إلى التنظيمات نظرة سلبية، إضافة إلى تحديد نفوذ عائلات الأعيان. هذا إلى أن التنظيمات هددت البنية التقليدية للمجتمع والتي تقوم على وحدات كبيرة هي الملل، ووحدات اجتماعية مثل القبائل والمدن، ولكل رؤساؤها. واتجهت الإدارة المدنية إلى المركزية، وإلى تكوين بيروقراطية حكومية، مما قلص دور الأعيان وأدى إلى القلق الاجتماعي.

* وكانت حركة التحديث أسرع في مصر على يد محمد علي.

كان محمد علي قائد فرقة ألبانية أرسلت إلى مصر إثر غزو نابليون، واستطاع أن يثبت سلطته في القاهرة وأن يعين واليًا على البلاد، واتخذ سلطات واسعة لم يعرفها من سبقه، وانتهى به طموحه إلى إنشاء حكم وراثي لأسرته في مصر. وكان للعلماء نفوذهم الكبير وسلطتهم في هذه الفترة، وقاموا بدور هام في تنصيب محمد علي واليًا على مصر سنة ١٨٠٥. ولكن محمد علي، في اتجاهه للتفرد بالسلطة، استطاع أن يأخذ الأوقاف منهم، وهي ركيزة نفوذهم الاجتماعي والتعليمي، وأن يقسرهم على الخضوع ١٨٠٩م، كما أنه تخلص من المماليك واستولى على إقطاعاتهم.

اتجه محمد علي (١٨٠٥ ـ ١٨٤٩م) إلى التحديث، فقام بإعادة تنظيم الإدارة،

وبإنشاء جيش حديث وبتطوير الاقتصاد ليسنده. وفكر ابتداء بتكوين جيش من العبيد، وهيأ له فتح النوبة وسلطنة الفونج (١٨٢٠ ـ ١٨٢١م) ذلك، ولكن التجربة فشلت بسبب الوفيات العالية بينهم، فاتجه إلى تجنيد الفلاحين المصريين وجعلهم بقيادة ضباط أتراك وشركس، وبهذا أوجد ثنوية في الجيش بين ضباط يتكلمون التركية وجنود لغتهم العربية، وكان لهذا أثره في حركة عرابي فيما بعد. كما أوجد أسطولاً اشترك مع الأسطول العثماني أثناء الثورة اليونانية ودمر في نافارينو ١٨٢٧م.

واتجه محمد علي إلى إلغاء نظام الالتزام ١٨١٤م، كما صادر الرزق الأحباسية واستولى على الوقوف، وأجرى مسحًا لبقية الأراضي، وألغى نظام الملكية المشتركة في القرى، وأعطى الفلاحين حق التصرف بالأرض. وأعطى أنصاره وضباطه أراضي واسعة من الأرض المتروكة وغير المسجلة (أبعاديات)، وعهد بقرى تراكمت عليها الضرائب إلى الأعوان والمقربين مقابل دفع الضرائب (العهدة)، مما ساعد على تكوين ملكيات كبيرة لفئة ملاكين موالين.

وفي الناحية الاقتصادية أوجد نظامًا واسعًا للاحتكارات هدفه استغلال أرباح التجارة، وأوجد ثورة صناعية مبكرة في مصر.

واستقدم محمد علي المدرسين والخبراء لتدريب جيشه، وأنشأ المصانع الضرورية لقواته وبخاصة النسيج.

ولإيجاد قاعدة للجيش ولإعداد موظفين ظهرت الحاجة إلى تأسيس نظام تعليم حديث، وأنشئت عدة مدارس للتعليم المهني بدءًا بمدرسة مساحة سنة ١٨١٦م. وتطلبت حاجة المدارس إلى كتب مدرسية بترجمة كتب أوروبية لهذا الغرض، وكانت الترجمة ابتداء عفوية. وفي ١٨٣٦م أنشئت مدرة الألسن بإدارة رفاعة رافع الطهطاوي وشمل برنامجها دراسة عدة لغات أوروبية. وأنشئت مطبعة بولاق حوالي (١٨٢٢م) وبدأت الطباعة لخدمة الثقافة ولنشر كتب التراث. وكانت الحاجة إلى إعداد فنيين وخبراء، فأرسلت بعثات إلى أوروبا بدءًا بسنة ١٨١٣م ثم بشكل واسع ومنظم منذ ١٨٢٦م وجلّها إلى فرنسا. وأنشئ عام ١٨٣٧م ديوان المدارس، وبإشرافه وسع نطاق النظام التعليمي بإنشاء مدارس إعدادية في القاهرة وغيرها.

إن إحداث المدارس الجديدة أثر بصورة سلبية على التعليم الموروث وأدى إلى

ازدواجية قلقة في التعليم وفي الثقافة.

كانت علاقة محمد علي بالسلطان حسنة ابتداء، بل إنه تصدى للوهابيين بأمر السلطان وأرسل حملات إلى الجزيرة أدت بين (١٨١١ ـ ١٨١٨م) إلى استعادة الحجاز من الوهابيين ثم إلى إنهاء الدولة السعودية الأولى. كما أرسل قواته إلى اليونان (١٨٢٢ ـ ١٨٢٧م) لمعونة السلطان وضربت الثورة، إلا أن تدخل القوى الأوروبية أدى إلى تدمير أسطوله في نافارينو وإلى فشل جهوده. ولكن اتضح أن اتجاهه يناقض اتجاه السلطان محمود الثاني إلى المركزية وإزالة الكيانات المحلية. وقام صراع بينه وبين السلطان، ففي ١٨٣١م فتحت قواته بقيادة ابنه إبراهيم سورية وتقدمت إلى الأناضول وانتصرت على القوات العثمانية في قونية ١٨٣٢م، وتخلى السلطان عن الولايات السورية لمحمد علي (اتفاق كوتاهية ١٨٣٣م).

وأدخل إبراهيم الإدارة الحديثة في سورية ووفّر جوًّا من العدالة والتسامح، وأحدث مجالس محلية أشرك فيها المسلمين وغيرهم. وفرض الحكم المباشر، والتجنيد الإجباري، ووضع نظام ضرائب مباشر.

وفي الثقافة كان للفترة أثرها، إذ أرسلت الكتب من مصر إلى سورية في مختلف حقول الثقافة ومنها اللغة والتاريخ.

ولم يتقبل الأعيان تجريدهم من قوتهم، كما لم يتقبل الأهلون الضرائب الثقيلة والتجنيد وتجريدهم من السلاح، ووقعت أعمال عصيان. وكان الوضع متفجرًا في البلاد عام ١٨٣٩م، وحاول السلطان إخراج إبراهيم، ولكن جيشه هزم وتدخلت الدول الأوروبية وفرضت تسوية على الطرفين (اتفاقية لندن ١٨٤٠م)، وانسحب إبراهيم من سورية وأعطي محمد علي ولاية مصر وراثة.

وسقط الأمير بشير الشهابي بانسحاب إبراهيم وأكد الإقطاعيون اللبنانيون كيانهم، ووصل المارونيون إلى حالة من القوة موازية للدروز الذين كانوا في السابق يسيطرون على الجبل.

وجرت محاولة لوضع الجبل تحت الإدارة المباشرة، ثم أدت التطورات الاجتماعية الاقتصادية وتأثير الأيدي الخارجية إلى انفجار الخلافات بين المارونيين والدروز سنة ١٨٦٠م انتهت بعد تدخل الدول الأوروبية إلى إصدار نظام خاص

(حزيران ١٨٦١م) أعطى لبنان إدارة خاصة مع ضمان الحرية لفئاته الدينية، وهو وضع استمر حتى الحرب العامة الأولى.

بدأ في عصر محمد علي تحديث الثقافة والمؤسسات، واستمر ذلك بقوة أيام إسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩م) الذي أسرع في تحديث البلاد. ففي زمنه أنشئت وزارة تربية، وصدر قانون مهم سنة ١٨٦٨م أسس النظام الحكومي للتعليم، وأنشئت مدارس جديدة، بما فيها مدارس للبنات (بدءًا بـ ١٨٧٣م)، وأسست مجموعة من المؤسسات والجمعيات مثل المكتبة الخديوية (دار الكتب بعدئذ)، والجمعية الجغرافية، وجمعية المعارف ١٨٦٨م ومهمتها الأساسية نشر المخطوطات العربية. وبدأ إسماعيل تجربة في المؤسسات التمثيلية، فأقام سنة ١٨٦٦م مجلس شورى بالانتخاب غير المباش، وأكثر هؤلاء من رؤساء القرى والأعيان، وصار هذا المجلس مجالاً للواعين سياسيًا من الأعيان والمهنيين.

واقترنت نهاية إسماعيل بالمشكلة المالية التي نشأت عن مشاريعه الطموحة، وعن تزايد نفقاته واستدانته من ماليين غربيين، مما أدى إلى فرض السيطرة المالية الغربية، ثم إلى عزله من قبل السلطان.

شهد عهد إسماعيل بدايات ظهور الحركة الوطنية التي قويت في الجيش ثم في المجلس وكانت ضد تسلط الفئة الحاكمة تركية وشركسية في الجيش، وتعارض التدخل الأجنبي والسيطرة المالية الأجنبية بقوة، ووجدت في التيار الإسلامي قوة لها، كما وجدت في أحمد عرابي قائدًا، وحاولت فرض وجهتها على الخديو، وجاء التدخل البريطاني ليضرب قوات عرابي ١٨٨٢م وليفرض الاحتلال البريطاني ويقمع الحركة الوطنية.

ثم قامت الحركة الوطنية الجديدة بين المدنيين من الطبقة الوسطى والمثقفة ثقافة جديدة. ونما الشعور الوطني بسرعة في وجه الاحتلال، كما يبدو من حركة مصطفى كامل (١٨٧٤ ـ ١٩٠٨م) الذي اتخذ وجهة إسلامية ودعا إلى الجلاء. وكانت الصحافة، التي بدت بوادر نشاطها من أيام إسماعيل، خير وسيلة في هذه الفترة لنشر الآراء، فأنشأ مصطفى كامل جريدة اللواء سنة ١٩٠٠م. ثم تحولت حركته إلى حزب سياسي بقيادته هو الحزب الوطني ١٩٠٧م.

وقام بعض الوطنيين المعتدلين (من أعيان الملاكين ومن المثقفين) بإصدار صحيفة الجريدة في آذار ١٩٠٧م وكانوا على استعداد للتفاهم مع البريطانيين في اتجاه الاستقلال، ثم كونوا في فرغلي ١٩٠٧م حزب الأمة.

وفي ١٩١٤م أعلنت الحماية البريطانية بعد دخول تركيا الحرب، كما فرضت الأحكام العرفية. وأثرت أوضاع الحرب على مصر فزادت التذمر وتوسع نطاق الشعور الوطني. وما إن انتهت الحرب حتى بدأت مرحلة ثانية للحركة الوطنية تمثلت بتشكيل الوفد والمطالبة بالاستقلال وتوسيع الحركة الوطنية إلى الريف، واستمرت لتصل إلى معاهدة ١٩٣٦م.

* وبدأ الإحياء الثقافي في البلاد العربية. وكان لمصر دور مركزي في إحياء العربية وإغنائها، وفي تطوير أساليب الكتابة، وفي إحياء الشعر العربي وتجديده. هذا إلى حركة التجديد في اللغة والتأليف في علوم العربية وفي إعداد مدرسي العربية.

وتعود البدايات إلى أيام محمد علي في ترجمة الكتب للمدارس وفي التأليف بالعربية. ورافق ذلك الاتجاه للبساطة في الأسلوب وإلى تطويع العربية للآراء والأفكار الجديدة وفي تيسير النحو. كما ظهر الاتجاه للكتابة في التاريخ ومحاولة التجديد فيه. ويمكن الإشارة إلى الجهود لتحقيق أمهات كتب التراث ونشرها وبخاصة أيام الخديوي إسماعيل.

وبرز دور الصحافة في الحياة الثقافية في الثلث الأخير للقرن التاسع عشر، وكان الصحفيون من مصر وجاء بعضهم من بلاد الشام. وكذلك ظهرت البوادر لتأسيس الجمعيات العلمية.

وبان الاتجاه للعناية بالأدب وللاهتمام باللغة في وضع المعاجم وفي الدراسات اللغوية.

وظهرت في الشام بوادر نشاط ثقافي منذ أواسط القرن التاسع عشر، واتجاه لتكوين جمعيات أدبية. وتأثرت الشام بالتنظيمات في الحقل القانوني أولاً. ولعل الرشدية في حلب ١٨٦١م كانت أول المدارس الحديثة في الشام. وفي الفترة التالية أنشئت مدارس في دمشق وحلب وبيروت والقدس. وكان دور المدارس الأهلية، المسيحية ابتداءً، ثم الإسلامية بعدها، ملحوظًا.

وفي الربع الأخير للقرن أنشئت مدارس حكومية حديثة ـ ابتدائية وسلطانية (ثانوية) في المدن الرئيسية، وإعداديات عسكرية (رشدية) وأخضعت المدارس عامة للإشراف الحكومي. وكانت العناية بالعربية واضحة في المدارس الأهلية وببعض المدارس الأجنبية ابتداءً، ولكن الأجنبية تقلص اهتمامها مع الزمن.

وفي العراق انتعشت الثقافة العربية الإسلامية منذ أواخر زمن المماليك، وتمثلت في العلوم الإسلامية والأدب والدراسات اللغوية.

وظهر اتجاه ينزع إلى الاجتهاد والتجديد مع الأخذ بالنافع من الثقافة الحديثة. وبدأ فتح المدارس الحديثة في ولاية مدحت باشا (١٨٦٩ ـ ١٨٧٢م)، وهذه كانت المدارس المدنية حتى الثانوية، والرشدية والعسكرية. وكان خريجو الرشدية يتلقون التعليم العسكري في الأستانة على نفقة الدولة. وفتحت أول مدرسة عالية، الحقوق، سنة ١٩٠٨م. وكان العلماء يمثلون الدراسة الموروثة والوجاهة المحلية، ولهم تأثيرهم على الأهلين. وأما خريجو المدارس الحديثة والعسكرية خاصة، فكانوا يمثلون الأفكار الجديدة والفئات المتواضعة على الأكثر.

* وفي القرن التاسع عشر تبرز في تاريخ المغرب ظاهرة التغلغل الأوروبي، وجهود السلاطين للحفاظ على كيان البلاد من جهة وللتحديث من جهة أخرى. واجتهد الأجانب لتوجيه الإصلاح في المجتمع المغربي بشكل يمكنهم من السير بنشاطاتهم ولفائدتهم.

اضطر مولاي عبد الرحمن (١٨٢٢ ـ ١٨٥٩م) إلى فتح البلاد للتجارة الدولية، كما أن احتلال الجزائر (١٨٣٠م) جدد الأطماع الغربية وفتح باب الخلاف مع فرنسا. وفي فترة محمد بن عبد الرحمن (١٨٥٩ ـ ١٨٧٣م)، ونتيجة الحرب مع إسبانيا (١٨٥٩ ـ ١٨٦٠م)، دفعت المغرب غرامة كبيرة واضطرت للاستدانة ووضعت بعض وارد الجمارك تحت السيطرة الأجنبية. وحاول السلطان أن يشجع الاتجاه للتحديث وأن يقوم بإصلاحات إدارية ومالية إلا أن المجهود لم يفض إلى شيء.

واتجه مولاي الحسن (١٨٧٣ ـ ١٨٩٥م) أساسًا إلى تحديث الجيش بإشراف معلمين غربيين وتجهيزه بأسلحة أوروبية، وإرسال الشباب إلى الخارج للتدريب. كما أنشئت دار صناعة في فاس ولكن النتائج بدت متواضعة. كما أن الجهات المحافظة

وخاصة طرق الصوفية كانت تعارض التحديث. وهناك الخشية من ازدياد التدخل الأوروبي الذي اتسع بحلول ١٨٨٠م. ومن ناحية ثانية ربط الاقتصاد المغربي، وهو زراعي أساسًا، بالسوق الأوروبية.

واندفع مولاي عبد العزيز (١٨٩٥ ـ ١٩٠٧م) بتأثير الأوروبيين في الإنفاق مما زاد الأزمة المالية، وأدخل ـ باسم الإصلاح وبهدف الحصول على وارد أكبر ـ ضريبة واحدة تطبق على الجميع (ترتيب) مما ولد رد فعل واسع وثورة تشعر ـ بالإضافة إلى إنكار الضريبة ـ باحتجاج شعبي على التغلغل الأوروبي. ولكن التنافس الأوروبي والأطماع أجلت المشكلة بضع سنوات. وأخيرًا فرضت الحماية الفرنسية بمعاهدة ٣٠ مارس ١٩١٢م في فاس.

* في الجزائر كان الداي يأتي بترشيح من سلفه أو بثورة الانكشارية. ومع ذلك اتجهت الأوضاع للاستقرار في القرن الثامن عشر ونشطت التجارة. ونجحت الجزائر في مواجهة الحملة الإسبانية (١٧٧٥م) وفي استعادة وهران (١٧٩٢م) منهم.

وفي أواخر القرن توقفت أعمال البحر (القرصنة) وتقلص الأسطول، وضعفت المليشيا، ولجأ الدايات إلى الاحتكارات وإلى استغلال السكان لمواجهة النفقات.

وكانت الفترة (١٧٩٨ ـ ١٨١٦م) فترة اضطراب توالى فيها سبعة دايات نتيجة ثورات الإنكشارية. واستمرت الصلة بالدولة العثمانية حتى غزو فرنسا للجزائر سنة ١٨٣٠م. وفي هذه الفترة ثبتت الحدود الأرضية للجزائر.

* وفي تونس كانت الفترة (١٧٠٥ ـ ١٨٣٥م) فترة استقرار، ثم ازدهار اقتصادي منذ أواسط القرن الثامن عشر.

وفي مطلع القرن التاسع عشر صار البايات أقرب إلى أمراء تونسيين، عرب في اللغة والثقافة، وكثيرًا ما خالطوا الأسر التونسية الكبيرة بالزواج. وتقلص دور المليشيا التركية، والتفت البايات بصورة متزايدة إلى الجند المحليين. وكان الحكم وراثيًا، ولكن التقليد من السلطان استمر وبقيت الصلة معه وتعرضت تونس للضغوط الفرنسية بعد احتلال الجزائر، وكان الاتجاه هو تأكيد كيانها الذاتي ومحاولة للإصلاح.

اتجه الإصلاح إلى تحديث الجيش، فبدأ حسين باي ١٨٣٠م بإنشاء جيش نظامي، واستمر ذلك بصورة أنشط زمن أحمد باي (١٨٣٧ ـ ١٨٥٥م) فأنشأ مدرسة

عسكرية في باردو، وحاول إنشاء دار صناعة، وكانت التكاليف كبيرة والنتائج محدودة. وأنفق أحمد باي الكثير على الترف، وعرّض الميزانية للإسراف. وبدأ الإصلاح الحقيقي في الفترة التالية، أصدر محمد باي عهد الأمان ١٨٥٧م وهو يضمن للمواطنين العدالة والأمان والمساواة بصرف النظر عن الدين.

واستمرت حركة الإصلاح بتأثير النخبة الحديثة المدنية وبدفع من القناصل الأوروبيين الذين توقعوا تسهيل التغلغل الاقتصادي الأجنبي.

وقويت الحركة زمن محمد الصادق (١٨٥٩ ـ ١٨٨٢م)، فأنشأ الرائد التونسي، وأعلن في مطلع ١٨٦١م دستورًا يقيم ملكية مقيدة ويحدث «المجلس الأكبر» الذي يشارك الباي في سلطة التشريع، واتجه لإنشاء محاكم حديثة مع قوانين تستند إلى النماذج الأوروبية.

وجدت الإصلاحات مقاومة من العناصر المحافظة، وكذلك من القوى الأوروبية، وجاءت المشاكل المالية لتفضي إلى انهيار الإصلاح.

لقد أدت الحاجة إلى المال إلى فرض ضريبة خاصة (مجبى) ثم إلى القروض الداخلية، وإلى ديون خارجية (فرنسية). وتزايدت القروض، واضطرت تونس مع الضغط الأوروبي إلى قبول لجنة مالية ثلاثية دولية ١٨٦٩م لتشرف على مالية تونس، وكانت فرنسا العضو الأقوى في اللجنة المذكورة.

وجاءت محاولات خير الدين التونسي (١٨٧٣ ـ ١٨٧٧م) للإصلاح، فأوجدت استقرارًا ماليًا. وأعاد تنظيم التدريس في الزيتونة، وأنشأ المدارس الصادقية ببرنامج تراثي وحديث ١٨٧٥م يشمل القرآن والعربية والفقه واللغات الأجنبية والعلوم العقلية. ولكن القوى الغربية وقفت ضده نتيجة مقاومته لمشاريعها في التغلغل الاقتصادي. والآن تدهور الوضع بعد مناورات وتنافس الدول الثلاثة (بريطانيا، إيطاليا، فرنسا).

وفي ١٢ مايو سنة ١٨٨١م أجبرت القوات الفرنسية التي وصلت تونس الباي على توقيع معاهدة باردو، التي حولت تونس إلى محمية فرنسية.

وفي فترة الاستعمار توسعت الجاليات الأجنبية في الشمال الإفريقي ولقيت كل تشجيع، واتجهت السياسة الفرنسية إلى الحصول على كل أنواع الأراضي وتقديمها بأسعار مخفضة وتوفير تسهيلات أخرى لتشجيع الاستيطان الفرنسي، وأدى ذلك إلى

انتقال أفضل الأراضي إلى المستعمرين.

ووجهت السياسة الزراعية لخدمة المستعمر، وصار الإنتاج الزراعي لخدمة السوق الخارجية، كما وسع استيراد المصنوعات مما أضعف الصناعة الوطنية وربط الاقتصاد عامة بالاقتصاد الفرنسي.

واتجهت سياسة الفرنسيين إلى طمس الهوية العربية الإسلامية، ورأوا أن رسالتهم هي تغريب أو (تحضير) أهالي البلاد وتمثلهم في الثقافة الفرنسية. فكان الاتجاه إلى تحويل القضايا المدنية إلى المحاكم المدنية وهي فرنسية، وإلى اقتصار سلطة القاضي على الأحوال الشخصية في الجزائر منذ ١٨٨٩م وتونس منذ ١٩١٣م. وفي مراكش اتجهت السياسة إلى إخراج المناطق التي تتكلم بالبربرية من سلطة الشرع ١٩١٤م. هذا واتخذت الفرنسية لغة التعليم في المدارس على كافة المستويات، مع استثناءات قليلة، مما أدى إلى انكماش العربية وإلى ضمور مراكز التعليم الموروثة ـ في الكتاتيب والمساجد والزوايا ـ وخاصة بعد حرمان الفرنسيين لها من وارداتها من الأوقاف كما في الجزائر والمغرب.

وقامت الحركات الوطنية إسلامية تؤكد على العربية. فكانت بدايات الحركة الوطنية في تونس ثقافية تتجه للإصلاح الإسلامي وتتمثل بإصدار مجلات أسبوعية (مثل الحاضرة ١٨٨٨م) وبتكوين حلقة ثقافية (الخلدونية ١٨٩٦م)، وراح التونسيون في الفترة الأولى يجاهدون لتثبيت هويتهم. وفي ١٩٠٥م كون خريجو الصادقية رابطة، وحاولوا باتخاذ نهج الاعتدال الحصول على بعض التنازلات. وظهرت جماعة أكثر استقلالاً ومركزها الزيتونة، وحملت أفكار الإصلاح وتأثرت بآراء محمد عبده. لقد ظهرت جماعة تونس الفتاة وهم نخبة ثقافتها فرنسية ودعوتهم لتحديث المجتمع وقبول التعاون الفرنسي، والتعليم بالفرنسية مع تعليم العربية، ولكن الوجهة الوطنية اتضحت في الفترة (١٩٠٦ ـ ١٩١٢م) في الدعوة إلى الإصلاح في إطار الإسلام بجعله أقوى وأكثر ملاءمة لروح العصر.

وجاء اتحاد خريجي الزيتونة والصادقية ليحول حركة الشباب التونسي إلى اتجاه سياسي.

وفي الجزائر توالت الثورات في القرن التاسع عشر، ابتداء بثورة الأمير عبد القادر

الجزائري (١٨٣٢ ـ ١٨٤٧م)، وكان تنفيذها بتعاون جمعيات وطرق دينية. وتحمس الناس على المستوى الشعبي منذ الاحتلال للفكرة الإسلامية، وكان للحركة الإصلاحية الإسلامية في المشرق أثرها. وساعدت هجرة الجزائريين إلى البلاد العربية قبل الحرب العامة الأولى على نشر الاتجاه الإسلامي وتعزيز الروح الوطنية.

ويلاحظ في الفترة (١٩٠٠ ـ ١٩١١م) ظهور النخبة المثقفة بالفرنسية، وبدايات العناية بالثقافة العربية الإسلامية عن طريق العلماء وميلاد الصحافة الوطنية. وكانت هناك مجموعتان: الأولى: من علماء ومصلحين ثقافتهم تراثية ويؤمنون بالفكرة الإسلامية، لا ينتمون لتنظيم، ويرون الحفاظ على الهوية الجزائرية ونشر التعليم باللغة العربية ويقاومون التجنيس، والثانية: النخبة من المثقفين ثقافة فرنسية وهم يطلبون المساواة في الحقوق مع الفرنسيين ويريدون الاندماج الكامل مع الفرنسيين على أن يبقوا في أحوالهم الشخصية مسلمين.

واتخذت الحركة الوطنية في المغرب العربي طابعًا سياسيًا أوضح بعد الحرب العامة الأولى. ففي تونس صار الثعالبي الناطق باسم الحركة الوطنية ١٩١٨م، وعبر عن وجهتها كتاب تونس الشهيدة ويتضمن المطالبة بإعادة السيادة للشعب التونسي، وإقامة نظام دستوري، وضمان الحريات للمواطنين، وجعل التعليم بالعربية. وتمثلت الحركة في الحزب الحر الدستوري التونسي (ويسمى حزب الدستور) وطالب ببيانه ١٩٢٠م بتحرير البلاد، وسبيل ذلك منح الدستور وإنشاء مجلس تشريعي، وحرية الصحافة والاجتماع، وهو أول حزب يصل جماهير المدن وكانت وجهته إسلامية. ثم ظهرت الآن فئة من أصول متواضعة ومن الأقاليم ثقافتها عربية فرنسية، وكانت أكثر شعبية وترى التحديث مع الالتزام بالمجتمع والثقافة التونسية، وتدعو إلى تحرير المجتمع من التخلف والسيطرة الأجنبية، وهكذا بدت بوادر انشقاق في حزب الدستور من ١٩٣٢م انتهت بإنشاء الدستور الجديد ١٩٣٤م الذي دعا للاستقلال التام.

وفي الجزائر ظهر حزب الإصلاح ١٩١٩م بقيادة الأمير خالد الجزائري ونادى بالمساواة بين الجزائريين ـ كمسلمين ـ والفرنسيين، وعارض الاندماج واتجه بالتدريج إلى الانفصال. وسرعان ما نفى الفرنسيون الأمير خالد. وراحت الصحف في العشرينات تدافع عن العربية باعتبارها اللغة الوطنية وعن الإسلام أساس الكيان،

وتدعو للمساواة.

وتعمق الوعي في هذه الفترة. ففي تونس كان التركيز على الهوية الوطنية، واتسع نطاق الحركة بتكوين الاتحاد العام التونسي للشغل.

ونتيجة القمع للقوات الوطنية في الجزائر، أنشأ العمال الجزائريين (مع آخرين) حركة «نجم إفريقية الشمالية» في باريس (مارس ١٩٢٦م) وتضمن برنامجها الدعوة للاستقلال والمناداة بالتعليم بالعربية، وتأميم الأراضي التي أخذها المستعمرون. وكانت حركة العلماء تؤكد على التعليم بالعربية، وتبشر بالفكرة الإسلامية الإصلاحية، وتتأثر بالحركات الإصلاحية في المشرق.

وانتظمت حركة العلماء بإنشاء جميعة العلماء المسلمين الجزائريين سنة ١٩٣١م، وأكدت الجمعية على العربية وعلى الفكرة الإسلامية، وعارضت التجنيس بشدة، وجعلت هدفها إصلاح الشعب الجزائري العربي من الوجهة الدينية والوطنية والثقافية (كما جاء في مجلتها «الشهاب» ١٩٣٢م).

وفي مراكش اتجهت الحركة الوطنية إلى تأكيد الهوية، واتخذت وجهة إسلامية سلفية وعنيت بالعربية وبإنشاء المدارس.

ومما عزز الاتجاه الوطني إصدار «الظهير البربري» ١٩٣٠م ووجهته ضد تطبيق الشريعة، ونحو ضرب العربية.

وفي أواخر الثلاثينات ظهرت الأحزاب السياسية لتواجه السلطات الاستعمارية. وكان التأكيد على الهوية الوطنية وعلى مكافحة الاستغلال الاستعماري، وعلى تأكيد الهوية اللغوية العربية مع الإسلام، ولتنتهي الحركات الوطنية إلى استقلال أقطار المغرب العربي.

* توجهت الدعوة للإصلاح العثماني في دستور ١٨٧٦م الذي شجب في مقدمته الحكم الاستبدادي وأكد على الحرية والعدالة والمساواة وأخذ بمبدأ توسيع المأذونية في الإدارة.

واجتمع مجلس المبعوثان بين (١٩ آذار ١٨٧٧م و١٢ شباط ١٨٧٨م) ليحل بعدها وليعود الحكم الفردي الاستبدادي، وعلق الدستور أثناء الحرب الروسية العثمانية (١٨٧٧ ـ ١٨٧٨م) التي هزمت فيها الدولة تمامًا.

جاء عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩م) إلى الحكم وقد اشتد الخطر الغربي. فهناك الغزو التجاري الذي ضرب الصناعات المحلية ووجه الإنتاج الزراعي لخدمة الأسواق الخارجية، وهناك الغزو الرأسمالي الذي أدى إلى خضوع بعض الكيانات للديون الغربية حتى أعلنت الدولة العثمانية عجزها المالي سنة ١٨٧٥م، ومصر سنة ١٨٧٦م، وتونس سنة ١٨٨١م. وبعد هذا كان التوسع الغربي، فالحرب الروسية أفقدت الدولة العثمانية جلّ ولاياتها الأوروبية، وفرضت بريطانيا هيمنتها على مصر سنة ١٨٨٢م، وفرنسا حمايتها على تونس سنة ١٨٨٢م.

اتجه السلطان لمواجهة الخطر بتأكيد المركزية الإدارية، وبالدعوة لفكرة الجامعة الإسلامية كسند له، فدعا جمال الدين الأفغاني ١٨٨٨م إلى الأستانة، وتبنى مشروع سكة حديد الحجاز، وأحاط نفسه بعدد من العلماء والمشايخ.

وحصل توسع في عهده في إنشاء مدارس حكومية، وبخاصة في سورية، من صبيانية (ابتدائية أولية) وسلطانية (ثانوية) وإعداديات عسكرية، وأخضعت المدارس الأهلية للإشراف الرسمي. كما قرب إليه بعض العرب.

ولم تتوقف الدعوة إلى الإصلاح وإلى إعادة الدستور، ولكنها اتجهت إلى العمل سرًا أو في الخارج لتنتهي بالانقلاب العثماني ١٩٠٨م) وإعادة الدستور على يد الفتيان الأتراك وفي مقدمتهم جماعة الاتحاد والترقي.

واتجه الوعي العربي في الربع الأخير للقرن التاسع عشر إلى الدعوة لإصلاح الأوضاع في البلاد العربية، والاتجاه إلى الإدارة اللا مركزية أو إلى حكم ذاتي في الإطار العثماني. ويحسن النظر إلى تطوره.

بدأ الوعي العربي في القرن الثامن عشر في دعوة إلى الإسلام الأول ورفض الانحرافات والترسبات في المجتمع، وفي الدعوة إلى إحياء دور العرب في الإسلام، وتمثل ذلك في الحركة الوهابية.

وبدت بوادر تنبه ثقافي في مصر في العناية بدراسة الحديث ونقده، وفي الجهود اللغوية (الزبيدي) وفي الدراسات التاريخية (الجبرتي).

وبدأت حركة تحديث ويقظة مع الموجة الغربية. وبدأ الوعي ثقافيًا وبخاصة في

مصر، وتمثل في إحياء التراث الفكري، وفي العناية بالعربية وتجديدها. وجاء إنشاء المدارس الحديثة ليفضي إلى ازدواجية في الفكر والثقافة. ودخلت بعض الآراء الغربية عن الوطن والدولة والحرية. وظهرت فكرة الوطنية، واشتراك أبناء الوطن بروابط وحقوق وواجبات مشتركة، مع رفاعة رافع الطهطاوي. ونمت الفكرة وانتشرت في مصر وخارجها في كتابات مفكرين مثل عبد الله النديم، وكانت تتضمن الدعوة للأخوة الوطنية بين مختلف الطوائف. وبلغت الفكرة أوجها العملي في ثورة عرابي، وأوجها الفكري في العقدين الأولين للقرن العشرين.

وظهرت الفكرة في بلاد الشام بعد أحداث ١٨٦٠م في كتابات بعض المفكرين مثل بطرس البستاني ١٨٨٣م، وأرادوا بها رابطة تتجاوز الطوائف، مع التأكيد على العربية رابطة مشتركة.

وقامت حركة الإصلاح الإسلامي (محمد عبده) تؤكد على أهمية التعليم للنهضة، وعلى فهم التراث، ونبهت إلى خطر الذوبان في الموجة الغربية، ودعت إلى تأكيد الذات. ومن وجهتها التأكيد على العربية وعلى الإحياء العربي. وأفضت دعوتها إلى الإسلام الأول إلى الالتفات إلى دور العرب في التاريخ.

وظهر الوعي العربي القومي في خطين متداخلين: الأول خط عربي إسلامي، جذوره في التراث، وثقافة أصحابه عربية إسلامية. وهو يؤكد على الهوية العربية، وعلى فكرة الأمة العربية، ويركز على العربية لغة وثقافة رابطة أساسية، ويقرن العروبة بالإسلام، ويرى السبيل لنهضة الإسلام بعودة الدور القيادي للعرب. والخط الثاني اتجاه قومي يؤكد على الهوية العربية لدى مفكرين في خط العربية الحديث. وهنا تعتبر اللغة والثقافة أساس تكوين الأمة، ويؤكد على التوافق بين القومية العربية والإسلام، ويهدف إلى حفظ حقوق الأمة العربية.

يدعو المفكرون في الخط العربي القومي إلى نهضة العرب، ويرون ذلك في مصلحة العثمانية. وهم يرون الإصلاح في إطار نوع من اللامركزية الإدارية. ويتجه هذا الفكر إلى مهاجمة الاستبداد، ويتباين بين الدعوة إلى الشورى وبين الإشارة إلى الأنظمة البرلمانية. وكان الخطر الغربي يمثل عندهم التحدي الأساسي، ومن هنا الالتزام بالرابطة العثمانية باسم الإسلام ولحماية البلاد العربية.

وصارت الدعوة للّامركزية الإدارية صريحة عام ١٩١١م، وذلك أثر بعض التطورات مثل الغزو الإيطالي لطرابلس ١٩١٢م، وفشل الدولة في الحرب البلقانية، وتلميحات بعض الدول الأوروبية إلى مطامع في البلاد العربية، مما أدى إلى الخوف على المصير، وإلى أن تتجه الحركة العربية إلى اللامركزية والتوسع في الإدارة الذاتية في الإطار العثماني، مع التأكيد على العربية لغة في التعليم والإدارة.

وكان للشام دور فعال في الحركة العربية، وفي الاتجاه القومي في الفكر. وكانت الوجهة في العراق عربية تراثية. وجاء التحدي الداخلي في الاتجاه الطوراني لدى الأتراك، والاتجاه للتتريك لدى الاتحاد والترقي، مما ولّد ردود فعل حادة، وأكد على الاتجاه القومي العربي.

وكانت مقاومة الاتحاديين للدعوة للإصلاح على أساس اللامركزية وراء عقد المؤتمر العربي الأول في باريس (حزيران ١٩١٣م)، وكانت فكرة المؤتمر جمع قوى الحركة العربية وتوحيد جهودها، والإصلاح على أساس اللامركزية، واعتبار العرب شركاء في المملكة، والتأكيد على العربية وعلى نهضة العرب. واستمر الاتحاديون على نهجهم، مما أكد شكوك العرب، وعزز الحركة العربية السرية، ممثلة في جمعية العهد، وفي العربية الفتاة.

وتأزم الوضع بدخول الدولة العثمانية الحرب، إذ زاد القلق على المصير، وجاء الإرهاب في الشام ليقطع الصلة، وليبرز الاتجاه للاستقلال. وأفضى الاتصال بين العربية الفتاة ورجال الحركة العربية في سورية والشريف حسين في الحجاز إلى القيام بحركة استقلالية، وقامت الثورة العربية في حزيران ١٩١٦م. وتكشف بيانات الثورة عن ترابط بين العروبة والإسلام، وترى في الإسلام قوة للأمة العربية وسندًا للعروبة، كما ترى في النهضة العربية عزًا للإسلام.

وهي تسعى لخدمة الإسلام وتجاهد لإعلاء شأن الأمة العربية، فهي ثورة لنهضة العرب ولإعادة دورهم في الإسلام.

* * *

١١ ـ ملاحظات ختامية

* إن نظرة شاملة إلى تاريخ العرب بمراحل كبرى ـ في كل منها فترات فرعية ـ وذلك تبعًا لمؤشرات متشابكة جغرافية وبشرية واجتماعية ـ اقتصادية أولاً وسياسية ثانيًا. وكان ظهور الإسلام فاصلاً ومحوريًا في هذا التاريخ.

ويمكن ملاحظة المراحل التالية:

أولاً: مرحلة ما قبل الإسلام. وتأثرت بطبيعة الجزيرة ومناخها، وما ترتب على ذلك من قيام مجتمعات بدوية وحضرية، ومن هجرات من الجزيرة، وتكوين حضارات عريقة على أطراف الجزيرة، إضافة إلى العربية الجنوبية. كما وأثر موقع الجزيرة على الطرق العالمية بين الشرق الأقصى والبحر الأبيض على حياة العرب، فكان لنشاطهم التجاري أثر كبير في قيام كيانات ودول، وفي توفير الرخاء لبعض مجتمعاتهم.

ويمكن الإشارة في هذه المرحلة إلى فترات الحضارات التي كونتها الشعوب التي خرجت من الجزيرة، ثم حضارة العرب في اليمن. ويمكن التركيز على فترة الجاهلية الثانية، أي حوالي قرنين قبل الإسلام، وفيها كان ظهور بوادر مشتركة أهمها العربية الأدبية، وظهور إرث ثقافي مشترك وبخاصة في الشعر والأمثال.

وقد تتوفر معلومات عن التربية عند البابليين أو الكنعانيين مثلاً، وأما عن العرب في العصر الجاهلي فجل ما وصلنا عن التربية إشارات في الشعر والأمثال، وهي تتصل أساسًا بمفاهيم المروءة والفروسية، وهذه تتصل بالبيئات القبلية في الغالب. ويفترض أن تكون المعرفة بالكتابة والحساب ضرورات في المجتمعات المستقرة التجارية، كما في دول العربية الجنوبية، أو في المجتمع القرشي بمكة، يتبين هذا من بعض الإشارات الأدبية.

ثانيًا: وبظهور الإسلام، كان التحول الكبير في مجرى التاريخ العربي. وفي العصور الإسلامية مر التاريخ العربي بمراحل كبرى، يلاحظ منها.

١ ـ من ظهور الإسلام حتى القرن الخامس / الحادي عشر:

بدأت المرحلة بتوحيد العرب في دولة واحدة بالإسلام، وخروجهم بالفتوح الإسلامية إلى آسيا وإفريقية، وسيطرة المسلمين على طرق التجارة الدولية، وتلى ذلك

انتشار الإسلام والعربية، ثم تكوين الثقافة العربية الإسلامية.

شهدت الفترة الأخيرة من هذه المرحلة (القرن الرابع ـ الخامس للهجرة) نشاط التجارة والمؤسسات المالية وتوسع المدن. هذا إلى ظهور الخلافة الفاطمية والخلافة الأموية في الأندلس، إضافة إلى الخلافة العباسية، وهي أول فترة تكون فيها ثلاث خلافات، وفيها كانت التطورات التي أدت إلى ظهور المدرسة.

جاء الإسلام ورسم أصول التربية والتعليم في القرآن والحديث، وهي تقوم على الإيمان بالله وبكتبه ورسله وبمبادىء الإسلام وقيمه. ويستند الفكر التربوي إلى فهم علاقة الإنسان بالله، وعلاقته بالعالم، وعلاقته بالبشر الآخرين. ومحور الإيمان التوحيد، وجوهر التوحيد التزام الإنسان بمشيئة الله، وتنظيم الحياة وفقها، بعد أن استخلفه الله في الأرض. وعلاقة الإنسان بالإنسان علاقة أخوة ومساواة، فالناس شركاء متساوون، يتفاضلون بالعمل الصالح. ومن القيم الأولية العدل في التعامل، والاعتدال في المسلك.

أكد الإسلام على أهمية التعليم وركز على طلب العلم. ووجدت التربية والتعليم عناية خاصة بدءًا بعصر الرسالة الذي شهد حركة واسعة لإقراء القرآن ولتعليم مبادئ الإسلام. واتسع ذلك في الفترات التالية بدءًا بعصر الراشدين، حين كانت السياسة التعليمية إرسال عدد من الصحابة إلى الأمصار لنفس الأغراض.

وكان التعليم في مرحلته الأولية في الكتاتيب (جمع كُتّاب) وبيوت المعلمين وقد يكون في المسجد أو في محلات عامة.

وتطور التعليم في مواده، بدءًا بتعليم الصبيان الصلاة، وقراءة القرآن، والشعر والكتابة، ثم الحساب، وأوليات النحو والعروض. هذا إلى موضوعات عملية كالسباحة والرمي.

ويتوسع المؤدبون، وهم معلمو أولاد الخاصة والأمراء، إلى ما يلزم للحياة العامة مثل الأنساب والأخبار والآثار والمغازي والخطب. هذا إلى العناية بالأخلاق والآداب العامة.

وأما التعليم في مرحلته المتقدمة فكان مركزه الأول المساجد الجامعة ثم توسع إلى المساجد الخاصة. وفيها تعقد حلقات التدريس. وكانت هذه متنوعة، بدءًا

بحلقات الدراسات القرآنية (القراءة، التفسير)، وحلقات الحديث وحلقات الفقه، وحلقات النحو والعربية، ومجالس الأدب. ثم أضيفت فروع أخرى مثل الدراسات الفلسفية والكلام والمنطق. وقد يكون التعليم في بيوت العلماء.

وظهرت مؤسسات تعليمية أخرى، مثل بيت الحكمة في بغداد (زمن المأمون ١٩٨ ـ ٢١٨هـ) وبه مكتبة، وفيه علماء للترجمة من اليونانية. ويمكن الإشارة إلى دور العلم التي أنشأها أمراء وأفراد ممولون منذ القرن الثالث الهجري، وفيها عادة مكتبة وقاعات للدرس لفائدة طلبة العلم. وكثرت هذه المؤسسات في القرن الرابع. وتوسع الفاطميون خاصة في إنشاء دور العلم أو الحكمة. وتشتمل هذه، إضافة إلى المكتبة على غرف للتدريس والمطالعة ومخصصات للطلبة الذين يدرسون فيها. وتوسعت إلى تدريس الفلك والطب إضافة للعلوم الإسلامية.

وكان التعليم حرًا ومفتوحًا للجميع، وينتظر أن يتأثر بالتطورات الفكرية والحزبية، إذ اتخذت بعض الحركات والفرق من التعليم مجالاً لتعليم مفاهيمها واتجاهاتها، ولإعداد من يدعو لها، كما فعل الإباضية ابتداءً وكما فعل الإسماعيلية بعدئذ.

ولكن النظام التربوي في أسسه وإطاره كان واحدًا، فهو يستمد مفاهيمه الرئيسية من منابع إسلامية واحدة، ويخضع المرء لمؤثرات ثقافية واجتماعية عامة، ويتطور في نطاق ثقافة عربية إسلامية واحدة.

وكانت مؤسسات التعليم عند الفاطميين وثيقة الصلة بالدعوة الفاطمية، كما هو الحال في الجامع الأزهر (فتح ٣٦١هـ / ٩٧٢م)، وفي دار العلم التي أنشأها الحاكم (٣٩٥هـ/ ١٠٠٦م). وقد أدى هذا إلى اتخاذ اتجاه مماثل في النظاميات في المشرق.

ويمثل ظهور المدرسة تطورًا طبيعيًا لتوسع التعليم عامة، ولإدخال فروع جديدة للدراسة خاصة في العلوم التطبيقية، ولتوفر الإنفاق على التعليم من الأفراد والأمراء. وترد إشارات إلى إنشاء مدارس في المشرق في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، وبعضها يحوي مكتبة ومساكن ومخصصات للطلبة الغرباء، ومع ذلك كان للنظاميات دلالتها وأثرها.

٢ ـ من أواسط القرن الخامس / الحادي عشر إلى القرن التاسع / الخامس عشر:

شهدت المرحلة في بدئها ظهور موجتين كبيرتين من البداوة: الأولى التركية

السلجوقية في المشرق، والثانية الهلالية في المغرب. ويمكن الإشارة إلى غزو الإفرنج، وإلى تحرك المرابطين والموحدين في المغرب. وتمثل المرحلة فترات ازدهار المدرسة.

ويبدو أن خطورة دعوة الإسماعيلية بفروعها المختلفة، دفعت نظام الملك إلى توجيه التعليم المتقدم، وإلى تبني فكرة إنشاء المدرسة التي تدرس المذهب الشافعي المدعم بمنهج الأشعرية. وكانت النظامية في بغداد (٤٥٦هـ / ١٠٦٧م) بما لها من مخصصات للطلبة وسكن في المدرسة عنوان وجهته. واستمر ازدهار المدرسة بعده، كما يبدو من رحلة ابن جبير في القرن السادس. وكانت المدرسة في العادة لمذهب واحد، ثم أنشئت مدارس لمذهبين أو أكثر، وتمثل ذلك في المستنصرية التي أنشأها المستنصر (٦٣١هـ / ١٢٣٢م) للمذاهب الأربعة.

ظهرت المدرسة في فترة تمثل أوج الثقافة العربية الإسلامية، فكان دورها المحافظة على هذه الثقافة، وتطوير أساليبها. وتمثلت فيها (وفي حلقات المساجد) مناهج علمية في البحث، فإذا كانت العلوم المستندة إلى النصوص والآثار تتطلب النقد والتحليل والاجتهاد فإن الدراسات الأخرى كثيرًا ما ترجع إلى الملاحظة والاستنباط والاستقراء والتجربة. وكانت فترات الازدهار فترات انفتاح فكري، وحرية في الرأي وترحيب باختلاف الآراء.

وقد نجحت المدارس في إعداد الموظفين الذين تتوفر لهم قاعدة ثقافية شرعية مقابل كتاب الدواوين، كما كان للمدارس دورها في توسيع الثقافة وتركيزها. هذا ولعبت المدارس دورًا يذكر في تنشيط حركة الجهاد في وجه الصليبيين في الشرق والغرب، ولعل هذا وراء عناية نور الدين زنكي بالمدرسة، وتوسع صلاح الدين الأيوبي في فتح المدارس بدرجة مشهودة.

وكان التوسع في فتح المدارس زمن الأيوبيين والمماليك كبيرًا، ويتضح هذا فيما أورده المقريزي (ت ٨٤٥هـ / ١٤٤٢م) عن المدارس في القاهرة، وما ذكره ابن بطوطة عن المشرق في القرن الثامن / الرابع عشر.

أنشئت المدارس أساسًا لتدريس المذاهب الفقهية. ثم أضيفت موضوعات أخرى لتشمل فروع المعرفة كافة، من العلوم الإسلامية وعلوم العربية والعلوم العقلية.

وقد أفاد التعليم في المدارس والمساجد من الأوقاف بشكل واسع، بل إن ازدهار المدرسة ارتبط بالتوسع في الأوقاف التي يوقفها الأمراء والأغنياء وكبار رجال الدولة.

وهناك التعليم المهني، وفي طليعته دراسة الطب في المستشفيات، وهذه اعتمدت على الدراسة والممارسة.

ويمكن الإشارة إلى تعليم الصنائع والحرف، وهو يعتمد على الممارسة أولاً، ويتدرج الفرد في الصنعة من مبتدئ إلى صانع إلى أستاذ. وللحرف قيم أدبية وخلقية تتمثل في مفاهيم الفتوة، كما يتبين من الكتب التي وضعت لها.

٣ ـ من القرن السادس عشر ـ أوائل القرن العشرين:

وفيها سيطر الغربيون على طرق التجارة، وتدهورت الأحوال الاقتصادية، وشاع الإقطاع العسكري، ودخلت البلاد العربية عامة في إطار الدولة العثمانية.

وتلاحظ فترتان في هذه المرحلة:

أ ـ الفترة حتى نهاية القرن الثامن عشر: وهي فترة استمرت فيها المدرسة في المشرق والمغرب، ولكنها كانت فترة ركود ثقافي.

ب ـ القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين:

وهي فترة الغزو الغربي، اقتصاديًا وسياسيًا وثقافيًا. وفيها تركت المؤسسات التعليمية الموروثة لذاتها، وأحدثت مدارس حديثة على النمط الغربي، عسكرية ومدنية، لإعداد الضباط ولتخريج موظفي الإدارة، دون وجود صلة بين الخطين.

وكانت هذه فترة انقطاع ثقافي لم تتطور فيها المدارس الموروثة، بل إنها تراجعت في حين أن المدارس الحديثة كانت منقطعة عن التراث. ولكنها كانت بنفس الوقت فترة إحياء ثقافي، تمثل في نشر الأصول وفي محاولة لفهم التراث. كما أنها كانت فترة ظهور الحركة الإسلامية، سلفية وإصلاحية، إضافة إلى الحركات القومية والوطنية. هذا الوضع أدى إلى ازدواجية في الثقافة وإلى كثير من البلبلة. ولعل كل هذا وراء الدعوة للعودة إلى الأصول والتراث في سبيل تربية عربية إسلامية تجمع بين الأصالة والمعاصرة.

***

التكوين التاريخي للأمة العربية[1]

(١)

الحديث عن التكوين التاريخي للأمة العربية يتصل بآراء تتردد في ظروفنا الحاضرة. فقد أخذ البعض يشكك بوجود أمة عربية، ويرى الحديث عنها عاطفة فحسب، وأنكر البعض وجود قومية عربية، أي: هوية مشتركة، لعدم وجود دولة تضم العرب، بينما سبق آخرون إلى أن الفكرة العربية اقتباس للفكرة القومية الأوروبية أو صدى لها. ولما كانت الأمة قاعدة الوعي عند العرب، رأينا دراسة أصولها وظروف تكوينها في التاريخ.

إن القومية ترتبط في الغرب بظهور الطبقة الوسطى وبطموحها، وبتكوين الدولة القومية، وبالتوسع الخارجي والاستعمار. وهي لا تقوم بالضرورة على وجود أمة واحدة ابتداءً، بل قد ترتبط بنوع من المزج البشري واللغوي، فذلك رهين بظروف تكوين الدولة.

وسواء كانت الإرادة أو اللغة أو الشعور بالانتماء لأصل واحد، مع الذكريات التاريخية، لحمة هذا الكيان، فإنها في الغالب تفضي إلى فكرة الهوية الواحدة للمجموع والارتباط بها.

والدولة القومية حديثة في الغرب، وقد تقترن البدايات بالقرن السادس عشر، ولكن الفكرَ القومي اتخذ وجهة واضحة في أواخر القرن الثامن عشر، مع الثورة الفرنسية، وتبلور في القرن التاسع عشر عصر القوميات.

وانتشرت الأفكار الغربية عن القومية إلى الدولة العثمانية والبلاد العربية في القرن التاسع عشر، وبخاصة آراء الثورة الفرنسية.

جاءت الآراء الغربية إلى البلاد العربية، ولها تكوينها وتراثها ومفاهيمها وقيمها، ولم تأتِ إلى فراغ. إذ جاءت من مجتمعات نشطة متقدمة في العلوم والمعارف، ناهضة في اقتصادها وإنتاجها. واقترنت الأفكار بهذه القوة الغربية عسكرية واقتصادية وثقافية.

---

(١) محاضرة ألقيت في ملتقى الشباب العرب الدارسين في الجامعات الأردنية، ١٩٩٥.

وكانت قد بدت في بعض البلاد العربية (مصر، الشام، العراق) بدايات تنبه ونشاط فكري تمثل في تجديد العناية باللغة «تاج العروس» والتاريخ «المرادي» والفكر الديني «الحركة السلفية».

ومن هنا المحاولات للإصلاح أو للتحديث في مختلف الحقول، يرافقه الشعور بخطر الغرب ومحاولة مواجهته.

ويبدو أن هذا التقابل والتبادل والصراع بين الغرب والشرق العربي، ساهم بصورة فعالة في إيجاد المسألة القومية. ويمكن الإشارة إلى التحديات الداخلية والتطلعات العربية ودورها في المسألة القومية.

إن المسألة القومية هي في الأساس مسألة هوية ووعي لها. وكانت القضية الأولى للعرب منذ المواجهة مع الغرب مسألة تثبيت الهوية في وجه الأخطار الخارجية، أو بث روح جديدة وتركيز الهوية بلغة العصر وأسلوب العصر، أي تحقيق الأصالة والمعاصرة في آن.

وإذا كان توحيد العرب في حركة واحدة ودولة واحدة حصل بالإسلام، وإذا صاروا محور الحضارة العربية الإسلامية التي كان وعاؤها الوحيد في فترة التكوين اللغة العربية، كان منتظرًا أن يكون الإسلام والعربية (فكرًا وتراثًا) وراء تحديد الهوية، سواء أكان ذلك بالعودة للإسلام الأول، أو باتخاذ وجهة إصلاحية إسلامية، أو بتأكيد العربية رابطة، أو بربط العربية بالإسلام. والواقع أن التحرك في التاريخ العربي كان في إطار الإسلام والعربية.

ولكن سؤالاً يفرض نفسه - هل إن قضية الهوية العربية والوعي المتصل بها هي قضية حديثة رافقت قدوم الموجة الغربية ومواجهتها، أم أنها عريقة الجذور ترتبط بمفهوم الأصالة؟ وهل هي تاريخية أم حديثة أم تجمع بين الاثنين؟ وهل ترتبط بمفهوم الدولة أو بمفهوم الأمة؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة، تحدد طبيعة الهوية والوعي، ودلالة الفكرة العربية، وهذا يتطلب استعراض تاريخ العرب حتى الفترة الحديثة.

إن المحاضر يرى أن الوعي العربي الحديث يرتبط بمفهوم الأمة العربية الذي تكون في التاريخ، وأن الأمة العربية تكونت على قاعدة من اللغة والثقافة العربية، وأن الآراء الحديثة لم توجد هذا الوعي بل نشطت وغذت مفاهيم عربية قائمة في التراث.

(٢)

كان للعرب ابتداءً مفهوم أثني للعروبة يستند إلى فكرة النسب رابطة، ولكن هذا الإطار لم يفض إلى تكوين الأمة. ثم تراجع هذا المفهوم لتبرز فكرة العربية رابطة وانتماء، وهي فكرة أدخلها الإسلام لتصبح أساس الانتماء إلى الأمة العربية. وعزز ذلك تكوين ثقافة عربية إسلامية، وتطورات اجتماعية اقتصادية أدت إلى تكوين الأمة العربية في الواقع وفي الفكر. ويحسن بنا أن نشير إلى التطورات التاريخية التي أدت إلى ذلك.

مر العرب بثلاث فترات أساسية في تاريخهم، الفترة قبل الإسلام، والفترات الإسلامية حتى القرن الثامن عشر، والفترة الحديثة. وهذا التقسيم لا يعني الانقطاع، فالاتصال قائم بتأثير عناصر استمرار أساسية، بل أريد به تيسير الحديث في موضوعنا.

كانت الجزيرة مهد العرب، وبهم عرفت في التاريخ. وكانت موطن شعوب أخرى سبقتهم في الخروج منها وفي تكوين حضارات مزدهرة في الشمال، وكانت تتكلم لغات قريبة من العربية، وهذه هي الشعوب العروبية.

إن الطبيعة الجغرافية للجزيرة وموقعها على خطوط التجارة العالمية كانا المحورين الرئيسيين لحياة العرب قبل الإسلام.

إن فترة تاريخ العرب قبل الإسلام فترة موغلة في القدم، محورها الجزيرة العربية، وهي فترة تقترن فيها البداوة في الجزيرة بالتكاثر الطبيعي والضغط على المناطق الزراعية في الشمال والجنوب، وبصراع متصل بين البادية والحاضرة، وتتمثل فيها الفروسية وقيم المروءة. وهي فترة شهدت قيام كيانات حضرية ـ في جنوب الجزيرة خاصة ـ تستند إلى التجارة، كما كان للتجارة أثرها في حياة القبائل على طرق التجارة الداخلية بين الخليج العربي والبحر الأبيض، وبين العربية الجنوبية والشمال.

وهي فترة هيأت الأرضية لما تلاها. ففيها تكونت لغة أدبية مشتركة تجاوزت لغات (لهجات) القبائل في شمال الجزيرة، ولغة عرب الجنوب، وفيها ظهر الشعر العربي قبل الإسلام بقرون وازدهر ليبلغ مستوى رفيعًا صار مثالاً للعصور التالية. ومع أن العربية قديمة، وكتبت بأكثر من خط، فإن الخط العربي الحالي استعمل بدءً بالقرن السادس الميلادي واختارته مكة ليعم ويصبح الخط العربي. وفيها تكون شعور بروابط

في الأنساب، وشعور في بعض الجهات بالتميز عن الشعوب الأخرى.

ومع وجود الوثنية المجزئة، فقد كان لقريش دور في التوجيه إلى الكعبة وإلى تكوين نوع من السلم الديني القرشي في الجزيرة. ومع ظهور الملكية في بعض الجهات في الجزيرة وخارجها، فإن القبائل كان لها مجالس، وكانت الرئاسة بالاختيار، مع رفض الوراثة المباشرة. وظهرت فكرة الملأ أو مجلس الشيوخ في اليمن، كما كان هناك الملأ المكي الذي ينظر في شؤون قريش التجارية والعامة، ويجتمع فيه ممثلو العشائر القرشية وأكثرهم ثراءً.

(٣)

وظهر الإسلام عقيدة شاملة، وجاء بمفهوم الأمة المستندة إلى العقيدة مع احتمال وجود أسس أخرى[١]. ووضع الرسول تنظيم الأمة في المدينة في «الصحيفة»، وحلت الأمة محل كيانات أخرى قبلية أو مدنية. وبقيت القبائل والعشائر وحدات اجتماعية في إطار الأمة، ولكن الولاء للأمة. وفي طليعة أهداف الأمة توفير العدل، والجهاد، وحفظ الأمن. ومن مفاهيمها الأساسية المساواة بين الأفراد والشورى. ويتأكد دور الأمة في أن اجتماع رأيها (أو رأي مجتهديها) مصدر ثالث للتشريع بعد القرآن والسنّة.

وقد ورد في القرآن والحديث أكثر من معنى للأمة. فقد كان الناس أمة واحدة[٢] وتعني الجماعة من الناس[٣]، أو فئة من الناس بينهم رابطة[٤]، قد تكون اللغة. والأمة تتألف من أقوام[٥]، أو من شعوب وقبائل[٦].

وبالإسلام توحد العرب لأول مرة، وكونوا الدولة الواحدة، وأنهت الحركة

---

(١) ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ . . .﴾ سورة النحل ١٦ آية ٩٣. وانظر: ونسنك ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج١ ص ٩٢ وما بعدها.

(٢) ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ . . .﴾ سورة يونس ١٠ آية ١٩. ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ . . .﴾ البقرة ٢ آية ٢١٣.

(٣) ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ . . .﴾ سور القصص ٢٨ آية ٢٣..

(٤) ﴿قَالُوٓا۟ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ الزخرف ٤٣ آية ٢٢.

(٥) انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ج١ ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٦) ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ . . .﴾ سورة الحجرات ٤٩ آية ١٣.

الإسلامية الصراع بين البدو والحضر لفترة تزيد على قرنين، وحملتهم رسالة واحدة نهضوا بها هي رسالة الإسلام، ولم تبدأ الفتوح جديًا إلاّ بعد هذه الوحدة.

ونزل القرآن بالعربية، فأكسبها حرمة وقوة وسعة على الزمن، وجعلها لغة الإسلام لقرون، وصار تعلمها ولفترة طويلة مقترنًا بالدخول في الإسلام.

وفي القرآن والحديث، كانت العربية أساس النسبة إلى العرب، وبذلك أدخل مبدأ استناد العروبة إلى اللغة العربية، وبذلك اكتسبت العروبة دينامية توسعية واضحة بإخراجها من إطار النسب المحدود كما هو الحال في المفهوم القبلي، وكان منتظرًا أن يكون هناك صراع بين القديم وهو فكرة النسب، وبين الجديد وهو فكرة اللغة أساسًا للعروبة. وتحقق انتصار الفكرة الجديدة بعد تطورات اجتماعية، اقتصادية، سياسية متشابكة، وذلك بعد انتهاء الدولة الأموية والعصر العباسي الأول، أي بعد فترة السيادة العربية كما سنرى، وبعد توسع العروبة نتيجة التعريب.

انتشر التعريب ابتداء نتيجة دخول الناس في الإسلام، ولحد ما نتيجة انتشار العرب. واقترن انتشار الإسلام بالعربية لفترة تزيد على قرنين كما يبدو من قول مولى هشام بن عبد الملك للمنصور حين سأله عن هويته؛ قال: «إن كانت العربية لسانًا فقد نطقنا به، وإن كانت دينًا فقد دخلنا فيه». وحين توسع انتشار الإسلام في ما وراء النهر في أواخر العقد الأول للقرن الثاني للهجرة، أشار الدهاقين إلى المسلمين الجدد بأنهم عرب. فقد شكى الدهاقين إلى الأمير أشرس بن عبد الله أمير خراسان في سنة ١١٠هـ «ممن تأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عربًا».

وفي مجتمع وحداته الاجتماعية العشائر والقبائل، كان المسلمون الجدد في المدن يرتبطون بالولاء بشخصية أو بأسرة أو بقبيلة عربية، ومن هنا تسميتهم بالموالي. وهذا يفضي إلى تعليم العربية والتأثر بالأخلاق والسجايا العربية. وإذا كانت أكثرية الموالي ابتداءً من أسرى الحرب والسبايا، الذين اعتبروا غنيمة ثم أعتقهم أسيادهم، فإن جل الموالي بعد فترة الفتوح كانوا من الأحرار الذين دخلوا الإسلام. ولم يكتف الموالي بتعلم العربية، بل إن الكثير منهم ساهموا في الحركة الثقافية العربية الإسلامية، وحتى اندفع البعض فنسب لهم دورًا يتجاوز الواقع التاريخي.

وكان لاختلاط المسلمين الجدد بالعرب أثر على اللغة، وهي أساسية لقراءة

القرآن، فلما بان اللحن في الكلام عني العرب بضبط اللغة. وكان للنحويين، وجلهم في الأساس من القراء، دور في وضع قواعد اللغة، وهذا بدوره مكّن من تعليم اللغة العربية لغير العرب بصورة سليمة.

ومن ناحية أخرى، نشير إلى تعريب الدواوين ـ دواوين الخراج ـ ابتداء من أيام عبد الملك بن مروان، وهو عملية تعريب واسعة استمرت حوالي نصف قرن وكان لها دور كبير في تمكين العربية لتصبح لغة الثقافة العامة، وفي توجيه كل العناصر الطموحة من غير العرب إلى العربية، وتعريبها.

وكان لانتشار العرب دور ملحوظ في التعريب. ويحسن ملاحظة هذا الاتجاه وما رافقه من تطور.

(٤)

خرج العرب ابتداء للفتوح بصورة طوعية، وبأعداد متواضعة نسبيًا (حوالي ٦٠٠٠٠ لفتوح العراق والشام والجزيرة الفراتية ومصر). واتجهت الخلافة إلى إنشاء مراكز للمقاتلة في العراق (الكوفة والبصرة) وفي مصر (الفسطاط)، وسميت دور الهجرة لتكون مراكز أمامية للانطلاق، واتخذت من بعض المدن مراكز للمقاتلة العرب كما في بلاد الشام. وجعلت الخلافة من سياستها تشجيع الهجرة إلى الأمصار الجديدة، حتى أنها حرمت من العطاء من لا يشترك مع المقاتلة. وتوسعت الهجرة بعد انتهاء الفتح، وفتحت أبواب السهول الشمالية والبلاد غربًا وشرقًا أمام أهل الجزيرة ولم تكد تمر عشرون سنة على الفتح حتى تجاوزت أعداد المقاتلة في الكوفة والبصرة والفسطاط مثلاً الضعف. واستمرت حركة الهجرة قوية في القرن الأول الهجري ولم تنقطع بعد ذلك.

وكانت الهجرة إلى المراكز الجديدة طوعية (كما كان الحال في الاشتراك في الفتوح) فلم تخرج قبيلة بكاملها إلى مركز ما، بل إن مجموعات من قبائل مختلفة من بدو وحضر، ومن قبائل شمالية وجنوبية، خرجت إلى المراكز. وفي كل مركز تكونت روابط جديدة نتيجة المشاركة في الفتوح، والإفادة من الفيء الوارد إليها، ونتيجة الإقامة في موطن واحد، والمصاهرات. وتكون ولاء جديد لهذه المراكز يتجاوز في أهميته الاجتماعية الروابط القبلية العامة. ومع أنه سادت في كل مصر لغة الجماعة

الأكبر، كما يقول الجاحظ، فإن هذه المراكز كانت خطوة أولى في تكوين الأمة العربية.

هذه المراكز تحولت إلى مجتمعات مستقرة حضرية، كما كان بعضها مثل الكوفة والبصرة ابتداءً ثم الفسطاط والقيروان فيما بعد، مراكز للثقافة العربية الإسلامية.

في هذه المراكز اجتمع البدو والحضر، واتجه البعض إلى تملك الأرض. ويلاحظ أن الخلافة اعتبرت جلّ الأراضي المفتوحة فيئًا للأمة الإسلامية أو وقفًا، في حين أن المقاتلة كانت تريد اعتبارها غنيمة تعطى للمقاتلة. وهذا يبين الاختلاف بين النظرة القبلية والنظرة الإسلامية التي تنطلق من مفهوم الأمة. ولكن الأراضي التي لم يكن لها مالك اعتبرت ابتداءً فيئًا للمقاتلة (صوافي) ثم صارت من أيام معاوية تابعة لبيت المال. وهناك الأرض الموات التي تحتاج إلى جهد ونفقة لإعمارها، وهذه يمكن منحها لإحيائها حسب رأي الخليفة أو من يخوله.

وكان عرب المدن في الحجاز وأشراف القبائل أسرع إلى الالتفات للأرض، في حين أن عامة القبائل لم تقدر ذلك ابتداءً، ولم يتوفر لها المال فيما بعد، وبالتالي امتلكوا الأراضي بالإقطاع (خاصة من الصوافي) وبالإحياء وبالشراء، وكان هذا داعيًا لاجتذاب الفلاحين ولتعريضهم للعربية وللإسلام.

ثم إن المراكز العربية صارت أسواقًا للريف المحيط بها، كما أنها صارت هدفًا للهجرة من الريف، وكان ذلك سبيلاً آخر لنشر العربية والتعريب في الأرياف المجاورة.

ومن ناحية ثانية كان عامة المهاجرين من الجزيرة يسجلون في ديوان المقاتلة ويدفع لهم العطاء، ولكن كان لا بد من تحديد عدد المقاتلة بعد استقرار الأوضاع حسب حاجة الدولة، وبدأ المروانيون بذلك. وهكذا اتجهت أعداد متزايدة من القادمين الجدد إلى فعاليات سلمية أخرى مثل استغلال الأرض والتجارة، بل وبان ذلك أكثر جدوى من ناحية اقتصادية. وبالتدريج بدأ العرب يتجهون إلى الريف في نهاية القرن الأول وفي مطلع القرن الثاني للهجرة (في العراق والشام ومصر)، وهذا كوّن صلات ومصالح، وأحيانًا مصاهرات، مع أهل الريف وساعد على التعريب.

وساعد على تقوية تلك الصلات الاتجاه إلى التسوية بين العرب المسلمين وغيرهم في الخراج، فقد كان العرب المسلمون ابتداء لا يدفعون إلاّ العشر حتى على ما

يشترون من أرض خراجية. واستمر الحال إلى أيام عمر بن عبد العزيز حين حاول حماية الأرض الخراجية كمورد للخزينة بمنع بيعها، ولما لم تفلح الدولة في إيقاف الشراء وتحويل الأرض الخراجية إلى عشرية، تقرر اعتبار الخراج إيجارًا للأرض يدفعه من له حق استغلالها من العرب وغيرهم. وهذا جعل مصالح العرب وغيرهم متوازية، وساعد على تكوين مصالح مشتركة، ويسر عملية التعريب.

وبتقليص العرب في الديوان بعد مجيء العباسيين، زاد عدد من اتجه إلى الأرض والتجارة وتأكد ذلك حين أسقط العرب كليًا من الديوان أيام المعتصم، وهذا زاد من تحول العرب إلى الفعاليات السلمية؛ الأرض والتجارة وحتى المهن. وبذلك اتسعت صلات العرب واتسع نطاق التعريب.

ويلاحظ هنا التطور الاجتماعي للجماعات العربية في الأمصار. فإذا كان عماد هذه الجماعات ابتداء المقاتلة ـ ومنهم الملاكون ـ فإن الاستقرار أدى إلى تطور حضري واسع، وإلى بدايات ظهور فئة تجارية متوسطة وإلى نشاط ثقافي، كما أن الروح القتالية ضعفت بالتدريج إلّا في المناطق على الحدود. وأدى التطور الاقتصادي، وخاصة بالنسبة لاستغلال الأرض، إلى فجوة بين الأشراف والملاكين وبين عامة القبائل مما أضعف روح التماسك القبلية. وكانت فترة صدر الإسلام فترة صراع بين المفاهيم القبلية والمفاهيم الإسلامية في الحياة العامة وأدى إلى استعلاء الثانية. ولم تستطع الدولة الأموية تعديل سياستها ومؤسساتها بما يتمشى وهذه التطورات، ومن هنا كان نجاح الدعوة العباسية، وهو نجاح يعني ضربة للقبيلة ولِقِيَمِها، والتخلي عن فكرة المقاتلة من القبائل لإحداث جيش نظامي من العرب ومن غيرهم، وبروز دور الكتّاب، وارتفاع شأن التجار، وتوسع نشاطهم الاقتصادي، وإشراك غير العرب في الإدارة على أساس إسلامي، والتأكيد على الإسلام والمفاهيم الإسلامية في الحياة العامة.

وبعد مجيء العباسيين، ازدهرت التجارة، ونشطت الصيرفة والمؤسسات النقدية، وزادت الملكيات الكبيرة، وصار للإمكانيات المادية وزنها في الحياة الاجتماعية والعامة. وتمثل ذلك في الحركات الاجتماعية التي عبرت عن هذا الانقسام الجديد في المجتمع بين العامة وبين الفئات الغنية الممولة، وبالتالي لم يعد للنسب ذلك الدور الكبير في الحياة العامة.

(٥)

ويلاحظ أن التطورات في الحقل السياسي، كان لها دورها في التحول العام. فقد أقيمت الخلافة بعد وفاة الرسول، باجتهاد من الصحابة، لتكون المؤسسة السياسية. وكان اختيار الخليفة الأول بالانتخاب الذي جرى في المدينة من قبل المهاجرين والأنصار. وتمخض ذلك عن جعل الخلافة في قريش، وعن مبدأ الانتخاب ورفض الوراثة، وعن انفراد المركز بالقرار.

ويتمثل عنصر التجربة في مؤسسة الخلافة زمن الراشدين في تنوع الأسلوب. فالخليفة الثاني جاء بتسمية تسبقها المشاورة، وجعل الخليفة الثاني الأمر لمجلس شورى من ستة انتهت مداولاتهم وإجراءاتهم إلى اختيار عثمان. وجاء الخليفة الرابع في جو مضطرب باختيار الأنصار وجل المهاجرين. وكانت الفتنة التي نقلت الأمر من فكرة الانتخاب والشورى إلى السيف، وانتهت بنقل السلطة إلى الأمصار ـ حيث المال والرجال ـ وإلى الأمويين. ومع تأكيد مفهوم الشورى زمن الراشدين إلاّ أن هذا المفهوم لم يتمثل في تنظيم مؤسسي ولذا لم يرسخ.

وأدخل الأمويون فكرة الوراثة، وشهد عصرهم أكثر من اتجاه في الخلافة، بين دعوة إلى الشورى بين أبناء المهاجرين، ودعوة إلى الانتخاب المطلق بين العرب أو بين المسلمين عند الخوارج، وبين تأكيد على حق آل البيت في الإمامة، وبين الاتجاه إلى حصر الخلافة في الأمويين والقبول بشورى زعمائهم ورؤساء القبائل الموالية لهم. ولم يستطع الأمويون بلورة اتجاههم بدليل دعوة أحد المتأخرين من خلفائهم إلى الشورى، ولجوئه وخلَفِه إلى السيف لحل مشكلة الخلافة.

وجاء العباسيون باسم الوراثة الشرعية، وأحدثوا جيشًا نظاميًا من العرب والفرس، واستندوا إلى ثلاث دعائم: الجيش والكتّاب والقضاة.

واعتمدت الخلافة العباسية على البيروقراطية، ولم يعد للشورى ـ إسلامية أو قبلية ـ مجال. وحين فشل التوازن العربي الفارسي في فترة قرن، لجأ الخلفاء إلى الاستناد إلى المماليك الأتراك وغيرهم، وعزلوا أنفسهم كليًا عن الأمة، وأكد ذلك الاتجاه إلى الحكم المطلق منذ مطلع الدولة العباسية.

وكان ذلك بداية الانحدار الذي أبعد العرب عن السلطة وعن الحياة العامة. ومع

بقاء الشورى والاختيار حيّة في الفكر، وفي تطبيقات محدودة (كما هو عند الإباضية)، فإن الفقهاء من أهل السنّة تدرجوا بين القرن الثاني والقرن الثامن للهجرة في سلسلة تسويات بين الواقع وبين المفاهيم حتى انتهوا في فترة تالية إلى تبرير الحكم المطلق وإلى اعتبار القوة أساس الشرعية (السلطنة تجاه الخلافة)، باسم المحافظة على الشريعة.

ولم يستطع العباسيون إقامة مؤسسات سياسية تعبر عن وجهتهم. ولعل الفجوة بين الفكر والتطبيق ظاهرة عامة في المقارنة بين الفكر السياسي وأنظمة الحكم في الإسلام.

وحين نستعرض صفحات تاريخ العرب نرى أن فكرة الملأ المكي، وهي تلائم أوضاع مدينة تجارية، لم تكن الصيغة التي تلائم المدينة المنورة، وهي قلب أمة إسلامية متوسعة ودولة، فلم تستقر الشورى في المدينة، بل إنها فشلت عمليًا عند قيام الفتنة.

وحاول الأمويون الاستناد إلى مفاهيم المشورة القبلية، ولكن ما يصدق في قبيلة لم ينجح في إطار دولة، ووجد مقاومة من كافة الأحزاب الإسلامية.

ولجأ العباسيون إلى فكرة الوراثة الشرعية مقرونة بالحكم المطلق، فكانت ولاية العهد مشكلة دائمة، وطمست الشورى، ولما تحكّم الجند التركي عزل الحكم عن الأمة فكانت بداية النهاية للخلافة العباسية.

وهذا وضع بعيد عن وضع العرب في الفترة الأموية، إذ كانوا يرون الدولة عربية، والسلطان عربيًا، ويرون أنهم هم الذين قاموا بالفتوح، ولكنهم الآن يرون السلطة خارج نطاقهم، والسلطان بعيدًا عنهم، ولم يعد لهم ذلك الدور.

وإذا كانت الخلافة تعني رئاسة الأمة، وترمز للسلطات العليا فيها وللشرعية، فإن العالم الإسلامي شهد ثلاث خلافات في القرن الرابع، وظهور كيانات مستقلة أو شبه مستقلة قبل ذلك، وهذا يعني أن الخلافة العباسية لم تعد تحمل دلالتها الأولى الشاملة، في حين أن فكرة الأمة بقيت راسخة.

كما أن قيام الكيانات المستقلة وشبه المستقلة في القسم الشرقي من بلاد الخلافة (إيران) كان عونًا على تنشيط اللغة الفارسية الجديدة والاتجاه إلى اتخاذها منذ نهاية القرن الثالث لغة الثقافة، وبذلك فتح الباب لظهور لغات أخرى في ديار الإسلام ولم

تعد العربية لغة الثقافة الإسلامية الوحيدة، أي أن العربية بقيت لغة العرب والثقافة العربية الإسلامية.

(٦)

وكان لتكوين الثقافة العربية الإسلامية دور رئيسي في التعريب وفي بلورة مفهوم الأمة. تكونت هذه الثقافة بالعربية وفي المراكز العربية، وبخاصة دور الهجرة: الكوفة والبصرة، ثم الفسطاط والقيروان. وكان محورها العلوم الإسلامية (القراءة والتفسير والحديث والفقه وأصوله) وعلوم العربية (اللغة، النحو، التاريخ، . . .).

وجاء الاختلاط بأصحاب الثقافات السابقة، وكان ذلك شفهيًا في البدء ولم يُفْضِ إلّا إلى نقل بعض الآراء الدينية، وبعض المعلومات التاريخية والقصصية، وبعض الآراء الفلسفية. لقد وضعت الخطوط الرئيسية للثقافة العربية الإسلامية في صدر الإسلام، ولم يلتفت العرب جديًا إلى الأخذ من الثقافات الأخرى إلّا في العصر العباسي، وأغنوا الثقافة العربية بحركة الترجمة وخاصة في العلوم الصرفة والعملية، إضافة إلى الترجمة الشعبية من الفارسية. ولم يقتصر دور العرب والمسلمين على نقل العلوم بل كان لهم بعدئذ دورهم في الإضافة إليها وتطويرها وبخاصة في حقل الرياضيات والكيمياء والطب والفلك. كما أنهم حاولوا تطوير الفلسفة وأكسبوها قالبًا إسلاميًا في علم الكلام وفي محاولة التوفيق بينها وبين الدين.

ويلاحظ أن الدراسات الإسلامية وبخاصة الفقه صارت قاعدة للوحدة العامة في الأمة الإسلامية وأساس تماسكها، بصرف النظر عن التجزئة السياسية، وكان صلب هذه الدراسات بالعربية.

هذا في حين أن علوم العربية كانت أساسًا لتدعيم اللغة والثقافة وقاعدة لتسجيل الذكريات التاريخية.

وهكذا أصبحت العربية لغة وثقافة قاعدة العروبة وأساسها. وتأكد ذلك حين تعرضت الثقافة العربية الإسلامية للتحدي بمحاولة جماعات من شعوب أخرى إحياء ما اعتبرته تراثها الثقافي والحضاري القديم واتخاذ نظرة سلبية من العربية وتراثها. وكان الرد عليها بالعودة إلى تراث العرب الأدبي في الشعر واللغة والأمثال، وإلى إدخال الإنسانيات العربية في الثقافة، وإلى تأكيد الاستمرار الثقافي للعرب قبل

الإسلام وبعده.

ويلاحظ أن الذين وقفوا في وجه هؤلاء كانوا من المستعربين إضافة إلى العرب بل لعل أكثرهم من أولئك، مما يشعر بالمعنى الثقافي للعروبة.

وحين ظهرت لغات أخرى في دار الإسلام ابتداء بالفارسية في إيران، والتركية فيما بعد، ساعد ذلك على تأكيد العربية لغة وثقافة وتراثًا للعرب وعلى توضيح مفهوم الأمة العربية.

كان انتشار الإسلام يقترن بانتشار العربية، وكان رأي البعض مثل الشافعي أن الإسلام يوجب تعلم العربية لفهمه، ولكن هذا لم يستمر إذ أن انتشار الإسلام لم يبق ملازمًا للتعريب. ففي بعض البلاد (مصر والشام) كان التعريب شاملاً، ولكن الإسلام لم يعم. وفي بلاد أخرى (مثل المغرب العربي) عم الإسلام في فترة مبكرة (القرن الثاني للهجرة) ولكن التعريب لم يكن بتلك السرعة وبذلك الشمول. وفي بلاد أخرى (إيران وقسم من الهند مثلاً) عم الإسلام ولم يكن تعريبًا.

لقد كان التعريب شاملاً في بعض البلاد نتيجة لتضافر عوامل عدة، منها شيوع لغات من قبل لها قرابة بالعربية مثل الآرامية والسريانية، وتعزز حين صارت العربية لغة الثقافة العامة. وهناك مدى انتشار العرب فلم يقتصر على سكنى المدن، بل تجاوزها بالانتشار في الريف والاختلاط بأهله. وهذا يصدق على العراق والشام ومصر. والواقع أن التعريب كان أسرع في البلاد التي هاجرت إليها قبائل عربية قبل ظهور الإسلام (مثل الشام والعراق).

ونلاحظ الصلة بين مدى انتشار العرب والتعريب في المغرب العربي، حيث لم يتعرب الريف إلاّ بعد الموجة الهلالية في القرن الخامس الهجري، في حين أن التعريب في المدن كان واضحًا منذ أواخر القرن الثاني للهجرة. وهنا يذكر أيضًا أنه لم تكن في المغرب لغة للثقافة غير العربية.

أمّا في إيران مثلاً فقد كانت هناك ثقافة موروثة وجذور حضارية، وهكذا فإن اللغة الفارسية الجديدة ظهرت لغة ثقافية أواخر القرن الثالث / التاسع، ثم إن العرب لم ينتشروا في الريف بل كان منهم المقاتلة وجماعات أخرى في المدن.

أدت العربية والتعريب ـ مع التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والسياسية ـ إلى تحديد جديد لمفهوم العروبة. فقد كانت النظرة القبلية إلى العربية في صدر الإسلام لا تزال تقوم على الأنساب. وأضيف إليها دعوى جديدة لدعم الفكرة الأثنية، وهي أن تكون لغة الشخص العربية أصلاً لا بالتعليم. ولكن مثل هذا التحديد لم يثبت، وصارت العربية هي أساس الانتساب للعرب عامةً. وهذا مما وسع أفق العروبة لتتجاوز حدود النسب. فلا غرابة أن ظهرت الأمة العربية في الفكر، وهي تؤكد على اللغة (والثقافة العربية) وتعتبرها الأساس. وهي تظهر لدى المفكرين بين القرنين الثالث / التاسع والثامن / الرابع عشر.

فالشافعي (٢٠٤هـ) يؤكد على العربية لغة ورابطة. وهو يشيد بالعربية، لسان العرب، وأن الله إنما خاطب بكتابه العرب بلسانهم، ويؤكد أنه ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب، ولذلك يقول: «على الناس كافة أن يتعلموا لسانه وما أطاقوا منه».

وإذا كانت العربية لسان العربي فهي أساس النسبة إليهم، إذ يقول: «وهكذا لسان العرب عند خاصتها وعامتها... ولا يعلمه إلاّ من قبله عنها... ومن قبله منها فهو من أهل لسانها»، ويضيف: «وإنما صار غيرهم من غير أهله (أي لسان العرب) بتركه، فإذا صار إليه صار من أهله».

وهكذا يربط بين العربية والإسلام. والعرب قوم الرسول، ومن فضل الله عليهم أنه خص قومه بالذكر معه بكتابه، إذ قال: «وإنه لذكر لك ولقومك».

هكذا يعطي الشافعي للعربية دورًا محوريًا، فهي لسان العرب وبها نزلت الرسالة، وجعل الناس لذلك تبعًا للسان العرب ولزم تعلمه، ومن علمه دخل في أهله العرب.

وتتطور الفكرة لدى الجاحظ (٢٥٥هـ / ٨٦٣م) فهو يرى أن العرب أمة واحدة، وأن القبائل وحدات فيها. ومع أن القبائل تختلف في النسب بانقسامها إلى مجموعتين عدنانية وقحطانية، فإنهم جميعًا عرب. وهو يرى في العربية أولاً وفي الشمائل والأخلاق والسجايا ثانيًا عناصر وحدة وسبب تكوين جديد يتخطى النسب. وهو يجد

تأييدًا لذلك في مثال إسماعيل بن إبراهيم، فيبين أنه جُعل عربيًا وهو ابن أعجميين لأن الله فتق لهاته بالعربية المبينة دون تلقين وفطره على الفصاحة العجيبة دون تنشئة وتمرين وحباه من طبائع العرب ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم أكرمها وأعلاها فكان أحق بذلك النسب.

وانتهى الجاحظ إلى أن جعل المولى عربيًا، فالمولى كان يأخذ العربية ويتأثر بنمط الحياة والمفاهيم العربية وبذلك كان ينتقل إلى العرب. وعزز رأيه بما جاء في الحديث «الولاء لحمة كلحمة النسب».

وأكد ابن قتيبة (٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)، في الجيل التالي على أن العرب أمة متميزة، قبل الإسلام وبعده. وهو يشيد بمزاياها الرفيعة ابتداء قبل الإسلام، ثم ينوّه بها في الإسلام إذ أكرمها الله بأن بعث النبي ﷺ منها، فجمع كلمتها ومكّن لها في البلاد.

وابن قتيبة يرى العربية أساس العروبة فيشير إلى العرب العاربة، ولد يعرب بن قحطان (أول من تكلم بالعربية)، ثم يبين أن إسماعيل نشأ بين العرب في جرهم، فتكلم بلسانهم، وصار أب العرب المتعربة. فالعربية رابطة العرب عاربة ومتعربة.

إلا أن ابن قتيبة لا يلغي دور النسب، بل لا يزال يراه رابطة، كما أنه لا يرى في تعلم اللسان سببًا للخروج من النسب. وكان يميز بين من تعلم لغة ومن كانت لغة الأم لغته.

وللفارابي (٣٣٥هـ/ ٩٥٠م) الفيلسوف نظرته إلى الأمة. فهو يرى الأمة نوعًا من الاجتماع البشري، والأكثر أهمية. ويتناول الروابط التي تربط الأمة، فيذكر رابطة النسب، ليبين أن أثرها يخف مع مرور الزمن، إلى أن تزول. ثم يشير إلى رأي آخر يقول: إن الروابط ثلاثة، هي: الاشتراك في اللغة واللسان أولاً، وتشابه الخلق ثانيًا، والشيم الطبيعية ثالثًا، وبالتالي فإن الأمم تتباين بتباين هذه الروابط.

والفارابي يرجع الخلق والشيم إلى تأثير البيئة الطبيعية، أو الوضع الفلكي والجغرافي، وما يتصل بذلك من اختلاف الحرارة والرطوبة والمياه والهواء. ولذا فقد تتباين الخلق والشيم من بيئة طبيعية إلى أخرى. أما اللسان (أو اللغة) فهو وضعي، من عمل الإنسان، وهكذا اعتبر اللغة العربية الرابطة الأساسية الدائمة.

واستعمل الفارابي مصطلح الأمة بمفهوم بشري، في حين استعمل لفظ الملة

ليشير إلى اتباع شريعة أو دين.

وتحدث المسعودي (٣٤٥هـ / ٩٥٦م) مؤرخ الحضارة، عن الأمم الخالية، ولاحظ أنها تتميز في الأساس بثلاثة أمور: شيمهم، وخلقهم الطبيعية، وألسنتهم، وهو يتفق في ذلك والفارابي.

ولاحظ المسعودي أهمية البيئة الجغرافية في تكوين المجتمعات وثقافاتها، وربط بين تأثير البيئة والسمات الطبيعية للسكان، وبينها وبين مواهبهم وإمكاناتهم الخلقية والفكرية، ووجد في البادية وفي الجبال أمثلة لتوضيح ما يريد من أثر البيئة على المعاش والأخلاق والسمات. ولكن البيئة قد تصبح ثانوية في مرحلة تالية من حياة الأمة.

ولاحظ المسعودي أن كلاً من الأمم الخالية كان لها ملك واحد ولسان واحد، ولكن الوحدة السياسية قد تزول بالتجزئة أو بغيرها، ولكن الأمة باقية مما يؤكد أهمية اللغة.

والعرب عند المسعودي أمة، العربية لغتها ورابطتها الأولى، فهي لغة قحطان أصلاً، ثم صارت لغة إسماعيل بن إبراهيم بعد أن نشأ في العماليق وجرهم، وبالتالي لغة عرب الشمال أو النزارية وهم ولد إسماعيل.

ولعل السجال الثقافي الذي دار بين أهل العربية وبين الداعين إلى ثقافات أخرى قديم، أدى إلى التأكيد على أهمية العربية وعلى الاتصال الثقافي في تاريخ العرب، وإلى التنويه بالترابط الوثيق بين العروبة والإسلام.

فأبو حيان التوحيدي (٤١٤هـ/ ١٠٥٤م) يبين أن العرب أمة، لها مزايات ولغتها الغنية قبل الإسلام. وفي الإسلام تحولت محاسن الأمم إليهم، ووقعت فضائل الأجيال عليهم دون طلب منهم أو كدح بل بتوفيق من الله. وهكذا اجتمعت لهم من عادات الحاضرة أحسن العادات ومن أخلاق البادية أطهر الأخلاق. وهكذا يؤكد التوحيدي على وجود أمة عربية نبيلة قبل الإسلام وبعده.

ويبين الثعالبي (٣٥٠ ـ ٤٢٩هـ/ ٩٦١ ـ ١٠٣٨م) أن العرب أمة، لغتهم العربية وهي رابطتهم وقاعدة ثقافتهم. ويشيد بتميز العربية، إذ شرفها الله وعظمها وقيض لها من يحفظها.

ويعرض ابن منظور (٧١١هـ / ١٣١٤م) في معجمه «لسان العرب» المفاهيم العامة للفظة عرب في عصره. فأوضح أن لفظ العرب يشمل البدو والحضر وأن العربية هي الرابطة العامة للعرب. وعرف بالعرب قبل الإسلام بأنهم الذين سكنوا جزيرة العرب ونطقوا بلسان أهلها، يمنيهم ومعدهم.

ويورد ابن منظور المفهوم بأن العربية هي أساس التسمية والنسبة للعرب، سواء أكانوا عاربة (قحطانية) أم مستعربة (أولاد إسماعيل). ويفهم من تعاريفه أن العرب أمة، ويشير إلى معان أخرى لكلمة أمة، ومنها أتباع نبي. فالأمة إذن قد تقوم على روابط بشرية مثلما تقوم على رابطة الدين.

ويتحدث ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ / ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م) الفقيه عن العرب مقابل العجم، ويبين أن العرب، في الأصل، قوم تجمعهم ثلاث روابط: اللسان أو اللغة العربية، والنسب والموطن، وهو جزيرة العرب، وبهذا يشير إلى ما قبل الإسلام. ثم يشيد بفضل العرب آنئذ لما اختصوا به في عقولهم وألسنتهم وأخلاقهم، ويعدد مزاياهم (السخاء والحلم والشجاعة والوفاء... إلخ) وينوّه بتميزهم قبل أن يظهر الإسلام بينهم، وبجدارتهم بحمل الرسالة الجديدة، فلما بعث الله محمدًا ﷺ بالرسالة أخذوا هذا الهدى العظيم بتلك الفطرة الجيدة فاجتمع لهم الكمال بالقوة المخلوقة فيهم والكمال الذي أنزل الله إليهم.

ويلاحظ ابن تيمية أن الروابط القديمة للعرب تعرضت للتغيير أحيانًا بعد الإسلام. فقد انتشروا في الأقطار، وانتشرت العربية فيها، فتعربت بعض البلاد، فصارت لدينا بلاد عربية أصلاً (الجزيرة العربية) وأخرى عربية انتقالاً (مثل الشام والعراق ومصر). أما النسب فلا يبدو رابطة دائمة عنده، فأكثر العرب في زمنه لا يعرف نسبهم.

ويذهب ابن تيمية إلى أن مقياس العروبة اللسان العربي وأخلاق العرب. ويورد الحديث «إن الرب واحد، والأب واحد والدين واحد، وإن العربية ليست لأحدكم بأب ولا أم، وإنما هي لسان فمن تكلم العربية فهو عربي». وهو يلاحظ أن اللسان ليس لغة فحسب، بل تقارنه أمور أخرى من العلوم والأخلاق، أي أنه الثقافة بالمعنى الواسع والخلق. وهذا يفضي به إلى الربط الوثيق بين العروبة والإسلام، «فاللسان العربي شعار

الإسلام وأهله». والعربية ـ في رأيه ـ من الدين ومعرفتها واجبة لفهم الكتاب والسنة. وهذا التلازم، في تقديره، بين الإسلام والعربية أساس التعريب.

ويبدو أن ابن تَيميّة أراد أن تعم العربية، وأن يشمل التعريب بلاد الإسلام، وأن تكون الأمة العربية في توسعها موازية لدار الإسلام.

وننتهي بابن خلدون (٧٣٢ ـ ٧٨٤هـ / ١٣٣٢ ـ ١٣٨٢م) بنظرته التاريخية التحليلية. فهو يعتبر العرب أمة لها روابط بشرية، وبهذا يميز كلمة «الأمة» عن كلمة «الملة» التي تشير للرابطة الدينية. وهو يرى أن الأمة تتكون من شعوب وقبائل، وأن الأمة قد يتبدل وضعها الحضاري، أو تتغير السلطة فيها أو تنهار دولتها، ولكنها كأمة باقية.

وبنظرة شاملة، يشير ابن خلدون إلى ثلاثة عناصر في تكوين الأمة هي: البيئة والنسب واللغة. فيلاحظ ابتداءً أثر البيئة الطبيعية في أسلوب المعاش وفي الألوان وتكوين الأجسام (الخلق)، ثم في الأخلاق والعوائد. وهذا ما لاحظناه قبله (المسعودي).

ويلتفت إلى النسب ليبين أنه رابطة أولية في تكوين الأمة ويقرر ذلك بالنسبة للبدو. ويرى أن النسب الصريح يرد عند البدو، ولكن الاستقرار والاختلاط يؤدي إلى ضعفه بالتدريخ وإلى اختلاط الأنساب وإلى ضعف أثر النسب حتى تفسد الأنساب وتضعف العصبية. ولكن هذا التطور لا يعني فقدان هوية الأمة بل هي باقية.

ثم يأتي إلى رابطة شاملة، هي اللغة، ويلاحظ أن العربية هي لغة البدو والحضر على السواء. ويشير إلى ارتباط العربية بالإسلام، فالشريعة جاءت بلسان العرب، ودخول الإسلام يوجب تعلمها، فانتشار الإسلام يفضي إلى انتشار العربية. وهناك أثر السلطان العربي في انتشار العربية، «فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب».

انتشرت العربية وصارت لغة العلم والثقافة في دار الإسلام، ولكنها تأثرت بالاختلاط بالأعاجم، فدب الفساد إليها، في لغة التخاطب خاصة، وتراجعت مع تراجع السلطان العربي وبدأت تظهر لغات أخرى، ولكن العربية حفظت بتأثير الكتاب والسنة والعناية بهما.

وإذا كان النسب رابطة بين البدو، فالعربية هي الرابطة الأساسية في المجتمعات المتحضرة، وهي أيضًا الرابطة بين البدو والحضر، وقبل ذلك فالعربية هي سبب ظهور العرب المستعربة، وهذا يفضي إلى أن العربية هي الرابطة الأولى بين العرب، وهي قاعدة فكرة الأمة بمفهومها البشري.

هكذا تبدو العربية لغة وثقافة رابطة أساسية، كما يبرز الترابط بين العربية والإسلام في تاريخ العرب وفي تكوين الأمة العربية. وحينما زالت الدولة بقيت الأمة الكيان العام وأساس الولاء وقاعدة الهوية.

ويلاحظ أن فترة نشأة الثقافة العربية الإسلامية، وهي القرون الثلاثة الأولى ترافق فترة التعريب في المشرق، مما يشعر باتصال بين الوجهتين، كما أن فكرة الأمة على أساس ثقافي برزت في القرن الثالث الهجري.

تركزت فكرة الأمة العربية لغويًا وثقافيًا في فترة تراجع السلطان العربي مع التجزئة السياسية، ورسخت بعد زوال السلطان العربي لتظهر في حركات شعبية محلية في العراق والشام، في حركات الفتوة والأحداث، وبقي الأدب مجال التعبير عن العروبة وبخاصة في الشعر. وبانت فكرة العروبة والتأكيد على دور العربية في الأدب الشعبي المتمثل في ألف ليلة وليلة.

ولاحظ ابن خلدون أن عصره يمثل نهاية مرحلة، ويومي إلى بداية أخرى في عالم الإسلام عامة والأمة العربية خاصة. لاحظ أن العربية تراجعت أمام العجمة في اللهجات رغم بقاء الفصحى. ولاحظ أن العرب فقدوا العصبية التي يمكن أن تمكنهم من السلطان بعد زوال عصبية قريش ودورها، وأن السلطة بالتالي صارت لغيرهم.

كما لاحظ الرابطة بين العروبة والإسلام، ليقول: إن العرب لا يجتمعون إلّا في دعوة دينية كما حصل عند ظهور الإسلام وفي فترات تالية.

(٨)

ولم يمر قرن حتى توسعت الدولة العثمانية إلى البلاد العربية. وظهر الصفويون في إيران والمغول في الهند ولم يبق إلّا السعديون / العلويون في المغرب. وانتقل مركز السلطة خارج البلاد العربية وصارت التركية لغة العثمانيين الرسمية وأهملت العربية، لتبقى لغة العرب ولغة الدراسات الإسلامية. وهذا أكد اقتران العربية بالإسلام

عند العرب وحدهم، وبقيت العربية لغة وثقافة من مقوماتهم الأساسية.

إن ظهور الوعي والحيوية عند العرب في أية فترة كان في نطاق الإسلام / العروبة، وهذا اعتمد تاريخيًا على طبيعة التحديات التي واجهتهم. فحين يكون التحدي الأكبر خارجيًا يبرز الوعي والمقاومة في إطار الإسلام، كما حصل في مواجهة غزو الإفرنج، وفي مواجهة المغول، وكما حصل في مواجهة الغزو الغربي الحديث في القرن السادس عشر: الحملات الإسبانية البرتغالية على شمالي إفريقية والغزو البرتغالي للخليج العربي وسواحل الجزيرة، وجاء الرد عادة في الدعوة للجهاد ضد الغزو الخارجي.

وحين يكون التحدي داخليًا، تبرز العربية وفكرة العروبة (المقترنة بالإسلام) كما حصل في مواجهة الشعوبية وكما حصل في أواخر القرن الثامن عشر وفي مطلع القرن العشرين. فالحركة السلفية قامت لإصلاح المجتمع بالعودة للإسلام الأول، وفترته فترة عربية أصلاً، فكانت الحركة تعني رفض الإسلام الرسمي الذي يمثله العثمانيون، وتجديد دور العرب في الإسلام وحملهم الراية، ورفض الخلافة العثمانية. فهي حركة عربية أصلاً ودلالة، ومن هنا خطرها الكبير على العثمانيين ومقاومتهم الشديدة لها.

دخلت البلاد العربية في إطار الدولة العثمانية، مما جعلها تتعرض لتيارات عامة متماثلة أو متوازية مع بقاء الصلات بينها.

وكانت الدولة العثمانية طليعة القوة الإسلامية في وجه الغرب، وبقيت لقرون مصدر تهديد له، حتى بدا الضعف على الدولة أمام الغرب في القرن الثامن عشر.

وكان على الدولة العثمانية أن تعمل شيئًا لمواجهة التفوق الغربي العسكري والاقتصادي والتكنولوجي. فاتجهت ابتداءً إلى تحديث الجيش على أسس غربية، وكما حاول محمد علي في مصر، وتقوية الاقتصاد بتوجيه الدولة وهيمنتها. وهذا أدى بالتدريج إلى إنشاء نظام تعليمي حديث وترك النظام التعليمي الموروث ليتابع سيره مع شيء من الإهمال.

ولكن حركة التنظيمات منذ أيام محمود الثاني (١٨٠٨ ـ ١٨٣٩م) إلى أيام عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩م) تجاوزت ذلك إلى محاولة تحديث الإدارة والاتجاه للمركزية الإدارية، وإعادة النظر في نظام الضرائب وفي ملكية الأرض بالاتجاه

إلى ضرب الإقطاع والملكية المشتركة وتشجيع الملكية الخاصة. واتسع الاتجاه ليشمل النظام القانوني بالأخذ من القوانين الغربية في التجارة والجزاء وأصول المحاكمات وإقامة محاكم حديثة.

لقد أدى الاتجاه للأخذ من الغرب في الفكر والمؤسسات إلى مشاكل وقلق، فالمؤسسات الموروثة أهملت أو أزيلت دون دعم أو تحديث لها، في حين أن المؤسسات الجديدة أدخلت دون تطور في المجتمع يوازيها.

وأدى الاتجاه للمركزية في الإدارة إلى مقاومة ورد فعل. وبانت المؤسسات والتشريعات الجديدة غريبة ولقيت مقاومة في قطاعات من المجتمع.

وأدت التنظيمات إلى انقسامات جديدة في المجتمع؛ فهناك الطبقة الجديدة من المتعلمين مقابل الأعيان والعلماء. وهناك قانون الأراضي الذي أوجد فئة جديدة من الملاكين الكبار ومن الإقطاعيين الجدد من شيوخ وتجار وأعيان.

وأدى التحديث في نظام التعليم إلى إيجاد خطين متباعدين: نظام التعليم الموروث بمفاهيمه وقيمه وعزلته، والتعليم الحديث الذي بدا غريبًا في وجهته وبقي بعيدًا عن التراث، وهذا خلق انقسامًا في المجتمعات العربية الإسلامية في الفكر والنظرة.

وتغلغلت الآراء الغربية عن طريق التعليم وبخاصة العسكري وبالاتصال بالغرب، ومن ضمنها الآراء عن الدولة القومية في سلطنة متعددة الشعوب واللغات، ومفاهيم الحرية والمساواة والوطنية.

ولم تكن لدى الأتراك فكرة واضحة لتقوية الدولة، فقد تباين الاتجاه بين الجامعة الإسلامية والجامعة العثمانية (حسب المصلحة السياسية)، واختلفت النظرة في الجامعة العثمانية بين الدعوة للامركزية والدعوة إلى التتريك. وقد قويت هذه الأخيرة لدى جماعة الاتحاد والترقي بازدياد الوعي بين شعوب السلطنة.

وكان التأكيد ابتداءً على الإصلاح، ولم يكن موضوع طبيعة الحكم أو النظام البرلماني موضع نقاش حتى النصف الثاني للقرن التاسع عشر حين دعا العثمانيون الفتيان إلى نظام برلماني ووصل الاتجاه أوجه في دستور مدحت باشا، ليضرب أيام عبد الحميد.

ولئن رافق الاتجاه للإصلاح في النصف الأول من القرن التاسع عشر شعور بسمو الإسلام وتفوقه وثقة بقدرته، فإن هذا تزعزع في النصف الثاني، وقوي تيار التقليد للغرب مع الخوف من تفوقه، واتخذ وجهة علمانية، مما زاد التخوف على التراث، وأدى إلى رد فعل سلبي لدى الكثيرين.

كل هذه التطورات أثارت مشكلة الهوية ودعت إلى التأمل في طبيعة المجتمع ووجهته.

في هذه الفترة، واجه العرب في إطار الدولة العثمانية (وفي مصر) تحديات خارجية، هي التغلغل الغربي، وخطر الهيمنة الغربية وخاصة بعد احتلال فرنسا للجزائر ١٨٣٠م، ثم فرضها حمايتها على تونس ١٨٨٢م، وفرض الحماية البريطانية على مصر ١٨٨٢م، وكان هذا بنظر جمهور العرب المسلمين وبعض المسيحيين التحدي الأكبر. كما واجه العرب تحديات داخلية، أخطرها ابتداء المشاكل الطائفية التي غذّاها الغرب في بعض البلاد (سورية، لبنان، مصر)، ومنها الشعور بحالة التخلف الثقافي والفكري، إضافة إلى أثر اللامركزية من شعور بأن المركز كل شيء وأن العرب لا شأن لهم في الأمور كما كان الحال قبل اللامركزية. وتأثر العرب بالتيارات الغربية سلبًا وإيجابًا، وكان للإحياء الثقافي في مصر ابتداءً، ثم في الشام ولبنان فيما بعد أثره في التعريف بالتراث وقيمه.

وكان منتظرًا أن ينعكس أثر هذه التحديات في الوعي، وأن يصدر الرد عليها في إطار العربية والإسلام.

(٩)

ويحسن أن نتبين خطوط الوعي في البلاد العربية، وأن لا تتداخل بشكل مربك. ولنبدأ بالإشارة للخط الأقدم نسبيًا. خط الوطنية. ورائد هذا الاتجاه رفاعة رافع الطهطاوي (ت ١٨٧٣م) الذي اطلع على آراء الثورة الفرنسية، ومنها الوطنية. والفكرة في الأساس تعني اشتراك أبناء الوطن بروابط وحقوق وواجبات مشتركة. وللفكرة جذور أدبية في التراث «حب الوطن من الإيمان»، ولكنها أعطيت مدلولاً سياسيًا بتأثير الأفكار الجديدة من جهة واستجابة لمشاكل داخلية ناشئة عن عدم المساواة بين أبناء الوطن على أسس سياسية أو بشرية (عنصرية) من جهة أخرى.

وفكرة الوطنية تبدو قريبة من مفهوم الدولة القومية، فأبناء الوطن يكونون تحت ملك واحد، وينقادون لشريعة واحدة وسياسة واحدة، وأولى الروابط أن لسانهم واحد (هو العربية هنا). والوطنية رابطة، كما أنها دافع للتضحية. وللمواطن حقوق منها الحرية والمساواة أمام القانون، والحرية تشمل الحرية الدينية. وللمواطن واجبات في طليعتها احترام حقوق إخوانه في الوطن دون نظر للمعتقد أو الأصل . والأخوة الوطنية توازي الأخوة الدينية. وعلى أبناء الوطن التعاون لتحسين حالة إصلاح مؤسساته وعمل كل ما يؤدي لسعادة الوطن ورفعته وغناه.

تغلغلت الفكرة الوطنية في مصر، التي تشهد تعددًا في الأديان وتباينًا في العناصر البشرية. وقد انتشرت الفكرة وتمثلت في حركة وطنية مستمرة.

وتتمثل الفكرة لدى محمد عبده (ت ١٩٠٥م)، فهو يرى الوطن قاعدة للحياة السياسية ويراه قرين الحرية. والوطن عنده خير أوجه الوحدة. وهو يتحدث عن موجبات الحب للوطن، وهذه الآراء جاءت في تيار الوطنية الذي رافق حركة عرابي.

وتتخذ الفكرة عند عبد الله النديم، وخاصة بعد حركة عرابي التأكيد على الأخوة الوطنية بين مختلف الطوائف وبخاصة بين المسلمين والأقباط، وهو يؤكد أن الجامعة الوطنية أصيلة في مصر، وأنها في سبيل حفظ مصر للمصريين.

ويلاحظ أن النديم يعطي العربية أهمية خاصة، ويقول: «إن من سلم في لغته سلم وطنه ونفسه. . .»، بل ويذهب إلى اعتبار العربية أساس الهوية «اللغة هي أنت إن كنت لا تدري من أنت» وهي أساس لاجتماع الكلمة ووحدة الرأي. فهي الرابطة الأولى بين أبناء الوطن.

إن فكرة الوطنية ظهرت في مصر ونمت فيها وكان لها أثرها على المفكرين خارجها. فبعد جيل من الطهطاوي، بشر بطرس البستاني بفكرة الوطن في جو الصراع الطائفي في لبنان ودعا للمصالحة والأخوة وأصدر نفير سوريا (٢٩ أيلول ١٨٦٠م)، وذكر أبناء الوطن بأنهم تجمعهم لغة واحدة وعوائد ومصالح مشتركة. وأنشأ المدرسة الوطنية ١٨٦٣م وأصدر مجلة الجنان ١٨٧٠م لِبَثّ الفكرة الوطنية وشعارها شعار الطهطاوي «حب الوطن من الإيمان».

وبعد، فالبستاني يتمسك بالشرعية القائمة، وينادي بفكرة وطن سوري في نطاق

الدولة. وقد أبرز فكرة ارتباط أبناء الوطن بالعربية فهي كما عند النديم قاعدة مشتركة لأبناء الوطن.

وتتمثل الفكرة عند أديب إسحاق ١٨٨٤م، الذي تأثر بآراء الثورة الفرنسية. وهو عثماني في ولائه السياسي، تحدث ابتداء عن الوطن العثماني، وبعد ذهابه إلى مصر تأثر بالفكرة الوطنية فيها واتجه فكره إلى الوطنية المصرية، وصار يعتبر مصر وطنه، ويجد في الديار واللغة الرابطة الوطنية وهو في تعريف الوطن يكرر تعريف محمد عبده، وفي موجبات الحب للوطن يذكر بأقواله.

هكذا صار لفكرة الوطنية بجذورها الأدبية في التراث، معنى سياسيًا يستجيب لمواجهة الخلافات الداخلية وخاصة الطائفية. ورافقها شعور بأن الجهل وفقدان المساواة أساس التخلف، ومن هناالدعوة إلى نشر المعرفة وتحقيق العدل. واستقر الاتجاه إلى أن العربية هي الرابطة المشتركة.

ورافق هذا التنبه شيء من القلق في بلاد الشام، يعود بعضه إلى تفكك النظام الإقطاعي، وظهور فئة من الأقليات ترتبط بالمصالح التجارية الغربية، ورد فعل البعض للتنظيمات التي أدت إلى تقليص حكم الشريعة، وتحديد نفوذ عائلات الأعيان نتيجة الاتجاه للمركزية وتكوين بيروقراطية حديثة.

ويمكن إضافة القلق والخوف من آثار الحرب الروسية العثمانية (١٨٧٧ - ١٨٧٨م) التي أنزلت بالدولة العثمانية هزيمة تامة. إذ ولدت الشعور بعجز الدولة عن حماية البلاد، والخوف من استيلاء دول أخرى عليها. وكان التحرك في الفترة الأخيرة للحرب على يد جماعة من الوجهاء من مدن مختلفة من بلاد الشام ومن مختلف الطوائف الإسلامية (سنة، شيعة، علويون ودروز)، وهذا يعني أنها قامت على مفهوم وطني لا طائفي.

ويبدو من دراسة المعلومات عن هذا التحرك، ومن المناشير التي صدرت تهاجم العثمانيين، وجود صلة بين حركة الوجهاء وبين ما جاء في المناشير من هجوم على الدولة. ويتبين أن هناك نشاطًا سريًا شارك فيه المسلمون والمسيحيون بين ١٨٧٨ - ١٨٨١ عن طريق تنظيمات سرية. وإذا كانت بعض المناشير تدعو للثورة وهي محدودة في أصحابها ودورها، فإن الاتجاه الأهم في العمل السري يدعو للإدارة الذاتية (على

غرار وضع لبنان) وجعل العربية رسمية، مع حرية التعبير، وإلى تحديد الجندية بالخدمة المحلية، هذا مع تهديد باللجوء إلى القوة إن أهملت المطالب.

وقد كافحت السلطات التركية اتجاه المناشير بقوة أيام عبد الحميد، وساعد على ذلك الهيمنة المالية الغربية نتيجة الديون (حتى أعلنت الدولة العثمانية عجزها المالي عام ١٨٧٥م ومصر عام ١٨٧٦م وتونس عام ١٨٨١م)، وتبني عبد الحميد للوجهة الإسلامية السياسية.

أدى الخطر الخارجي والضعف الداخلي، في هذه الظروف، إلى أن يتجه الوعي العربي في الربع الأخير للقرن التاسع عشر إلى الدعوة لتحسين الأوضاع في البلاد العربية وإلى الاتجاه للإدارة اللامركزية.

(١٠)

وكان التيار العام للوعي العربي يربط بين العروبة والإسلام، وتختلط بداياته بالتفكير الإصلاحي الإسلامي. وفيه التأكيد على العربية (لغة القرآن) بإحيائها وتجديدها، وفيه الدعوة للعودة للإسلام الأول (فترة الأمجاد الأولى)، وهذا يعني الإحياء العربي، لأنه السبيل لإحياء الإسلام (محمد عبده، رشيد رضا). وهذا قاد إلى فكرة الخلافة العربية. وبين هؤلاء من قال: إن الإسلام يتفق والقومية العربية (رشيد رضا ١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م).

وأول من أعطى الإحياء العربي مفهومًا سياسيًا عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ ـ ١٩٠٢م). وهنا نلاحظ التأثر بالآراء الغربية، ولكن المحور هو المجتمع العربي الإسلامي. وهو ينطلق من أن أساس الفساد والخلل الاستبداد وهو قرين الجهل والانحراف عن الدين الحنيف. فعاد إلى الإسلام الأول ليرى فيه منطلقاته للإصلاح، ففي الإسلام يتمثل العدل والمساواة والشورى، ويراها قائمة حتى العصر العباسي الأول. وهو يرى في تسلط الشعوب الأخرى بداية الخلاف والاتجاه للاستبداد والجهل. ويحلل أثر الترك ليرى الابتعاد عن العرب والعربية عكس من سبق من الشعوب الذين استعربوا، وهو يرى الخلل في المركزية الإدارية مع اختلاف الشعوب وجهل الحكام بها. ولذا فهو يؤكد على اللامركزية. ويرجع للتاريخ ليرى أن مجد الإسلام يقترن بدور العرب فيه، فالعرب أعلم المسلمين بأمور الدين وأكثرهم حرصًا

على حفظه، ولن يصلح الإسلام إلا بهم. وفي أثناء ذلك يتوسع بمزايا العرب، ويرى العرب أمة، والعربية الرابطة الأولى فيها. ولكن تأثره بالمفاهيم الحديثة جعله يثير أيضًا روابط الجنس والوطن والحقوق المشتركة.

وهو يدعو لنهضة الناطقين بالضاد، ولكنه في الظروف القائمة آنئذ يعزز دعوته بالوطنية ليتخطى الخلافات الطائفية، فنراه يهتف «فلتحيا الأمة، فليحيا الوطن».

وهو أول من قدم حلاً لمشكلة الخلافة في الظروف الحاضرة. فهو يدعو لإعادة الخلافة لأصحابها الشرعيين، ولمركز الإسلام، ويجعلها بالانتخاب من هيئة شورى، لتشرف على شؤون المسلمين الدينية. ويقصر سلطتها السياسية على الخطة الحجازية. وفي الإطارين يمارس الخليفة صلاحياته من خلال هيئات شورى.

وهكذا نرى العروبة والإسلام متلازمين عنده، فعز الإسلام ونهضته مرتبطة بالعرب. وكان لآراء الكواكبي أثر واسع في فكر عصره.

وسار الزهراوي في خط مماثل، ولكنه أكثر وضوحًا في الاتجاه القومي، فهو يشجب فكرة الجامعة الإسلامية سياسيًا، وينفي تاريخيتها، ويرى أن الوحدة الإسلامية السياسية انتهت بعد عمر ولم تظهر بعدئذ حتى في مواجهة أقسى التحديات. لذا لا يرى الدين أساسًا للاتحاد السياسي.

وهو إذ يقر العثمانية رابطة، يراها نوعًا من الاتحاد بين عناصر مختلفة، وأنها تنقسم انقسامًا أول بحسب اللسان، وانقسامًا ثانيًا بحسب الدين. ويرى أن العربية هي الرابطة الأساسية بين العرب، ويرجع إلى التاريخ ليذكر بدورهم الحضاري قبل الإسلام وبعده. وهو يطلق بوضوح لفظ قوم على العرب، ويشتق منه تعبير «القومية». ويبدو تأثره بمفاهيم عصره حين يرى أكثر من دلالة لمفهوم الأمة، ليقرر «ولكن الأمة التي نعنيها هي الجماعات التي فيها روح القومية»، ويخلص إلى أن القومية هي الجامعة الأولى للعرب. ولكنه يقرنها بفكرة الوطن ويربط الوطن العربي بالقومية العربية، ويدعو العرب لرعاية أوطانهم. ويقرن الفكرة الوطنية بالتسامح والتعايش بين أهل الأديان. وهو يرفض التدخل الغربي ليبين أن الصراع التاريخي بين أوروبا والمسلمين لا صلة له بالدين.

وإذا قبل الزهراوي الرابطة العثمانية بسبب خطر الغرب، فإنه يراها اتحاد قوميات على أساس المشاركة في الحقوق السياسية، ولا يمكن لعربي أن يتنازل عن عروبته لأجل الاتحاد.

وهكذا نادى الزهراوي بفكرة الأمة العربية التي تجمعها رابطة العربية، وتتخللها الروح القومية وتشدها رابطة الوطن. وهنا يتبين المزج بين الآراء التراثية (الأمة) والحديثة.

ولئن نفى الزهراوي فكرة الجامعة الإسلامية، وهاجم بذلك خط السلطان عبد الحميد، فإن رفيق العظم أكد أن الخلافة رئاسة دنيوية وأنها ليست من الدين.

اتخذ رفيق العظم في بدء حياته وجهة إسلامية إصلاحية، ودعا إلى نشر المعارف، وأكد على الحرية. ودعاه وضع السلطنة إلى مناقشة فكرة الخلافة، فهي لا نص فيها ولا أثر. ويرى أن الخلافة كانت ابتداء ديموقراطية عادلة زمن الراشدين ثم انحرفت أيام الأمويين نتيجة الاختلاط بالأعاجم، وصارت سبب هبوط المسلمين نتيجة مزج السياسة بالدين. ولذا فالسبيل الأول لنهضة المسلمين هو في إدراك طبيعتها وفصل السياسة (الخلافة) عن الدين.

ويتجه رفيق العظم وجهة قومية حين يستعرض العصبيات التي تشد البشر ليبين أن رابطة القومية والوطنية طبيعية الوجود.

ويرى أن الرابطة القومية قائمة بين العرب، فهم يكوّنون أمة عريقة منذ خمسة آلاف سنة، وأنها حافظت على لغتها وهويتها قبل الإسلام، وأنها حملت دينها ولغتها ومدنيتها بعد الإسلام. ويرى أن العرب لم يبق لهم جامعة غير اللغة العربية. ويرى أن رابطة القومية يمكن أن توحد العرب بصرف النظر عن أديانهم كما ويرى في الوطن قاعدة مشتركة.

وهو مع إيمانه بأمة عربية تشدها اللغة وتجمعها روابط طبيعية قومية ووطنية، ومع اعتزازه بدور العرب في التاريخ، يخشى الخطر الغربي ويرى في الرابطة العثمانية ضرورة لحماية الجيمع العرب والترك.

ويرى رفيق العظم أن لا تعارض بين الإسلام والقومية. وهو يؤمن بالأمة وبدورها التاريخي ويدافع عن حقوقها، ويدعو لإشراكها الكامل في السلطة، ويهاجم

سياسة الاتحاديين العنصرية، ولكنه يدعو العثمانيين لمواجهة الخطر الاستعماري.

وحين لاحظ تمادي الاتحاديين في وجهتهم العنصرية وفي تنكرهم للحقوق العربية اتجه إلى الدعوة للامركزية ونشط في إنشاء حزب اللامركزية الإدارية العثماني والترويج لأهدافه.

إن مفهوم الوطنية حين يجد في العربية ـ لغة وثقافة ـ أساسه، فإنه يمكن أن ينطلق ليشمل العرب، وهذا ما يجعله يأخذ وجهة عربية قومية، وهو ما حصل فيما بعد.

وهكذا نرى الاتجاه العربي الإسلامي، بدءً بالكواكبي، يتخذ وجهة عربية قومية، ولا يرى تعارضًا بين الإسلام والعروبة. وهو ينطلق من مفاهيم تراثية وبخاصة في تحديد مفهوم الأمة، ويستوعب المفاهيم الحديثة للوطنية.

وهذا الاتجاه يؤكد دور العرب في التاريخ ويدعو لنهضتهم، ويذهب إلى اللامركزية والمشاركة في الحقوق السياسية، ويلتزم مع ذلك بالعثمانية لمواجهة الخطر الغربي.

كانت فترة عبد الحميد فترة إرهاب وكبت، انتقل النشاط فيها إلى خارج البلاد العثمانية، أو اتخذ طابعًا سريًا فيها.

وحين أعيد الدستور ١٩٠٨م، تلت ذلك فترة نشاط فكري وأدبي، ومحاولات لإنشاء جمعيات علنية، وسرية (حين حظر سنة ١٩٠٨ تأليف جمعيات قومية) وكان أوسع نشاط في الأستانة، العاصمة ووجهة الشبيبة العرب للدراسات الجامعية.

(١١)

وكان هناك اتجاهان يؤثران على العرب؛ الاتجاه العثماني (العثمانية): يدافع عن وحدة الدولة وتحديثها، والاتجاه العربي: الذي يرى العرب أمة لها دورها وحقوقها.

وكان الهدف المعلن للجمعيات العربية لا يعدو طلب الإصلاح، وهناك من ذهب أبعد من ذلك، ولكنهم قلة، وتركز هذا حين تبين عجز الترك قبل الدستور وبعده عن مواجهة أوروبا، وحين بانت سياسة التتريك.

ولا ننسى أنه كان بين الأتراك اتجاهان: الأول يرى توسيع المأذونية (باتجاه اللامركزية) واستعمال اللغات المحلية والاعتراف بهوية العناصر، وهذه الوجهة تمثلت

في حزب (الحرية والائتلاف). واتجاه نحو المركزية الإدارية، وإلى توحيد العناصر، ثم ذهب إلى التتريك (الاتحاد والترقي).

وبرزت المسألة العربية خاصة بعد ضياع طرابلس وحرب البلقان (١٩١٢ - ١٩١٣م) إذ خسرت الدولة القسم الأوروبي كله تقريبًا، وصار التركيز على العرب مع الترك.

ويمكن الإشارة في مطلع القرن العشرين وبعد إعلان الدستور خاصة إلى إنشاء الجمعيات العلنية (الإخاء العربي العثماني، والمنتدى الأدبي) وهي تدعو لإعلاء شأن الأمة العربية ضمن الجامعة العثمانية، وإعطاء العرب حقوقهم، وإلى الجمعيات السرية (النهضة العربية ١٩٠٦م، العربية الفتاة ١٩٠٩م، العهد ١٩١٣م) التي تدعو لدراسة تاريخ العرب وتراثهم وتدعو للإصلاح باتخاذ العربية لغة رسمية وإلى النهوض بالأمة العربية وإشراك العرب بالسلطة والوظائف عن طريق اللامركزية. وقد يشار إلى أسس العضوية في برامجها مثل (أن يكون لسان العضو عربيًا ـ النهضة) أو (عربي المولد والوطن ـ الإخاء) أو (الإيمان بالقومية العربية ـ الفتاة).

وتبدو الاتجاهات في الكتابة بعد سنة ١٩٠٩م، في التأكيد على الإصلاح، والمساواة بين العناصر، وفي جعل العربية لغة ثانية، ولغة التعليم في المدارس. ولكن إصرار الاتحاديين على المركزية، وظهور نزعة التتريك، أدت إلى بروز الاتجاه إلى اللامركزية سنة ١٩١١م. وتباينت الدعوة بين المشاركة الإدارية وبين الاتجاه إلى نوع من الكيان الذاتي. هذا إلى اتخاذ العربية في التعليم والمحاكم، وإلى إنفاق أموال النافعة والمعارف والأوقاف في البلاد، وتخفيض الخدمة العسكرية إلى سنتين وجعلها في الولاية زمن السلم.

كان هناك خطان فكريان في الوعي: العربي الإسلامي، وهو الأول والأكثر اتصالاً، جذوره في التراث بما فيه من مفاهيم عن الأمة العربية، وتعرض أكبر للآراء الحديثة في الوطنية والقومية. وهو يؤكد على الهوية العربية وعلى فكرة الأمة العربية بروابطها اللغوية ـ الثقافية، والتاريخية، وقد تظهر فكرة النسب لدى البعض. وهو يقرن بين الإسلام والعروبة ويجد في التراث مقومات له، ويرى في الوطنية سبيلاً لوحدة الكلمة بين الطوائف.

والثاني خط الوطنية، تأثر بالفكر الغربي، ليجد في العربية رابطة، وليقف في وجه التحديات، وفيه أصوات قليلة تدعو للثورة. وقد وجد في العربية ـ لغة وثقافة ـ قاعدة مشتركة، وتزايد التأكيد عليها لتكون الرابطة الأساسية، مع الانتقال بها من إطار قطر إلى العرب، وعندئذ التقى بالخط الأول.

إن جلّ من كتب عن الأمة العربية في الاتجاه الأول لهم صلة وثيقة بالتراث، وبعضهم رجع للتاريخ لتدعيم فكره، وكان الخطر الخارجي ابتداء التحدي الأساسي، لذا الارتباط بالعثمانية. وجاء التتريك حركة تحد داخلي وقوي بعد عجز الدولة عن مواجهة الخطر الخارجي، فازداد التأكيد على العروبة وتمثل في الاتجاه اللامركزية والكيان الذاتي.

وظهر اتجاه قومي لدى مفكرين في الخط العربي الحديث. وهنا نرى الآراء القومية أوضح، وبنفس الوقت يغلب ارتباط العروبة بالإسلام بصورة عضوية، وثقافة ممثليه حديثة ولكنهم لم تنقطع صلتهم بالتراث. وهم جميعًا يرون في العربية رابطة أساسية للأمة، كما يتبين التأكيد لديهم على القومية.

يؤكد ذلك صلاح القاسمي ١٩١٦م ويرى في العناية بالعربية مقياس تماسك الأمة. كما يرى أن اللغة تبث في أبنائها حب الوطن. وبذلك يجمع بين فكرة الأمة وفكرة الوطنية انطلاقًا من اللغة. ولذا يرى أن أولا خطوة لإصلاح التعليم أن يكون بالعربية.

وهو يدعو للقومية ويراها من أكبر عوامل النهضة. وهي ليست قومية عدوانية، بل لحفظ الذات والبناء، ولذا لا يرى تعارضًا بينها وبين العثمانية. وهو يرى أن القومية وراء قيام الدول الحديثة وأساس التقدم والنهضة، لذا يدعو العرب للأخذ بها كما فعل الترك.

وأكد عبد الغني العريسي (١٨٥٠ ـ ١٩١٦م) على فكرة الأمة العربية، ولاحظ أنها حافظت على ميزاتها وخصائصها رغم ظروف القهر والغزو. وهو يقرن مجد العروبة بالإسلام، ويرى للأمة العربية مقومات تحفظ ذاتها وخصائصها. وبيّن أن العربية قاعدة العروبة وأن القرآن ثبت ذلك، فحياة العرب بحياة لغتهم. وبعد دراسته في باريس واطلاعه على المفاهيم الغربية في القومية، جمعها بقوله: أن العرب تجمعهم

وحدة لغة ووحدة عنصر ووحدة تاريخ ووحدة مطمح سياسي. وأخيرًا اتجه إلى أن العربي كل من ربطته بهذه الأمة وحدة اللغة وصلة النسب ونزعة العرب. وهو يجد في الوطنية، إضافة للغة والجنس، رابطة بين العرب ـ مسلمين ومسيحيين ـ وبين الترك ـ الوطن العثماني ـ. وهو يُوَفّق هذا مع نزعته القومية بالدعوة إلى لامركزية معتدلة تراعى فيها خصائص العرب وعواطفهم القومية.

ويبدأ بطلب الحريات والمساواة بين الترك والعرب، ولكنه ذهب أبعد من ذلك بعد حرب طرابلس، فالمصلحة العثمانية الآن تكون بنهوض الأمة العربية، ويأخذ أولاً بوجهة حزب الحرية والائتلاف ثم يتدرج إلى دعوة واضحة للحكم الذاتي. وبعد إعدامات جمال باشا أخذ يدعو إلى الاستقلال العربي وإلى وحدة عربية تحت راية القومية.

ويركز عمر حمد على فكرة الجنسية (القومية)، ويرى أنها ارتباط جماعة بلغة وتاريخ ووطن وتقاليد وعادات ومصلحة عامة، ثم يبين أن اللغة وحدها لا تكفي ويضيف القرابة. لذا فهو يرى الجنسية قديمة، وأنها في العرب عريقة أصيلة، ولما جاء الإسلام عززها فيهم. فالجنسية عنده لا تتعارض مع الإسلام بل إن الإسلام أحياها ونمّى الحس القومي.

ويذهب إلى أن الفكرة القومية، هي المبدأ الأساسي في إصلاح الأمم ونهضتها، ويدعو لإحيائها (كما فعل الترك) ويعدد سبل ذلك وفي طليعتها التاريخ العربي ونشر التراث.

لقد أفاد عمر حمد من مفاهيم تراثية ومن مفاهيم حديثة في القومية، ووجد صلة عضوية بين الفكرة العربية والإسلام.

دعا عمر حمد إلى جعل العربية والعزة القومية مبدأ العرب، أو هدفًا مشتركًا. ثم جاء فاخوري ليذهب بعيدًا في الدعوة إلى مبدأ أو مثال للعرب.

عاد عمر فاخوري إلى التاريخ ليجد فيه سبيلاً للنهضة. وقاده تحليله التاريخي لأسباب نهضة العرب بالإسلام إلى الدور الأساسي للعقيدة فيها، وبالتالي وفي ظروف العصر إلى الدعوة القومية.

وهو إذ يلاحظ الضعف العام يتساءل عن السبيل للنهضة، ولا يرى في الدعوة

للامركزية ونشر العلم ما يكفي، ويرى الجواب في الأيديولوجية، لينتهي إلى أنْ لا نهضة للعرب إلا إذا صارت العربية، أو «المبدأ العربي» أيديولوجية لهم، والهدف هو النهضة بالعرب وإعادة مجد العرب. ولا يأتي ذلك بصورة مفاجئة، بل يتطلب ثورة فكرية متأنية تزيل الأفكار العتيقة والخلق الفاسد وتقدم مفاهيم الأمة.

ويذهب فاخوري، إلى أن الجنسية (القومية) كونتها عدة عناصر: الدم، والتاريخ، واللغة، والحضارة، إلا أن الذي يحددها هو اللغة العربية. ولذا راح يدعو المفكرين إلى إحداث ثورة فكرية ترسخ فكرة القومية وتجعلها أيديولوجيا للعرب، على أن يكون ذلك تدريجيًا، وأن يمثل اتصالاً بتراث الأمة وتجديدًا لحياتها.

ولن نتناول نجيب عازوري (١٩١٦م) فكتابته خارج التيار العربي وبغير العربية، ويكفي أن نذكر أنه يشيد بقوة الوعي العربي، ويدعو للاستقلال، وينبه بقوة إلى خطر الصهيونية وإلى التصادم الحتمي بين اليقظة العربية والحركة الصهيونية.

وإذا كانت الوطنية ـ بقاعدتها العربية ـ محور الوعي في مصر، وكان الاتجاه العربي الإسلامي منطلق اليقظة في بلاد الشام التي اتجهت وجهة قومية عربية، فإن اتجاه الوعي في العراق كان عربيًا إسلاميًا، فيه التغني بأمجاد العرب والتأكيد على العربية، والشكوى من الظلم ومن سوء الإدارة التركية، ها مع مناشدة العرب للنهضة (وصيحات فردية للثورة).

وترتبط البداية في العراق بانتعاش الثقافة العربية الإسلامية زمن المماليك، وبخاصة داود باشا، وظهور وجهة إسلامية إصلاحية تؤكد على العربية وتعتز بأصالة العرب وبأمجادهم. كما كان للمدارس الحديثة وبخاصة العسكرية (في الأستانة) دورها في تنشيط الوعي وفي تأكيد الاتجاه القومي.

(١٢)

وبرزت الدعوة بعد الدستور لتوسيع التعليم ولإعطاء العرب مجالهم وتحقيق المساواة بين العرب والترك.

وتمثلت اليقظة في المشاركة في الأحزاب العثمانية (غير الاتحاد والترقي) وفي المطالبة باستعمال العربية في المدارس، وتعيين عدد أكبر من الموظفين العرب (الحر المعتدل)، ثم الدعوة لإنصاف العرب واسترجاع حقوقهم، لتتدرج أمام تعنت

الاتحاديين إلى تأكيد اللامركزية، وإلى التخلي عن الارتباط بالأحزاب التركية (جمعية النادي الوطني، بغداد ١٩١٢م. اتجاه قومي عربي).

توسع الاتجاه في الدعوة إلى مشاركة العرب في الدولة وإلى المساواة بين العناصر. وكان ضياع طرابلس سنة ١٩١١م وما أثار من قلق إنذارًا بالخطر زادت منه التلميحات والتصريحات الغربية (بريطانية وفرنسية) إلى مصالح في الدولة العثمانية، وأثارت قلقًا شديدًا في الشام أدى إلى اشتداد الدعوة للامركزية الإدارية بما فيها التوسع في الإدارة الذاتية مع المحافظة على الإطار العثماني، وهذا واضح في كتابات الإصلاحيين مثل رفيق العظم والعريسي. وأنشئ حزب اللامركزية الإدارية العثماني في القاهرة ١٩١٢م وجُلّ القائمين به من السوريين في القاهرة. وكان مجيء وزارة كامل باشا عونًا على قبول مبدأ الإصلاح، وإشارة إلى الإصلاحيين في دمشق وبيروت لبيان اقتراحاتهم. فكان تشكيل جمعية بيروت الإصلاحية ١٩١٢م يمثل اجتماع اتجاهين الاتجاه العربي الإسلامي في القومية والاتجاه الإقليمي الطائفي في لبنان، ومن هنا الإشارة إلى المستشارين الأجانب في الإدارة ويقابل ذلك موقف جمعية البصرة الإصلاحية ١٩١٣م ويتمثل فيها اتجاه عربي إسلامي واضح، ورفض للنفوذ والامتيازات الخارجية، فهي أوضح في اتجاهها القومي من لائحة جمعية بيروت. ولما عاد الاتحاديون للسلطة تنكروا لهذا الاتجاه بقوة.

وقد أدى إصرار الترك على رفض مطالب الإصلاح إلى العمل على تجميع قوى الحركة الإصلاحية في مؤتمر خارج الدولة، وكان وراء الفكرة «الجمعية العربية الفتاة»، التي وجدت تأييدًا من حزب اللامركزية الإدارية العثماني واستجابة من جمعية بيروت.

وتمثلت في المؤتمر الأول في باريس ١٩١٣م اتجاهات الإصلاح بألوانها، ولكن يلاحظ أن أهدافه الأساسية تمثل التيار العام: ١ـ بحث التدابير لوقاية الوطن من عادية الأجانب، ولإنقاذه من صيغة التحكم والاستبداد. ٢ـ الإصلاح على قاعدة اللامركزية ليتقوى العرب ويزول خطر الاحتلال وينحسر الاستبداد. فالمؤتمر أريد به مصارحة الدولة بأن اللامركزية قاعدة حياة العرب ونهضتهم وأن العرب شركاء في هذه السلطنة.

اتجهت جلّ الأحاديث في المؤتمر إلى التأكيد على أن العرب أمة متميزة لها حقوقها، وإلى وحدة المسلمين والمسيحيين في إطار قومي (أو وطني)، وإلى الإصلاح

عن طريق اللامركزية.

وهذا المؤتمر، وإن كان جمهرة المشاركين فيه شاميين، إلّا أنه بما رافقه من تأييد وأصداء انتقل بالعمل العربي من إطار محلي إلى إطار عربي عام.

وبان في قرارات المؤتمر: ضرورة الإصلاح على وجه السرعة، والتأكيد على أن يضمن للعرب التمتع بحقوقهم السياسية بأن يشركوا في الإدارة المركزية، وأن تنشأ في كل ولاية عربية إدارة لامركزية، وأن تكون العربية لغة رسمية في مجلس النواب العثماني وفي الولايات، وأن تكون الخدمة العسكرية محلية في الولايات العربية إلّا في الظروف التي تدعو للاستثناء الأقصى. هذا مع تأكيد الولاء للرابطة العثمانية والحرص على الحفاظ على سلامة الدولة، علمًا بأن نهضة العرب هي قوة لها.

ولكن أحاديث المؤتمر لم تخل من إشارات إلى أن الترك إن لم يلتفتوا لهذه المطالب فسيتخذ منهم الموقف المناسب.

لقد صارت الدعوة للامركزية هدفًا عامًا للحركة العربية السرية والعلنية. وقد أدى قبول الاتحاديين ابتداء لهذه المطالب بشكل معدل، ثم تنصلهم منها، إلى ردود فعل واسعة، تمثلت في بعض المناشير السرية (للعربية الفتاة) التي تحذر الترك من الاستمرار في نهجهم، ثم شعور بتضاؤل الأمل بالإصلاح وتلميح باستعمال القوة في الأخير.

وجاءت الحرب التي أثارت القلق الحاد ودعت إلى التفكير بالمصير مما غذى الاتجاه الاستقلالي كما في تفكير العهد والفتاة. وجاءت الأحكام العرفية وإعدامات جمال باشا لتزيل آخر أمل في التفاهم، مما دفع العربية الفتاة ورجال الحركة العربية في سورية إلى الاتصال بالشريف حسين للقيام بحركة استقلالية.

وما ظهر من فكر خلال فترة النهضة العربية يمثل التقاء مفاهيم الوجهة العربية القومية في الهلال الخصيب (خاصة آراء العهد والفتاة) ووجهة الشرفاء في الحجاز.

وكانت وجهة مناشير الشريف عربية إسلامية تؤكد رابطة العروبة والإسلام وترى في الإسلام قوة للأمة العربية وسندًا للعروبة، كما ترى في النهضة العربية عزًا للإسلام وإعادة الدور التاريخي للعرب في الإسلام.

ومع شعورنا بأثر الفكر الحديث فيهم، إلا أنّنا لا نرى في أية نظرية أو وجهة غربية

منطلقًا لهم، بل إن الأصول تراثية (مفهوم الأمة، دور اللغة، المزايا العربية).

لم تكن الفكرة العربية متبلورة كما ينتظر، إذ تختلط بالوطنية لدى البعض، وبالجنس لدى آخرين، ولم تكن تتجاوز البلاد العربية في آسيا، فالفكرة كانت لا تزال في طور البناء والتكوين.

ويلاحظ أن الربط بين العروبة والإسلام هو الاتجاه الغالب، وإن بدت بوادر تدعو بهدوء إلى التأكيد على القومية.

لقد مرت الفكرة العربية بتطورات منذ الحرب العالمية الأولى بين وجهة رومانسية تندفع في تمجيد العرب، وأخرى تريد محتوًى اجتماعيًا للقومية العربية بين الليبرالية والاشتراكية.

وتعرضت الحركة العربية لانتكاسات نتيجة فشل بعض الأنظمة، أو نتيجة النظرات الطوبائية، أو لعدم قدرتها على مواكبة حركة التاريخ، ولا بد من إعادة نظر جذرية.

ويبقى في مقدمة مفاهيم الفكرة والحركة التأكيد على مفهوم الأمة العربية، وتوضيح الصلة بين العروبة والإسلام. والاتجاه إلى الوحدة العربية هدفًا سياسيًا، وكيانًا طبيعيًا بين الدول.

* * *

الدعوة العباسية[1]

قامت الدولة العباسية إثر دعوة سرية واسعة استمرت حوالي ثلاثة عقود (٩٨ ـ ١٢٩هـ)، ثم ثورة مسلحة دامت ثلاث سنوات (١٢٩ ـ ١٣٢هـ) أنهت السلطان الأموي وجاءت بالعباسيين.

واختلف الباحثون في تفسير الحركة بين من يراها حركة القومية الإيرانية ضد السلطان العربي، نتيجة فشل العرب في معاملة الموالي بالمساواة ـ الاجتماعية ـ[2]. وبين من يراها ثورة الموالي ضد العرب الحاكمين ـ الأمويين ـ لا ضد العرب عامة، وأن سقوط الأمويين نتج عن فشلهم في أن يحلوا محل العصبية ـ الجاهلية ـ شعورًا بالوحدة السياسية بين العرب وأن الحركة في الأساس اجتماعية دينية[3]، وبين من يرفض هذا ويراها حركة عربية سياسية، وأنها مظهر للصراع بين العرب، وأن سقوط الأمويين نشأ عن عدم وجود أساس شرعي لخلافة مروان وثورة الشام عليه، وفشل الأمويين في تنظيم حكومة مركزية أو نظام عسكري ثابت، وعدم قابلية العرب للحكم، وغلبة الروح العربية الاستقلالية وكره الضبط والنظام[4]. وأخيرًا هناك من يجعل الحركة عربية قيادة وقوىً، ولا يرى للموالي دورًا يذكر.

وتركز الدراسات جميعًا على أن الحركة انتشرت في خراسان ونجحت بالقوات الخراسانية، وجُلّها يجعل الغلاة (خداشية، راوندية) قاعدة أنصار الدعوة أو أساس

---

(١) نشر في «بحوث ودراسات في تاريخ العرب» مهداة إلى أ.د. نبيه عاقل، دمشق، دار طلاس ٢٠٠٠م.

(٢) فان فلوتن ـ السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم، ص ٢، القاهرة ١٩٦٥.

(٣) يوليوس فلهاوزن ـ تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة وراجعه حسين مؤنس، نشرته لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٨، انظر الفصل الثامن ص ٣٨٠ وما بعدها، والفصل التاسع ص ٤٦٧ وما بعدها.

(٤) دانيل دينيت ـ الجزية والإسلام، ترجمة فوزي فهيم جاد الله، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٠، ص ٢٩ وما بعدها، وص ١٨٣ وما بعدها.

الحزب العباسي في خراسان[1].

إن الموضوع ككل يتطلب إعادة نظر شاملة. ويمكن رسم الإطار العام مجددًا.

كانت الخلافة الأموية في أواخر القرن الأول تمر بأزمة، نتيجة تحولات اجتماعية واسعة، وانتشار الإسلام، وارتفاع موجة العصبية القبلية، وضرورة إعادة النظر في وجهة الدولة وكيانها. وحاول عمر بن عبد العزيز ذلك ولكن فترته لم تكن كافية لتركيز وجهته.

وجاءت الدعوة العباسية (وشاركها بعض الأحزاب) تقدم الحلول، وهي في أساسها مظهر للصراع بين العرب على السلطة، إلّا أنها تعبّر عن رفض القبلية كأساس عام، وتؤكد على الكتاب والسنة قاعدةً للحكم، وتدعو إلى العدل والمساواة بين المسلمين، وتنادي بالشرعية بالدعوة للرضا من آل محمد. فهي تعبِّر عن اتجاهات تتضمن استجابة للتحولات الرئيسية التي مر بها المجتمع.

وقد شاركت جماعة من الغلاة في الدعوة من بدئها، ولكن خط الغلو لم ينجح في الكوفة، ولم يتقدم في خراسان، والذي نجح هو الخط الإسلامي الذي أمكن نشره في خراسان وعلى أيدٍ خراسانية، في الغالب من العرب.

وقد انتشرت الدعوة في غربي إيران وفي شمالها وفي منطقة ما وراء النهر، كما يتبين من النقود المضروبة باسمها قبل الثورة. ولكن نجاحها العسكري كان في خراسان لظروف معينة.

ففي خراسان ثارت العصبية القبلية، وقد بدأت جذورها في سياسة آل المهلب وأسد القسري اليمانية، ثم سياسة نصر بن سيار المضرية الذي طالت إمارته.

ورافق ذلك اضطراب أسس الخلافة بالحرب الأهلية ومقتل الوليد بن يزيد، وانحدار الخلافة إلى مستوى قبلي: (يماني) على يد يزيد الثالث، (مضري) على يد مروان.

كما كان اختيار خراسان لأن قبائلها العربية لم تتمزق بالحزبية بل كانت مشغولة

---

(١) فان فلوتن ـ السيادة العربية ص ٩١ وما بعدها وص ٩٧ وما بعدها. فلهاوزن ـ الدولة العربية، ص ٤٨٢ وما بعدها.

وانظر E.1.(2) مادة Abbasids ومادة Hashimiyya.

بالخطر المشترك للترك. وقد انتشرت الدعوة في خراسان بجهود النقباء، وكُوِّن مجلس النقباء لتنظيم الوضع، وجلّه عربي، كما كان صلب القوات عربًا، ولم يرسل أبو مسلم ممثل الإمام سنة ١٢٨هـ إلا للتمهيد للثورة.

وكان انتصار أبي مسلم من خلال اشتعال العصبية وعجز الخلافة عن إمداد نصر في صراعه الطويل، وبعد دخول القوات العباسية مرو توسع أبو مسلم في قبول الأتباع لحاجته للقوات على عكس فترة التدقيق السابقة.

ولكن الدعوة أثارت قوى اجتماعية متباينة وتوسعت في القبول في فترة الثورة مما أدى إلى ظهور تيارات مضادة بعد قيام العباسيين.

لننظر ابتداءً إلى جذور الأزمة التي واجهت الدولة الأموية:

توقفت الفتوح بعد الموجة الثانية (أيام الوليد وسليمان)، وهذا يعني توقف الغنائم من جهة، واتجاه القبائل إلى الأمور الداخلية، وانطلاق التيارات المعارضة، والخلافات والمصالح المحدودة ـ قبلية وإقليمية وحزبية ـ في الداخل من جهة أخرى.

وسبق ذلك من مطلع الفترة المروانية تحديد أعداد المقاتلة في مراكز الأمصار، وبقاء جماعات كبيرة من العرب خارج الديوان مما أثار الشكوى لدى البعض من جهة، وجعل جماعات منهم تتجه إلى الأرض أو إلى التجارة، وتقاربهم من المسلمين من غير العرب في المصلحة (وهذا الوضع يخفف من ارتباطهم بالسلطة ويجعلهم أكثر استعدادًا لقبول الدعوات الأخرى).

وتحولت مراكز القبائل إلى مجتمعات مستقرة حضرية، مما أضعف الروح القتالية في الغالب، مع بقاء العصبية القبلية. وأقبل أشراف القبائل على امتلاك الأراضي وتكوين الثروة، وتكونت الملكيات الكبيرة على حساب الزراع في القرى. وهكذا تحول الأشراف إلى أرستقراطية ملاكة، بينما لم يتجه عامة القبائل إلى التملك أو لم يستطيعوا ذلك في وقت مناسب، وبقوا يعتمدون على العطاء والرزق في الديوان، أو حرموا من ذلك، مما أوجد المجال لانتشار الدعوات الحزبية بينهم، بينما بقي الأشراف أقرب للسلطة حرصًا على مصالحهم ومراكزهم، وهذا وسع الفجوة بين الأشراف والعامة.

وحاول الأمويون تكوين دولة منظمة، ولكنهم طمسوا في الواقع شورى الراشدين، وأحلوا محلها شورى أموية شامية، واعتمدوا على أسناد القبائل الشامية،

وبهذه المفاهيم انتقلت السلطة من السفيانيين إلى المروانيين ففشلوا في تركيز مفهوم الدولة أو تكوين مؤسسات سياسية. وظل أساس الخلافة بين مفهوم قبلي في رئاسة الأرشد في العائلة، وبين مفهوم الوراثة، ولجأوا للثورة في العقد الأخير من وجودهم باسم الشورى الإسلامية أو باسم الشرعية فمزقوا أسس كيانهم.

وفي تلك الفترات بقيت القبلية (قوة سياسية خطرة) قاعدة للدولة، فإلى القبائل استند تنظيم المقاتلة، وصارت القبائل عاملاً في اختيار الولاة. ومع أنها تخلخلت بالحزبية وبالحياة الحضرية، إلا أنها بقيت أساسية في الحياة العامة، وكانت وراء تكتلات وأحلاف تتصارع على السلطة، وأربكت مفهوم الدولة، بل وجرّت الأمراء ثم الخلفاء في السنوات العشر الأخيرة إلى دوّامة الانقسامات السياسية والصراع القبلي.

وبعد هذا فإن النظرة الاجتماعية القبلية لم تكن تتمشى والمفاهيم الإسلامية.

وتغلغل الإسلام في نواحي الحياة بصورة أعمق، وازداد أثر المبادئ الإسلامية قوة في الحياة العامة. وأدى انتشار الإسلام المتزايد إلى ظهور الموالي قوة اجتماعية تطمح إلى المساواة الكلية بالإسلام، وأكدت ذلك الأحزاب التي حاولت كسبهم إلى صفوفها. وتمثل هذا الطموح في خراسان في الدعوة إلى مساواة المقاتلة منهم بالعرب في العطاء خاصة، إذ أن أعدادهم ارتفعت إلى حوالي ٢٠٠٠٠ في نهاية القرن الأول الهجري. ومع ذلك فيجب أن لا ننسى أن ارتباط الموالي بالقبائل بالولاء في جهات أخرى كالكوفة بقي عاملاً هامًا في ولاءاتهم حتى الحزبية منها.

ورافق هذه التطورات تخلخل نظام الضرائب الموروث في مواجهة حاجات بيت المال. وأزّم ذلك أحيانًا مشكلة استعمال السنة الهلالية أساسًا للميزانية وتوافق سنتين هجرية مقابل عام خراجي واحد كل اثنتين وثلاثين سنة شمسية ـ كما حصل أيام عبد الملك ـ. وهذا دفع إلى إجراءات تعسفية أحيانًا تتمثل في فرض الجزية على المسلمين الجدد[1]، وفي فرض الخراج على أراضٍ امتلكها العرب وصارت عشرية وذلك أيام عبد الملك، مما أثار النقد والسخط واستمر ذلك إلى أيام عمر بن عبد العزيز، هذا إضافة إلى الاعتماد على الدهاقين في المشرق مما أدى إلى التلاعب

(١) انظر الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك، س٦ ص ٣١٢.

في الجباية وإلى ظلم الفلاحين المسلمين وتذمرهم، وهذا أمر لم يعالج إلاّ بعد الأوان على يد نصر بن سيار.

وقد حاول عمر بن عبد العزيز مواجهة أزمة الدولة، واتخذ خطة تهدف إلى حفظ وحدة الأمة وتماسكها، وإلى إعادة تنظيم الضرائب وفق المبادئ الإسلامية.

فقرر إعفاء من يسلم من الجزية، ومنع بيع الأرض الخراجية ليبقى الخراج موردًا ثابتًا، وربما لمنع توسع الملكيات الكبيرة على حساب الملاكين الصغار والزراع. ورأى أن من يسلم يدفع الخراج، ولكنه حر في الهجرة وترك أرضه للقرية. وأمر بمنع أساليب الجباية السيئة وألغى الرسوم الإضافية ومنع السخرة[1].

وقرر أن يعطي العطاء والرزق للمقاتلة الموالي في خراسان. وحاول الحد من الشكوى بأن فتح للأعراب باب الهجرة والمشاركة في العطاء إن انضموا للمقاتلة. وقرر تعيين العمال دون النظر للقبلية، ودخل في حوار مع الأحزاب للتفاهم معها.

ولكن خطته لم تستمر إلاّ جزئيًا بعده، كما فعل هشام بإعادة فرض العطاء للمقاتلة الموالي في خراسان.

ولكن خطته لم تستمر إلا جزئيًا بعده، كما فعل هشام بإعادة فرض العطاء للمقاتلة الموالي في خراسان، وفي تأكيد منع بيع الأرض الخراجية، ولما تعذَّر ذلك انتهى إلى وضع الخراج على الأرض الخراجية بصرف النظر عن المالك، كما أنصف عاملُه نصر بن سيار الموالي في خراسان بالنسبة للجزية. ولكن هذه الأمور لم تستقر حتى نهاية الدولة وبقي الباب مفتوحًا للدعوات المعارضة[2].

وباسم الإسلام قامت الدعوات الحزبية ووجدت استجابة لدى عامة القبائل وبعض الموالي. وكانت المعارضة السياسية دومًا في إطار المفاهيم الإسلامية وبقيادة العرب. وأكدت على المساواة والعدل وعلى توزيع الفيء على مستحقيه والدفع عن

---

(١) رسالته إلى أمير الكوفة، الطبري، ج٦ ص ٥٦٩.

(٢) انظر الدوري ـ الضرائب في السواد في العصر الأموي، في بحوث ودراسات مهداة إلى عبد الكريم محمود غرايبة، تحرير ناظم الكلاس ١٩٨٩م، ص ٤٧ وما بعدها.

الضعفاء ـ من عرب وموالي ـ. وربما كان في انتشار بعض الدعوات في مناطق معينة التقاء مع اتجاهات ومطامع محلية ضد السلطان القائم.

ولننظر الآن إلى ناحيتين لنفهم طبيعة الدعوة.

١ ـ الأصول الفكرية / النظرية للدعوة.

٢ ـ التكوين البشري لأنصار الدعوة.

ومشكلة الأصول الفكرية لا تخلو من تعقيد، خاصة عند الحديث عن دعوة سرية، تمخضت عن ثورة وانتقلت من التحديد إلى التوسع في القبول في آخر مرحلة لجمع ما يمكن من قوى تحت لوائها.

ومع أن عامة الروايات تجعل بدايات الدعوة سنة ١٠٠هـ، إلّا أن التمحيص يشير إلى أنها بدأت في أواخر أيام سليمان بن عبد الملك (٩٧ / ٩٨هـ) وأن التاريخ المذكور سنة ١٠٠هـ، يرمز إلى نقل الدعوة إلى خراسان.

ومعلوماتنا عن الفترة الأولية ضئيلة إلّا ما ورد في كتاب «أخبار العباس وولده»، وهو يمثل في الغالب خط الغلاة في الدعوة. وهو يربط بداية الدعوة المنظمة بوصية أبي هاشم بن محمد بن الحنفية بالإمامة لمحمد بن علي، وأمره لأتباعه بالعمل له.

والهاشمية، أتباع أبي هاشم، هم شعبة من الكيسانية الذين ظهروا نتيجة حركة المختار في الكوفة ونادوا بإمامة محمد بن الحنفية. وكان المختار دعا لابن الحنفية وقرّب الموالي، وجعل من أهدافه الدفاع عن المستضعفين. وتنسب كتب الفرق إلى الكيسانية فكرة إحاطة الأئمة بالعلوم الإلهية وتفردهم بالتأويل.

ويذكر «أخبار العباس» أن أبا هاشم، عكْس والده، حاول تنظيم أتباعه وبث الدعوة في الكوفة وربما في خراسان، وأن محمد بن علي كان على صلة بأبي هاشم وأنه أخذ عنه العلم، ولما شعر أبو هاشم بدنو أجله أوصى إليه. ولا ننسى أن أبا هاشم لم يعقب وأن علاقته بالعلويين كانت قلقة.

وتذكر رواية الغلاة أن أول ديوان لشيعة بني العباس هم من أتباع أبي هاشم وجُلّهم موالٍ ـ لبني مسلبة من همدان ـ بالكوفة وبينهم أسماء بعض رؤساء الدعوة في الكوفة، مثل بكير بن ماهان، وأبو سلمة الخلال.

وحاول هؤلاء بث الدعوة في الكوفة وفق مفاهيمهم (الغلو)، ولكن تبين أن

الكوفة بميولها العلوية وبعصبياتها القبلية وبانقسام الغلاة فيها إلى فرق صغيرة ـ رغم نشاطهم ـ لم تكن مناسبة، إذ لم يزد عدد أتباع الدعوة سنة ١٠٠ هـ عن ثلاثين.

وهذا أدى إلى إعادة النظر في الوضع وإلى اتخاذ القرار ببث الدعوة في خراسان، مع بقاء الكوفة مركزًا لرئيس الدعوة(١).

ويلزم أخذ روايات الغلاة في «أخبار العباس» بحذر؛ فمن المنتظر أن تبالغ في دورهم، وخاصة أن علي بن عبد الله بن العباس كان طموحًا، وأن ابنه محمد بن علي كان المنظم الأول للدعوة. ولا غرابة في أن ينقل بعض الغلاة ـ كجماعة من الهاشمية ـ ولاءهم إليه، كما نقل آخرون من الغلاة ولاءهم لغيره، والمصادر الأولية لا تذكر إلا خبر وصية أبي هاشم وبصور متباينة. وسنرى أن الخط العام للدعوة إسلامي واضح.

ويبدو من مقارنة الروايات أن البدء بالدعوة في خراسان لم يتأخر عن سنة ١٠٢هـ، وأن الإشارة إلى سنة ١٠٠هـ لها صلة بالنبوءات والملاحم (رأس القرن).

وهنا تنسب وصية لمحمد بن علي إلى الدعاة، وهي تحلل وضع الأمصار أو ميولها السياسية، وتفضل أهل خراسان لأنهم «قوم فيهم الكثرة والقوة والجند وفراغ القلوب من الأهواء» وهي إشارة للعرب، وأما الصيغة الثانية للوصية والتي تشير إلى غير العرب فهي متأخرة مُدخَلة.

وفي الفترة الأولى في خراسان وحتى ولاية أسد بن عبد الله القسري، كان الدعاة من حلقة الكوفة(٢). وكان لهم نشاط، ووشي بهم إلى سعيد خدينة ١٠٢هـ، وخلصتهم العصبية القبلية(٣). واستمروا إلى سنة ١٠٤هـ وكانوا أكثر حذرًا، وعاد الرؤوس إلى الكوفة. وفي سنة ١٠٥هـ عهد برئاسة الدعوة لبكير بن ماهان، وتجدد النشاط سنة ١٠٧هـ بإرسال دعاة من الكوفة، ونشطوا في بث الدعوة(٤)، واستجاب لهم ناس من خراسان، حتى أن الأزدي ١٠٧هـ والمقدسي ينسبان تكوين مجلس النقباء لهم. وإن شككنا في توقيت تكوين المجلس، فإن خمسة منهم على الأقل من أعضاء المجلس يذكرون

---

(١) انظر أخبار العباس وولده، ص ١٩٤.

(٢) أبو عكرمة السراج، حيان العطار. أخبار العباس وولده ص ٢٠٣ وما بعدها.

(٣) الطبري، ج٦ ص ٦١٦ ـ ١٧.

(٤) أبو عكرمة السراج، محمد بن خنيس، عمار العبادي.

الآن[1]. ونتيجة هذا النشاط وشي بهم إلى أسد القسري في ولايته الأولى (١٠٥ ـ ٩هـ) فقتل الرؤوس ونكل ببعض الأتباع. فكان ذلك إنذارًا للحركة، ويبدو أن ذلك كان حوالي (١٠٨ ـ ١٠٩هـ)[2].

لهذا الحد كان الدعاة مواليَ من الكوفة، ويبدو من أسماء البارزين من الأتباع، وجُلّهم عرب، أن خط الدعوة كان إسلاميًا وأنه بعيد عن الغلو.

وتبدأ المرحلة الثانية ـ الفترة الخراسانية:

عين الإمام دعاة من أهل خراسان، وكانت توجيهاته الدعوة للرضا من آل محمد، وذِكْر جور بني أمية، وأن آل محمد أولى بالأمر منهم. وكانوا خمسة ـ سليمان بن كثير ومالك بن الهيثم وموسى بن كعب وخالد بن الهيثم وطلحة بن زريق ـ وكلهم عرب عدا الأخير ففيه اختلاف.

ويبدو من الروايات[3] أن الدعوة انتشرت بجهود هؤلاء النقباء ولفتت انتباه الولاة الأمويين، مثل الجنيد بن عبد الرحمن (١١١ ـ ١١٦هـ) الذي نكل ببعضهم، ثم أسد بن عبد الله القسري (إمارته الثانية ١١٧ ـ ١٢٠هـ)[4] الذي نكل ببعضهم ولكن العصبية القبلية أنقذت جُلّهم (من بكر وخزاعة)[5].

وكان طابع الدعوة إسلاميًا بعيدًا عن الغلو. كما يتضح انتشار الدعوة بشكل واضح.

وهذا ينفي الرأي بأن الدعوة لم تتوسع إلا سنة ١١٨هـ، استنادًا إلى رواية غير مسندة في الطبري تروي إرسال خداش وهو من الغلاة، وتذكر أن الناس سارعوا لقبول

---

(١) الدينوري، ص ٣٢١. الأزدي ج٢ ص ٢٦.

(٢) انظر الطبري س٦ ص ٥٦٢ وس ٧ ص ٤٩. المقدسي ـ البدء والتاريخ، ج٤ ص ٦١. الأزدي ـ تاريخ الموصل، ج٢ ص ٢٦. الدينوري ـ الأخبار الطوال، ص ١٠٣.

(٣) الدينوري، تحت سنة ١١٣هـ، والطبري س ٦ ص ٨٨. اليعقوبي ج٢ ص ٢٩٧، ٣١١، ٣١٩. الأزدي ـ تاريخ الموصل ج٢ ص ٢٨.

(٤) البلاذري، ق٣ ص ١١٦ ـ ١١٧، الدينوري ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٥) يقول البلاذري: «كان لا يظفر بداعية ولا مدعو إلا ضرب عنقه»، ق٣ ص ١١٧. وانظر الطبري س٧ ص ١٠٧ ـ ١٠٨. الدينوري ـ الأخبار الطوال، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢ ينسبه للجنيد.

دعوته وأنه انحرف وأظهر دين الخُرَّمية[١]. هذه الرواية أخذ بها فلهاوزن واعتبر خداشًا المؤسس الحقيقي للحزب العباسي بخراسان، ورأى أن نشر الدعوة مكّن من تأسيس مجلس النقباء. وهذا يجعل قاعدة الحزب من الغلاة، وهو رأي لم يناقش جديًّا.

ولكن روايات المدائني والبلاذري[٢] تجعل مجيء خداش في حدود (١١١ / ١١٣هـ) ويبين البلاذري أنه «غيّر سنن الإمام وبدّل ما كان في سيرة ما قبله، وحكم بأحكام منكرة مكروهة»[٣]. ثم لا نسمع به قبل ١١٨هـ، ولا نرى له دورًا عند أحد من المؤرخين الأولين، كما أن نسبة الدور إليه تناقض سير الدعوة.

ويبدو أن خداشًا من الغلاة، وأنه تأوَّل لحد تعطيل الفرائض، وحاول التفاهم مع الخرمية (المزدكية الجديدة)، وأنه سار على غير خط الدعاة الخراسانية، فلما كَشف آراءه قُتل، وولَّد أزمة للدعوة.

وتحرك محمد بن علي بسرعة فأرسل بكير بن هامان لمعالجة الوضع وأرسل إلى الدعاة: «آمركم أن لا تقبلوا من أحد ممن أتاكم عني قولاً ولا رسالة خالفت فيها كتاب الله وسنّة نبيّه»[٤]، واختير مجلس النقباء لمرو من ١٢ نقيبًا واعتبر الدعاة في الكور نقباء. ولما ترك بكير خلّف سليمان بن كثير على الشيعة العباسية. وهكذا أكد الخط الإسلامي في الدعوة. ويبدو أنه بقي لخداش أتباع (يُدعون الخالدية) وأنهم تخلوا عن العباسيين ونقلوا ولاءهم لآل علي.

وتمثّل خط الغلو في الشيعة العباسية بخراسان في الراوندية وكان منهم بخراسان في ولاية أسد فنكّل بجماعة منهم[٥]. وانقسموا إلى جماعات، بعضهم تابعوا أبا مسلم[٦] وبعضهم خرج عليه في الترمذ والطالقان[٧]. ولم يكن لهم أثر في الثورة،

---

(١) الطبري س٧ ص ١٠٩.

(٢) المدائني في الطبري س٧ ص ١٠٩. البلاذري - أنساب، ق٣ ص ٢٣٢.

(٣) أنساب، ق٣ ص ٢٣٤.

(٤) أخبار العباس وولده ص ٢١٣.

(٥) الطبري س٨ ص ٨٣.

(٦) المسعودي، ج٣ ص ١٦٧.

(٧) الطبري، سنة ١٣٥هـ س٧ ص ٤٦٦.

وأخيرًا خرجوا على المنصور فضربهم. ولا يمكن قبول رأي من قال: إنهم الحزب العباسي في خراسان[١].

ولعل خط الغلو على ضعفه هو الذي استغله نصر في دعايته ضد المسودة حين اتهمهم بأنهم عبَدة السنانير وبالمروق عن الإسلام وبأن دينهم لم تأت به الكتب.

أما خط النقباء فهو الذي أعلنه أبو مسلم حين أخذ البيعة على الأتباع في معسكره (بالماخوان) قرب مرو: «بيعة على كتاب الله وسنة نبي الله والعمل بالحق والعدل، ورفع الظلم عن الضعفاء وأخذ الحق من الأقوياء»، وهو الخط الإسلامي الذي أعلنه أبو العباس يوم بيعته في جامع الكوفة.

توفي محمد بن علي سنة ١٢٤هـ على الأرجح وخلفه ابنه إبراهيم الإمام. وتوفي بكير سنة ١٢٦هـ وخلفه صهره أبو سلمة الخلال بترشيح منه وإقرار إبراهيم. وجاء أبو سلمة إلى خراسان للتعرف على الوضع وأخذ الأموال للإمام[٢]. وفي أخبار الرحلة ما يشير إلى توسع نطاق الدعوة.

ويظهر أن هذا، مع الفتنة التي تلت مقتل الوليد بن يزيد في الشام، واندلاع نار الفتنة القبلية في خراسان، خلق وضعًا جديدًا تطلب سرعة الحركة، فأُرسِل أبو مسلم.

ويظهر أن مجلس النقباء كان يريد ممثلاً للإمام من البيت العباسي بسلطات واسعة تتطلبها الأوضاع[٣]. ولكن إرسال عباسي يتعذر في تلك الظروف الخطرة، فأرسل إبراهيم الإمام أبا مسلم مولاه ممثلاً له. وكان اختياره مفاجأة لسليمان بن كثير كبير الدعاة ولبعض الدعاة، لصغر سنة (٣٠ سنة حسب البلاذري) ولأنه لم يكن له دور يُذكر. ولكن الولاء للإمام، ونفرة النقباء من تعالي سليمان أنهت المشكلة.

ولم تكن لأبي مسلم سلطة واضحة، ولعلها تبلورت مع الأحداث. وبقي دور سليمان كبيرًا خاصة في التعامل مع القبائل، وبقي مجلس النقباء سلطة عليا حتى دخول أنصار العباسيين مرو. ولكن إعلان الحرب الشاملة ومتطلباتها بعد ذلك أثرت على دور

---

(١) انظر: E.I.2 Lewis - Hashimiyya.

(٢) الطبري، س٧ ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥ وص ٣٢٩.

(٣) الطبري، س٧ ص ٣٥٣.

مجلس النقباء وأعطت المجال للقيادة الفردية ولبروز دور أبي مسلم.

ولا بد من ملاحظة عن أبي مسلم. فأصوله مجهولة، والروايات عنه متباينة في كتب التاريخ والطبقات، وتختلط فيها الأخبار بالإشاعات بالادعاء، ولعبت فيها التيارات السياسية، والعواطف والغموض، وبروزه على المسرح التاريخي فيما بعد، دَورَها وتكونت أسطورة. ولا ننسَ ميل مؤرخينا لنسبة التطورات والأعمال الجماعية إلى أفراد حتى نسب جهد ثلث قرن من الدعوة إليه. فأصله، ونشأته، ودوره في الدعوة، كلها موضع خلاف في المصادر وعند الباحثين.

ويبدو أنه ولد في قرية قرب أصفهان، وأنه من أصل فارسي (من أب قروي وأم جارية)، وأنه نشأ في كنف عيسى بن معقل العجلي مولى له. ومع أنه يدّعي أنه حرّ فإنّ آل معقل يقولون: إنه عبد. ويبدو أنه تردد على الكوفة في خدمة سيده، وانضمَّ إلى الغلاة ابتداءً، ثم تعرف على خط الدعوة هناك. ويظهر أن الدعاة الخراسانية أخذوه (أو اشتروه) وقدموه لإبراهيم الإمام فصار مولاه، فكلف من يفقهّه في الدعوة، وغيّر اسمه الفارسي (بهزادان) وسماه عبد الرحمن وكنّاه أبا مسلم وكلفه بمهام سرية إلى الكوفة وخراسان مرات. وتوسم فيه الذكاء والقدرة، وأرسله ممثلاً إلى خراسان سنة ١٢٨هـ.

أراد إبراهيم أن يسيطر على سير الدعوة مباشرة، فأرسل مولاه وزوده بخطة عمل وأراده أن يمهد للثورة. وإبراهيم هو الذي قدر الوضع وقرر إعلان الثورة وأمر بذلك. كما أنه بعد احتلال مرو قرر تعيين قحطبة بن شبيب الطائي لقيادة القوات العباسية، فإذا كان أبو مسلم يصلح للتحرك السلمي، فإن العبقرية العسكرية هي شأن قحطبة. ويبدو إبراهيم شخصية قوية فعالة، خطت بالحركة خلال خمس سنوات من دعوة سرية إلى ثورة اكتسحت المشرق.

ولابد أن نلاحظ هنا، أن الدعوة كانت قد انتشرت قبل الثورة في منطقة أصفهان والري وجرجان وما وراء النهر. ولدينا نقود ضربت في هذه المناطق باسم الدعوة العباسية قبل إرسال أبي مسلم[1]. ويبدو أن أتباع الدعوة في هذه الجهات لعبوا دورًا

---

(١) في مرو الروذ، انظر أخبار العباس وولده، ص ٢٧٣ ـ ٢٨٥. في نسا وأبيورد وآمل وبخارى وخوارزم وجرجان، انظر الطبري س٧ ص ٣٥٥ ـ ٣٥٧.

فعالاً في انتصار القوات العباسية بقيادة قحطبة، وبدون ذلك يتعذر تفسير توسع قوات قحطبة وانتصاراته السريعة الكاسحة. ويبدو أن التركيز على الخراسانية وإضفاء أهمية خاصة عليهم يرجع بالدرجة الأولى إلى المنصور فيما بعد.

المجموعات التي انضمت إلى الحركة:

نادت الدعوة بالمساواة وتحقيق العدل وبالدفع عن الضعفاء من ناحية اجتماعية وكان شعارها: «ونريد أن نَمُنّ على الذين استضعفوا في الأرض...» ولئن فُهم بالضعفاء الموالي، فإن التعبير يشمل مجموعات العرب الذين لم يكن لهم نصيب في الفيء، بل ويشمل المبعدين عن السلطة العليا، كآل البيت.

وترد في المصادر وصية لأبي مسلم، على لسان إبراهيم الإمام، تدعو إلى الاعتماد على اليمن، واتهام ربيعة، واعتبار مضر العدو المباشر، ثم تتباين المصادر في بقيتها بين الأمر بقتل من يُشك فيه[١] من العرب وبين استئصالهم[٢]. وهي في مضمونها لا تتمشى وواقع الدعوة، وهناك ما يدل على أنها دعاية أموية مضادة. ومع ذلك فمن الواضح أن قاعدة الدعوة هم العرب في خراسان.

ويروي مؤلف أخبار العباس أن أبا مسلم صرح بمضمون وصية إبراهيم الإمام، أما وفد حركة نصر من عرب مرو، قال: «نعم أمرني الإمام أن أنزل في أهل اليمن وأتألف ربيعة ولا أدع نصيبي من صالحي مضر، وأحذر أكثرهم من أتباع بني أمية وأجمع إليّ العجم وأحتضنهم»[٣]. ويبدو هذا منسجمًا في أوله مع الأوضاع، ولكن الإشارة للعجم تبدو مُدخَلة في ظروفها وخاصة أمام وفد عربي، ولعلها تعبر عن تطورات تالية.

ويمكننا أن نفهم التأكيد على اليمن بعد وقوفهم ضد نصر بن سيار والحذر من أكثر مضر والذين كانوا عماد الأمويين أيام مروان، إذ أن مجلس النقباء في مرو يضم ثلاثة على الأقل من مضر. وأما ربيعة فكانوا حلفاء الأزد في الصراع.

---

(١) العيون والحدائق، ص ٣٥٨.

(٢) الطبري س٧ ص ٣٤٤. الإمامة والسياسة ج٢ ص ٢١٣. المقريزي ـ التنازع والتخاصم، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٣) أخبار العباس وولده، ص ٢٨٥.

وعند النظر لتشكيلات الدعوة، يلاحظ أن رئيس الدعوة ومقره الكوفة كان مولى دائمًا، ولهذا دلالته، فالكوفة علوية الميول وعصبيتها العربية قوية ووقفت جانبًا من الدعوة.

وأما مجلس النقباء بمرو (بعد ١١٨هـ) فقد وردتنا قوائم متعددة بأسماء أعضائه، وعند فحصها ومقارنتها نرى قائمة أقدم (الطبري، أخبار العباس) فيها ثمانية من العرب، وقائمة تالية (قائمة الطبري الثانية، البلاذري، ابن حبيب) يبدو أنها تمثل آخر مرحلة ولا يقل عدد العرب فيها عن عشرة(١).

وكان العرب أكثرية كبيرة بين الدعاة الرئيسيين(٢). ولكن نسبة الموالي بينهم أكبر منها في مجلس نقباء مرو(٣).

وكان سليمان بن كثير الخراعي المسؤول الأول في خراسان منذ تكوين مجلس النقباء وحتى إرسال أبي مسلم (حوالي ٨ سنوات)(٤).

ومن هذه الإشارات نرى أن القيادة والكثرة من أقطاب الدعوة عرب، ولكن الموالي ممثلون بشكل واضح. ومع أن أبا مسلم أرسل بصفته مولى الإمام منسوبًا إلى آل البيت، فاختياره له دلالته.

ومن المنتظر أن تكون القيادة عربية، ويبدو أن صلب القوات العباسية من العرب أيضًا. فهذا داود بن علي يخطب في الكوفة: «إن العرب قد أطبقت على إنكار حقنا ومعاونة الظالمين من بني أمية علينا، حتى أتاح الله لنا بهٰذا الجند من أهل خراسان فأجابوا دعوتنا وتجردوا لنصرنا»(٥). وعامة الجند هم المقاتلة العرب، عرب خراسان،

---

(١) الطبري س٦ ص ٥٦٢ وس٧ ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠. البلاذري ـ أنساب، ق٣ ص ٢٣٤. محمد بن حبيب ـ المحبر، ص ١٦٥. رسائل الجاحظ، ج١ ص ٢٠ ـ ٢٣. الأزدي ـ تاريخ الموصل، ج٢ ص ٢٦. أخبار العباس، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٢) الطبري، س٧ ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠. أخبار العباس، ص ٢١٦ ـ ٢١٩.

(٣) كان الدعاة في أبيورد كلهم عربًا، وفي نسا ٤ عرب من ٦. أخبار العباس، ص ٢١٧ ـ ٢١٩. وفي مرو وهي مركز العرب كان ٤٠ من بين ٥٨ من الدعاة عربًا.

(٤) أخبار العباس، ص ٢٤٧ وما بعدها. الإمامة والسياسة، ج٢ ص ١١٣ ـ ١١٥.

(٥) البلاذري، ق٣ ص ١٤١.

بالمقابلة للعرب في الأمصار الأخرى.

ومن المناسب أن ننظر للوضع في خراسان لتقدير مشاركة العرب وغيرهم في الدعوة.

كان عرب خراسان من قبائل متعددة جاءت بالدرجة الأولى من البصرة والكوفة، وكانوا منظمين على الأخماس كالبصرة لأن خراسان تابعة لها إداريًا في الأصل، والأخماس هي: تميم، بكر بن وائل، عبد القيس، الأزد، أهل العالية. واستمر نظام الأخماس إلى أواخر الفترة الأموية باستثناء واحد، فحين اتخذ أسد بن عبد الله القسري مركزه بلخ نقل إليها العرب (من البروقان) وخلط بينهم لئلا يتعصبوا.

ومنذ العقد الثاني للقرن الثاني (بعد ولاية الجنيد ١١١ ـ ١١٦هـ) نرى الاتجاه نحو تكتل أكبر في العلاقات القبلية؛ مثل ربيعة ومضر. ويبدو أن الفتنة القبلية أدت إلى تأكيد التجمعات الكبرى الرئيسية رغم وجود الأخماس وهي مضر (تميم، قيس عيلان، وغيرها مثل كنانة وأسد) واليمانية (الأزد، خزاعة) وربيعة (بكر بن وائل، عبدالقيس).

وليست لدينا أرقام وافية عن عدد العرب. وأول إشارة تعود لسنة ٥١هـ حين حوّل زياد بن الربيع الحارثي زهاء ٥٠٠٠٠ من المقاتلة بعيالاتهم إلى خراسان، نصفهم من الكوفة والآخر من البصرة.

وزاد عدد الأزد في ولاية المهلب (٧٨ ـ ٨٢هـ) وابنه يزيد (٨٣ ـ ٨٩هـ) وارتفع شأن الأزد بهما.

وتأتي أرقام من ولاية قتيبة (٩٧هـ) ويجعلهم البلاذري ٤٠٠٠٠ من أهل البصرة و٧٠٠٠ من أهل الكوفة، والرقم الأخير يثير الشك. ومن مقارنة هذا بإشارات في النقائض (٢٤٠٠٠ من تميم) ومن ترجمة البلعمي للطبري نجد أن عدد الكوفيين كان ٤٧٠٠٠ فيكون المجموع ٨٧٠٠٠. ويؤيد هذا الرقم خليفة بن خياط الذي يجعل العرب ١٠٠٠٠٠ في أواخر أيام قتيبة[١]. وزاد العدد في ولاية يزيد بن المهلب الثانية، ويبلغ من الإشارات المبعثرة حوالي ٩٠٠٠٠ بعضهم موالي[٢].

---

(١) خليفة بن خياط، ج١ ص ٣٢.

(٢) الطبري، س٧ ص ٧٨ ـ ٨٠. انظر ابن أعثم الكوفي ـ فتوح، ج٧ ص ٢٦٨، ٢٨٨.

وترد إشارة إلى إمدادات زمن هشام للجنيد بن عبد الرحمن إذ أرسل له ٢٠٠٠٠ من مقاتلة البصرة والكوفة بالتساوي وسمح له أن يفرض لـ ١٥٠٠٠ من عرب خراسان.

ويمكن القول بأن الأعداد لم تنخفض زمن نصر إن لم تزد. وترد إشارة إلى أن عرب مرو وحدهم كانوا ٧٠٠٠٠ سنة ١٢٧هـ.

ولم يكن العرب في خراسان جميعًا من أهل الديوان، بل كانت هناك مجموعات خارجه[١]. وقد بلغ عدد أتباع الحارث بن سريج سنة ١١٦هـ ٦٠٠٠٠ أكثرهم كما يبدو من خارج الديوان[٢].

كل هذا يجعلنا نميل إلى أن عدد العرب مع عيالاتهم بخراسان تجاوز أربعمئة ألف.

وكانت مرو المركز الأول للعرب بخراسان «وفرسانهم كثير». وتحيطها قرى عربية مضرية ويمانية أكثرهم تميم، وبعضها للأزد وخزاعة وبينها تنقل أبو مسلم.

وهناك مجموعات أخرى في مرو الروذ، أكثرهم تميم، مع مجموعة مهمة من الأزد. وفي بلخ عرب من المضرية واليمانية والربعية وجلهم مقاتلة. وفي نيسابور كانت المجموعة الرئيسية زمن نصر من قيس. وكانت سرخس من مراكز ربيعة. وفي هراة مجموعات من تميم ومن بكر بن وائل.

ولم يكن وضع العرب واحدًا في خراسان، فهناك بَوْن بين الأشراف وبين عامة القبائل. ويبدو أن الأشراف كانوا يمتلكون الضياع والأموال ولهم مواليهم. ويظهر أن مصدر ثرائهم ولاية الولايات والغنائم في المغازي، ولكن الولايات كانت المصدر الأهم للثراء[٣]. وكان بعضهم مثل الكرماني يمتلك القرى أو الإقطاعات. وامتلك البعض من المقاتلة العبيد، وهم عادة من السبي، وكان عدد العبيد كبيرًا في مرو

---

(١) الطبري س٧ ص ٨٠.

(٢) الطبري س٧ ص ٩٥ ـ ٩٧. وقال مهزم بن جابر ـ خراساني ـ لابن هبيرة ـ أمير العراق ـ: «ونحن في ثغر نكابد عدوًا لا ينقضي حربهم، إنّ أحدنا ليلبس الحديد حتى يخلص صدؤه إلى جلده. وأنتم في بلادكم متفضلون في الرقاق وفي المعصفرة» الطبري، س٧ ص ٢١.

(٣) في الطبري، س٧ ص ٢٠. قال مهزم بن جابر لابن هبيرة: «وقبلنا قوم قدموا علينا من كل فج عميق، فجاؤوا على الحمرات فولوا الولايات فاقتطعوا الأموال فهي عندهم موفرة».

خاصة، وكثرتهم جعلت أبا مسلم يحاول كسبهم بعد إعلان الثورة وكوّن منهم فرقة خاصة.

أما عامة المقاتلة فكانوا يعتمدون على العطاء والرزق ويفيدون من الغزوات وكانت الغنائم كبيرة أيام قتيبة.

ويبدو أن الكثير من العرب، خاصة في منطقتي مرو ونيسابور، لم يكن في الديوان. وقد يفرض لبعضهم في أوقات الحاجة كما قد ينتدب البعض في أوقات الأزمات. ويظهر أن بعضهم اشتغل بالزراعة على الأرض. ولعل البعض عمل بالتجارة على الطريق البري المار بأواسط آسيا.

وهكذا تكونت فجوة مادية بين الأشراف وعامة القبائل. ولعل وضع المقاتلة من هؤلاء كان أفضل نسبيًا من الذين كانوا دون عطاء. وهكذا نجد الإشارات إلى الرعاع والغُتْم(١) والسفهاء في إشارات نصر بن سيار إلى عرب الدعوة، ولعلّ هذا يصدق على العامة خارج الديوان خاصة. والعامة هنا، كما في الأمصار الأخرى، أقرب إلى تقبل الدعوات المعارضة.

وكانت الحروب المتصلة مع الترك في أواسط آسيا سببًا لبقاء الصفة العسكرية للمقاتلة، وقيام نوع من الشعور بثقل الأعباء، وبنوع من النقد للمسؤولين المترفين. ومن جهة أخرى لم يبتعدوا عن الأهلين، بل تأثروا بالتقاليد والأزيار المحلية. يقول الجاحظ عن التبيؤ: «وقد نرى الناس أبناء الأعراب والأعرابيات الذين وقعوا إلى خراسان فلا نشك أنهم علوج القرى»(٢). وهذا يشعر بصلات اجتماعية حسنة.

وإذا كان التباين الاجتماعي الاقتصادي ساعد على انتشار الدعوة، فإننا نتساءل عن شكوى القبائل من الدولة.

يلاحظ ابتداء أن القبائل، في مواجهتها لخطر الترك، ولشعورهم بأنهم مجموعة حاكمة وسط الأعاجم، تولدت عندهم روابط جديدة وشعور برسالة تجاه المشركين، فهم يرون أنهم حماة ثغر الإسلام وأن جهادهم في سبيل رفع رايته وأنهم أمناء على

---

(١) جمع أغتم وهو الذي لا يفصح شيئًا. والغُتمة هي العُجْمة. مختار الصحاح ص ٤٦٩.

(٢) رسائل الجاحظ، ج١ ص ٢٢٠.

الدين كما يبدو من قصائد شعرائهم.

ولذا فهم يخافون الفتنة الداخلية، فلم ينقلوا عصبية القبائل العراقية ضد الشام، حتى أنهم لم يستجيبوا لقتيبة حين ضرب على هذا الوتر[١]، ولذا ناشد نصر الأمير الكرمانيّ الأزدي الالتفاف ضد المسودة كخط مشترك وقال: «إن الحرب كانت بيننا على الحمية وقد كانت لبعضنا على بعض فيها بقية ترجع إلى ألفة العرب وقد نجم بين أظهرنا (المسودة) من همته استئصالنا جميعًا»[٢].

وهم يرون أن الغنائم ووارد البلاد حقهم، وينتظر أن يعترضوا على ذهاب بعضها إلى المركز. وهناك إشارات تؤكد ذلك. فقد رفضوا طلب أمير خراسان لمعاوية أن يصطفي كل صفراء وبيضاء، من الغنائم لأمير المؤمنين[٣]. ويبدو أن إنفاق نصر أموالاً طائلة لحمل هدايا للوليد بن يزيد أثارهم، وكانت صيحة المقاتلة في المسجد الجامع بمرو «العطاء، العطاء» إشارة لإعلان التمرد وبداية الفتنة[٤].

ومن جهة ثانية كانت الولاية، وما يرافقها من منافع مادية وسلطة للأمير وقبيلته، سببًا لإثارة التذمر. وقد صرح يزيد بن المهلب بذلك حين خاطب الأزد عن موقفه وموقف أبيه: «فلم ندع موضعًا يستخرج منه درهم إلاّ استعملناكم عليه وحملناكم على رقاب الناس حتى صرتم وجوهًا»[٥]. ويبدو أن هذه كانت سببًا هامًا في إثارة العصبية القبلية (في خراسان) التي هي تنازع على السلطة في الفترة الأخيرة.

وكانت قبائل خراسان أهدأ من غيرها في الأمصار. ولكن أثر القبلية على السياسة العامة في خراسان، وما رافقها من تنافس على السلطة، أربكت الوضع. فآل المهلب

---

(١) قال قتيبة: «يا أهل العراق انسبوني من أنا، والله لتجدني عراقيًا ابن عراقي، حتى متى يتبطح أهل الشام في أفيئكم وظلال دياركم...» النقائض (بيفان) ص ٣٥٥. وانظر الطبري، س٦ ص ٥١٠.

(٢) أخبار العباس وولده، ص ٢٨٩.

(٣) البلاذري - أنساب، خط، اسطنبول، القسم الثاني، ٨٩ب - ٩٠أ، وانظر الطبري س٧ ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٤) الطبري، س٧ ص ٢٨٥ - ٢٨٦. تاريخ الخلفاء ص ٥٩٤ - ٥٩٥.

(٥) النقائض، ص ٣٦٨.

عززوا الأزد وقربوهم. ونكبة يزيد بن المهلب كان لها أثر سلبي. واتهم أسد القسري بالانحياز لليمانية، واعتمد نصر بن سيار على المضرية وطالت ولايته، فكان لذلك أثر قوي في التذمر وفي إثارة العصبية المدمرة.

هذا هو الجو، من فجوة بين الأشراف والعامة، ووجود الكثيرين من العامة خارج الديوان، والتذمر من نقل بعض الوارد للمركز، والتنافس على السلطة والمصالح بين القبائل، مما ولّد قلقًا اجتماعيًا واستعدادًا لقبول الدعوات، كما أدى الصراع على السلطة إلى إثارة العصبية وانتهى بالفتنة المدمرة.

وهكذا يلاحظ الاستعداد في خراسان لقبول المبادىء الثورية، كما يتبين من حركة الحارث بن سريج المرجئ (١١٥ ـ ١١٧هـ) ثم (١٢٧ ـ ١٢٨هـ) الذي اتخذ السواد شعاره (رمز الثورة على أهل الضلالة)، ودعا إلى الكتاب والسنة والبيعة للرضا[١]، ودعا نصر بن سيار «إلى جعل الأمر شورى» واعتبر استعمال أهل الخير والفضل دليلاً للعمل بالكتاب والسنة[٢]. وقد وجدت حركته استجابة واسعة من العرب خاصة (٦٠٠٠٠ جُلُّ أتباعه منهم، خاصة تميم). وقد نافس نصرًا على زعامة تميم حتى اعترف هذا بأن تميمًا لا تجتمع له مع وجود الحارث. ومع ذلك فنصر يصف أتباعه بأنهم رعاع[٣]. وتبع الحارث بعضُ أهل القرى وقليل من الدهاقين.

ومع أن حركة الحارث تنطوي على عرض إسلامي يناسب التحولات الاجتماعية والفكرية من تأكيد على العدل والمساواة، وعلى الشورى، ورفض العصبية القبلية، إلاّ أنها انجرّت في السنة الأخيرة إلى دوامة العصبية القبلية فانهارت قبل سنة من قيام الثورة العباسية[٤].

أما الموالي، فقد تركزت شكواهم على عدم إشراك المقاتلة منهم في العطاء. وقد عالج هذه المشكلة هشام بن عبد الملك، ولعلها لم تُحلّ نهائيًا. وهناك شكوى من

---

(١) الطبري، س٧ ص ٩٥.

(٢) ن. م. ج٧ ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٣) ن. م. ج٧ ص ٣٣١ وص ٣٣٨.

(٤) خرج بشر بن جرموز الضبي على الحارث لأنه انحرف عن طلب العدل حين تحالف مع الكرماني، «لأن هذا وجماعته يقاتلون على العصبية». انظر الطبري س٧ ص ٣٣٩.

فرض الجزية على المسلمين الجدد، وهي ظاهرة عالجها عمر بن عبد العزيز، ولكنها تتجدد وللدهاقين دور أساسي في ذلك. وقد نظر نصر في هذه المشكلة سنة ١٢١هـ فأعاد تنظيم ضرائب خراسان برفع الجزية عن المسلمين وأعاد تنظيم الخراج بصورة عادلة[١]. وعالج مشكلة السغد في ماوراء النهر، وهم في ثورة منذ أيام أشرس (١١٠هـ)، وتتعلق برفع الجزية عن المسلمين واتفق معهم[٢]، وحاول تخفيف الخراج وتحسين أساليب الجباية[٣]. وقد لا تكون تدابيره في مصلحة الدهاقين ولكنها حسنة بالنسبة لعامة السكان.

وأما الدهاقين ـ رؤساء القرى ـ فكانوا يتولون الجباية وكان عليهم جمع الجزية المشتركة وهي محددة، ولذا كان انتشار الإسلام في غير صالحهم فكانوا يتلاعبون في الجباية ويعملون على أخذ الجزية من المسلمين. وكان العرب لا يرتاحون لتوليهم الجباية لأسباب مالية. ولكن يبدو أن وضع الدهاقين ضعف في أواخر العصر الأموي بسبب انتشار الإسلام، وانضم بعضهم إلى الثورة. ومن جهة ثانية كانت أساليب الدهاقين مصدر شكوى وتذمر.

إن إصلاحات نصر جاءت متأخرة، كما أنها عالجت مشاكل تكررت في الماضي ومن المتعذر تحديد مدى الثقة التي أورثتها.

يلاحظ أن الثورة بدأت في القرى العربية، وهذا لا يعني أن الأتباع كلهم عرب بل يشعر بأنهم كانوا السندَ القوي لها. ومع أن وجهة الدعوة منافية للعصبية إلاّ أنها أفادت منها لحماية الأتباع أولاً، ثم للحصول على حلفاء لها.

وكان التدقيق في قبول الأتباع قويًا حتى الاستيلاء على مرو، وبعدها فتح الباب وتضخمت الأعداد بانضمام مجموعات من العرب خاصة. وتشير الأخبار إلى دخول الكثير من اليمن وربيعة والأعاجم، لدوافع مختلفة «من بين متدين بذلك أو طالب

---

(١) الطبري، س٧ ص ١٧٣ ـ ١٧٤. تاريخ الخلفاء ص ٤٥٨.

(٢) ن. م. ج٧ ص ١٧٢.

(٣) ابن أعثم ـ الفتوح، ج٨ ص ١٠٧. الطبري، س٧ ص ١٥٨. يقول الطبري: «عمرت خراسان عمارة لم تعمر قبل ذلك مثلها ووضع الخراج وأحسن الولاية والجباية».

بذحل[1] أو موتور يرجو أن يدرك بها ثأره»[2] (ولدينا أمثلة في مرو وجرجان خاصة حين فتح الباب لمن يريد المشاركة في القتال جنب المسودة. والأرقام ـ على عدم دقتها ـ تؤيد ذلك. فلم يصل عدد الأتباع ١٠٠٠٠ عند دخول مرو، ولكن قوات قحطبة بلغت ٧٠٠٠٠ عند خروجه منها «من رجال الشيعة وأهل اليمن ورؤساء خراسان». وحين بلغت القوات العباسية أصفهان كانت في حدود ٤٠٠٠٠ في حين كان مع أبي مسلم ٤٠٠٠٠ آخرون. وواضح أن جماعات من هؤلاء كانوا من الموالي.

وكانت القيادات العسكرية على العموم عربية، فبين العدد الكبير من قادة الكتائب لا نرى إلّا اثنين من الموالي (بسام بن إبراهيم، خالد بن عثمان على حرس أبي مسلم). ولكننا نجد بعضهم على الدواوين (كامل بن أبي كامل على ديوان أبي مسلم، أبو الجهم بن عطية على ديوان قحطبة).

أمّا بين الأتباع فترد الإشارات إلى الموالي في مناسبات عدة. فنصر في رسالة لمروان يشير إلى «من تجمع من شرار العجم وسقاط العرب» مع أبي مسلم[3]. بل إن أبا مسلم حاول بعد الثورة أن يجذب حتى العبيد بوعدهم بالحرية، وكوّن لهم قيادة خاصة[4]. وبينما كانت القوات الأموية في الغالب من الفرسان، نلاحظ كثرة المشاة بين المسودة وكثير منهم مَوالٍ. وكانت لهم مهارة في رمي السهام من الأقواس المخمسة الشهيرة (بنجكاه). وترد إشارة إلى الموالي الذين يحملون الخشب ويركبون الحمير في قوات المسودة، بل وكان فيمن دخل الكوفة من يتحدث بالفارسية عادة.

وكان يطلق على هؤلاء جميعًا تعبير الخراسانية، ولكن من الواضح أن العرب من أهل خراسان كانوا محورها، ومن هنا ثناء داود بن علي على دورهم بالقياس إلى بقية العرب. وهذا أيضًا يفسر قسوة قحطبة بن شبيب الطائي على العرب الخراسانيين الذين بقوا موالين للأمويين مع نصر وبعده.

---

(١) الذحل: الحقد والعداوة. يقال: طلب بذحله أي بثأره والجمع ذحول. مختار الصحاح، ص ٢٢٠.

(٢) أخبار العباس، ص ٢٨٥.

(٣) ن. م. ص ٢٩ وانظر ص ٢٨٧.

(٤) الطبري، س٧ ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧. أخبار العباس ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ وص ٢٩٠.

ومن ناحية اجتماعية تكثر الإشارات إلى المسودة «بأنهم علوج وأغتام وسقاط العرب والموالي» أو «شرار العجم وسقاط العرب» كما وصفهم مروان ، أو «الأغتام وسقاط العرب» كما وصفهم محمد بن نباتة. ولكن هذه الأوصاف الممزوجة بالشتم لن تغفلنا عن طبيعة تكوينهم.

فبين المسودة جماعة من أهل الديوان (سليمان، بكير) وبينهم بعض من «يغزو مغازي خراسان»، وكان بعضهم من «الوجوه» وبعض أشراف الفرس (كخالد البرمكي»[1].

وبين شخصيات الدعوة مجموعة من الأغنياء من ملاك الأراضي والقرى (مثل سليمان بن كثير، خالد بن إبراهيم، طلحة بن زريق، وخالد بن عثمان[2]، والعلاء بن حريث).

ويذكر خالد بن برمك الواسع الثراء. وهناك بعض التجار والمتمولين مثل أبي سلمة (تاجر صيرفي)، وموسى بن سريج السراج تاجر الجلود وبكير بن ماهان. وهؤلاء قدموا الكثير لتمويل الدعوة وخاصة في الفترات الأولى.

وهكذا يتبين أن قيادة الحركة كانت لحد كبير بين جماعات متمولة، وهم إن لم يكونوا من الأشراف فإنهم من فئة مالية نشطة من التجار وأصحاب الثروة، وكان في الحركة تعبير عن آمالهم وقدرتهم المالية.

ولكننا لا ننسى أن جمهرتهم كانوا من عامة القبائل، وأكثرهم ابتداءً ممن ليس في الديوان (سقاط العرب) كما أن جمهرة الموالي كانت من العامة والفلاحين، بل إن وصفهم بالأغتام وشرار العجم لا يعني غير ذلك.

قامت الدعوة العباسية على مفاهيم إسلامية، قادها ونظمها العرب، وكانوا عماد قوتها العسكرية، ولكنها انطلقت من مفهوم المساواة والعدل، وشارك فيها الموالي كما شاركوا في الأحزاب السياسية الأخرى. ولم تنجح إلا بالروح القتالية لعرب خراسان، وبسبب الفتنة المدمرة فيها والثورات الخارجية وغيرها في الشام والجزيرة والعراق في الفترة نفسها.

---

(١) أخبار العباس، ص ٣٣٣.

(٢) انظر الطبري، س٧ ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

خاتمـة:

إن الثورة انتهت بنقل السلطة إلى العباسيين وإلى إنشاء عاصمة جديدة تمثل الوجهة الإسلامية للدولة الجديدة.

واستمر التنظيم الإداري في الدواوين والولايات على الأسس نفسها، واتجه للمركزية.

وأحدث جيش نظامي، بدل القوات القبلية، وكان الجيش من فرق خراسانية، جُلُّهم عرب ومن فرق عربية خاصة من اليمانية.

وبرزت فئة ناشئة أيام الأمويين هي فئة التجار ليتسع دورها ولتصبح قاعدة النشاط الاقتصادي.

واتجه العرب تدريجيًا إلى الاستقرار على الأرض في الريف، وكان لذلك أثره الكبير في تعريب الريف وفي اتخاذ البلاد العربية طابعها.

وفتح الباب في الإدارة للموالي، وكان رمز ذلك الوزير من غير العرب جنب الخليفة العباسي. وبعد أن كانت الدولة تعتمد أساسًا على العرب في الإدارة، صارت القاعدة إسلامية، وتابع التطور الثقافي سيره، فاكتملت خطوط الثقافة العربية الإسلامية خلال القرن الأول، وسادت العربية واغتنت بعدئذ بالترجمة التي صارت الرافد الثالث جنب الدراسات العربية والإسلامية.

وكانت الثورة العباسية قد جمعت قوى مختلفة في مرحلتها الأخيرة تتباين وجْهاتها، وتمثلت في حركات مضادة؛ ثورات الخرمية في إيران، حركة الزنادقة والشعوبية والصراع الفكري الواسع الذي أدى إلى تعزيز الإسلام وإلى دعم العربية لغة القرآن وبالتالي إلى تركيز وإغناء الثقافة العربية الإسلامية.

وبعد أن كان الولاء ضرورة اجتماعية، لضمان مكانة في التركيب الاجتماعي، لم يعد كذلك، ما دامت الدولة المركزية توفر ذلك. واقتصر الأمر على موالي الاصطناع، موالي الدولة. وبقي النسب العربي مهمًا، ولكن الاتجاه صار نحو التأكيد على رابطة اللغة والثقافة بين العرب في إطار إسلامي. وكانت الدولة الأموية تعتمد على الأشراف العرب وخاصة سادة القبائل الشامية، وكان للرأي العام أثر. ولكن العباسيين أكدوا على أن مصدر السلطة إلهي، وأنهم يستندون إلى الشرعية ـ العائلة المختارة ـ وبالتالي

ركزوا مفهوم الوراثة في التطبيق، ولذا استندوا إلى صنائعهم من الموالي والبيروقراطية الإدارية محل الأشراف العرب. ومع أنهم أشركوا الموالي، فإن جُلّ تعاونهم كان مع الأشراف الفرس من أتباع الدعوة ومن مؤيديهم من أهل خراسان خاصة.

ولكن تجربتهم في محاولة التعاون مع الأشراف الفرس لم تدم إلا أقل من قرن واختلّ التوازن، وخاصة بعد إخراج العرب من الديوان، وبعد الفتنة بين الأمين والمأمون مما جرّ الخلافة للاعتماد على المماليك وإلى انهيار الأسس السياسية للدولة.

وزالت وحدة الأمة / الدولة، وظهر أكثر من كيان سياسي، وكان بداية التجزئة.

* * *

بغداد في القرن الثالث الهجري

ـ يقول اليعقوبي (٣هـ / ٩م): «وذكرت بغداد لأنها. . . المدينة العظمى التي ليس لها نظير في مشارق الأرض ومغاربها سعةً وكبرًا، وعمارة، وكثرة مياه، وصحة هواء»[١].

بدأ تأسيس المدينة الإسلامية لأغراض عسكرية، كما في دور الهجرة، مثل الكوفة والفسطاط والقيروان، وهي مفتوحة دون أسوار، أو لأغراض عسكرية وإدارية مثل واسط، ولها أسوار، أو لتكون مركزًا لكيان جديد مثل بغداد.

وكان للمدينة الإسلامية ابتداءً مركزان، المسجد الجامع ودار الإمارة، وحولهما رحبة فسيحة، وفيها ـ عادة ـ تقوم الأسواق المركزية.

أنشئت بغداد لتكون رمزًا لدولة جديدة ومركزًا إداريًا وعسكريًا لها.

واختير الموقع بعد التحري لاعتبارات اقتصادية ودفاعية، وروعي فيه طيب الهواء ووفرة المياه والقنوات، ويحيط به ريف غني، ويقع على طرق التجارة. وهذا يوفر التمويل اللازم للجند والناس. وشكل دجلة وشبكة القنوات في الموقع موانع طبيعية أمام أية هجمات خارجية[٢].

وكان للاعتبارات الأمنية دورها في تخطيط المدينة المدورة (٤٥ ـ ٤٩هـ / ٧٦٢ ـ ٧٦٦م)، والتأكيد على التحصينات فيها واضح. فالمدينة المدورة تبدو قلعة يحيط بها خندق ماء، يليه سوران كبيران، ثم حائط عادي حول الرحبة الداخلية. وفي وسط الرحبة قصر الخليفة (باب الذهب) والجامع، وحول الرحبة دور أولاد المنصور والدواوين وبيت المال. وفي الرحبة مقر صاحب الشرطة ومقر رئيس الحرس وخزانة السلاح، فهي مركز الحكم والإدارة.

وبين حائط الرحبة والسور الثاني منازل القواد والخاصة والأولياء. وترك ما بين السور الأول والثاني فراغًا للأغراض الدفاعية.

---

(١) البلدان، ٢٣٣.

(٢) الطبري، س٣ ص ٢٧٢ وما بعدها.

وللمدينة المدورة أربعة أبواب، باب خراسان في الشمال الشرقي، وباب الشام إلى الشمال الغربي، وباب الكوفة إلى الجنوب الغربي، وباب البصرة إلى الجنوب الشرقي، وهي نهايات طريقين متعامدين يبدآن من السور الخارجي، يخترقان المدينة وينتهيان عند حدود الرحبة.

وعلى كل باب من أبواب المدينة الأوائل والثواني باب حديد ضخم. كما أن «على كل سكة من طرفيها الأبواب الوثيقة ولا تتصل سكة منها بسور الرحبة التي فيها دار الخلافة.

ويتوج قصر المنصور (باب الذهب) قبة خضراء، ترتفع ثمانون ذراعًا (ح ٥٣ م) عن الأرض، وعلى رأسها تمثال فرس عليه فارس، «وكانت هذه القبة تاج بغداد وعلم البلد ومأثرة من مآثر بني العباس عظيمة»[١].

ويبدو أن المدينة المدورة وأبنيتها وقصورها استمرت قائمة حتى القرن الرابع الهجري، فحين ثارت العامة سنة ٣٠٧هـ / ٩١٨م وكسرت الحبوس وأفلت المساجين أغلقت أبواب المدينة وأخذوا جميعًا.

كما أنّ القبة الخضراء استمرت قائمة إلى سنة ٣٢٩هـ / ٩٤١م[٢].

يبدو أن الخليفة عني كثيرًا بتخطيط المدينة وشارك فيه.

وهناك من يحاول ربط خطة المدينة المدورة بنماذج امبراطورية سابقة دون أن ينظر في أي تراث عربي سابق، وهذا ما لا أثر له في المصادر، كما أنه يغفل أن المنصور أراد إنشاء مدينة إسلامية تجسد دعوة جديدة هي الدعوة العباسية التي استمرت في العصر العباسي الأول.

ويلاحظ أن أبعاد القصر والجامع في المدينة هي أبعاد القصر والجامع في واسط، وأن القبة الخضراء كانت تعلو قصر الحجاج فيها.

---

(١) انظر اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٣٨ وما بعدها وص٢٤١. ابن الفقيه ـ بغداد، ص ٤١ ـ ٤٢. الخطيب البغدادي، ج١ ص ٦٨ وما بعدها. والذراع = ٦٦،٥سم.

(٢) المنتظم، ج٦ ص ٣١٧. والصولي ـ أخبار الراضي، ص ٢٢٩. ولاسنر ـ ترجمة صالح العلي ـ خطط بغداد، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

كما أن البناء على جانبي النهر، وإقامة مسجد جامع في كل جانب حصل لأول مرة في واسط[1].

جعلت محلات السكن خارج الأسوار وخططت على أرباع حسب وضع أبواب المدينة. وكل ربع تحت إشراف قائد، يساعده أحد موالي الخليفة، ومهندس[2]. وفي كل ربع أرباض وقطائع ودروب، (وفيما بعد صار لكل ربع صاحب أو رئيس يشرف عليه). وجعلت الأرباض للجند ولجماعات أثنية أو مهنية، ولكل ربض رئيس أو شيخ يمثله. وأعطيت قطائع إلى القواد والصحابة والموالي.

وينتظر أن يعنى المنصور بإسكان قواته، ويظهر أن الضواحي الشمالية الغربية (بين باب الشام وباب خراسان) كانت في الأساس لهم، ويشار هناك إلى قطائع لكثير من القادة مع مواطن جندهم وفق الأصل الجغرافي[3].

وبلغت هذه القوات زمن المقتدر ـ حسب الخطيب البغدادي ـ ١٦٠٠٠٠ فارس وراجل، يضاف إليها أعداد من الغلمان وفرق الحراسة في القصر[4].

ويلاحظ ابتداءً الاهتمام بتخطيط الشوارع لتكون واسعة لحركة الناس والنقل، فتكون الشوارع خمسين ذراعًا والدروب ستة عشر[5]. ويبدو أنه حصل تجاوز عليها فعاد المنصور سنة ١٥٧هـ / ٧٧٤م وأمر بأن تكون الشوارع بمدينة السلام أربعين ذراعًا وبهدم الأبنية المتجاوزة، ولكن ذلك تغيّر فيما بعد نتيجة اضطراب الأمن، وربما لتأثير الجو وغير ذلك لتصبح الطرق ضيقة وملتوية[6].

وعني بإنشاء المساجد والحمّامات بما يكتفى بها في كل ناحية ومحلة. وهي من مميزات مدينة إسلامية. وقد اهتم المؤرخون بتقديم إحصاءات (تقديرية) لعدد

---

(١) انظر: Lassner, The Shaping of Abbasid Rule, p 174 off.

(٢) اليعقوبي ـ بلدان، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٣) ن. م. ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

وانظر Lassner, The Shaping p 208 off. الخطيب ج١ ص ٨٥. سهراب، ص ١٣٤.

(٤) الخطيب، ج١ ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٥) اليعقوبي، ص ٢٥٠.

(٦) الخطيب، ج١ ص ٨٠.

المساجد والحمّامات في بغداد في فترات مختلفة وكأنها مقياس لتوسع المدينة أو ازدهارها[1].

ـ وللأسواق دور مهم، وكان المركز الأول لها ضاحية الكرخ جنوب الصراة، حيث وجد سوق أثناء بناء بغداد. وكان المنصور اتخذ أسواقًا للمدينة في الطاقات على جانبي الطرق الرئيسية بعد السور الثاني (الكبير)، ولكنه أخرجها سنة ١٥٧هـ/ ٧٧٤م، لاعتبارات أمنية تحاشيًا لشغب العامة أساسًا، ولتسلل الغرباء، ونقلها إلى الكرخ، ما بين الصراة ونهر عيسى وأشرف على تخطيطها، «ورتب كل صنف منها في موضعه». وليبعد العامة عن مركز المدينة بنى لأهل الأسواق مسجدًا في الشرقية (شرقي الصراة) يصلون فيه الجمعة[2].

ـ ويبدو أن فكر المنصور تطور إذ بدأ سنة ١٥١هـ / ٧٦٩م ببناء الرصافة للمهدي، بموازاة المدينة المدورة على الجانب الشرقي من دجلة، وهو مشروع ضخم أتم بعد ثمان سنوات، محوره القصر والجامع. وأحيطت الرصافة بخندق ماء وسور، وهناك ميدان للعرض وبساتين.

قد لا يكون لإنشاء الرصافة صلة بعدم كفاية الجانب الغربي بالحاجات المدنية وغيرها. ويشير الطبري إلى فكرة المنصور بتقسيم الجيش بين جانبي دجلة ليستطيع مواجهة قسم بالآخر في حال تحرك أحدهما. فهل نظر المنصور إلى مثل واسط؟ وأنشيء الجسر الرئيسي بموازاة باب خراسان ليربط المدينة بالرصافة[3].

ولتوفير الماء أجريت قنوات تأخذ أساسًا من النهروان وتسير في الجهة الشرقية.

وتبدو فكرة الرصافة مماثلة لفكرة المدينة المدورة، فهي أساسًا «عسكر المهدي»، وأعطيت فيها قطائع للقواد وللموالي ولبعض كبار المسؤولين «وبين القطائع

---

(١) انظر ابن أبي الربيع ـ سلوك المالك، عن شروط إنشاء المدن، ص ١٥٢. واليعقوبي، ص ٢٥٠.

(٢) الطبري، س٣ ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤. الخطيب، ج١ ص ٨٠. لاسنر، ترجمة صالح العلي، خطط بغداد، ص ١٥٨. البلاذري ـ فتوح، ص ٢٩٥.

(٣) الطبري، س٣ ص ٣٦٤ وما بعدها. الخطيب، ج١ ص ٨١ ـ ٨٣.

منازل الجند وسائر الناس من التناء ومن التجار»[١].

والتفت المهدي إلى توفير الأسواق فأمر سعيد الحرشي أن يبني له سوقًا قرب الجسر الأوسط ـ في جهة باب الطاق وحوّل إليه كل ضرب من التجارات والصناعات ليوازي الكرخ[٢].

وفي ١٥٨هـ / ٧٧٥م أنشأ المنصور قصرًا جديدًا (الخُلد) على دجلة أسفل باب خراسان، وعنده ميدان للعرض. فهل أراد أن يتوسط بين المدينتين؟

ـ تتخلل منطقة بغداد شبكة من القنوات بعضها موجود قبل تأسيس بغداد، وهي تروي الطساسيج المحيطة بها، ومنها اشتقت قنوات بغداد. وقد أجريت ابتداءً قناة تأخذ من نهر كرخايا الآخذ من الفرات إلى موقع المدينة المدورة. ولما توسع البناء في بغداد أجرى المنصور قناتين: الأولى من نهر دجيل (الآخذ من دجلة) ويسقي المنطقة شمال بغداد والجزء الشمالي منها، والثانية نهر كرخايا، وتتفرع منه قنوات للجانب الغربي[٣]. وكانت هذه القنوات تدخل المدينة والجانب الغربي وتنتشر في الشوارع والدروب والأرباض.

أمّا قنوات الجانب الشرقي فتأخذ أساسًا من النهروان، وينوه بنهر بين، ونهر موسى ونهر المهدي ونهر المعلّى ونهر الفضل وهي وما يتفرع منها تسقي ريف الجانب الشرقي ومحلاته السكنية، ويبدو أن قصور الخلافة أنشئت عليها لأن هذه القنوات تنتهي عندها أو تمر بها.

وكانت هذه القنوات قائمة في القرن الثالث الهجري، ولكن بعضها درس بعدئذ[٤].

ـ توسعت بغداد بسرعة، ويلاحظ أن سكانها ابتداءً جاؤوا من الخارج، من رجال الدولة الجديدة وجندها ومن التجار والحرفيين. وشارك في بناء المدينة ابتداء حوالي

---

(١) انظر اليعقوبي، ص ٢٥١ ـ ٢٥٣. الخطيب، ج١ ص ٨٢ وما بعدها.

(٢) اليعقوبي، ص ٢٥٤. الخطيب، ج١ ص ٩٣.

(٣) الخطيب، ج١ ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٤) انظر سهراب ـ عجائب، ص ١٣٠ ـ ١٣٤.

Le Strange - Description of Mesopotamia and Baghdad, J.R.A.S. 1895 pp. 21 off. الخطيب، ١١٤ ـ ١١٥.

مئة ألف من المهنيين والعمال، بقي قسم منهم. كما أن التوسع في سكان المدينة كان أساسًا من القادمين من الخارج، أما الهجرة من القرى المجاورة فلا تكاد تذكر.

وهنا تكثر الإشارات إلى الأسواق والقصور. يتحدث اليعقوبي عن النشاط التجاري قائلاً: «وانتقل إليها من جميع البلدان القاصية والدانية فليس فيها أهل بلد إلا ولهم محل ومتجر». فمنذ زمن المنصور لم تعد الأسواق تفي بحاجات التجار في الكرخ فطلبوا السماح لهم ببناء الحوانيت والمحال التجارية من أموالهم فقبل طلبهم «واتسعوا في البناء والأسواق»[١].

ويتحدث اليعقوبي عن اتساع أسواق الكرخ في زمنه (٣هـ/ ٩م) فيذكر أن في الكرخ السوق العظمى ممتدة بمقدار فرسخين (الفرسخ = حوالي ٦كم) وعرض فرسخ، لكل تجار وتجارة شوارع معلومة لا يختلط قوم بقوم ولا تجارة بتجارة، وكل سوق مفردة، وكل أهل منفردين بتجاراتهم. وينوه بسوق الوراقين وفيها أكثر من مئة حانوت[٢].

ويشير اليعقوبي إلى سوق باب الشام، «وهي ـ في زمنه ـ سوق عظيمة فيها جميع التجارات والبياعات ممتدة ذات اليمين وذات الشمال».

ويتحدث عن ربض حرب في زمنه «وليس ببغداد ربض أوسع ولا أكبر ولا أكثر دروبًا وأسواقًا في الحال منه»[٣].

وفي الجانب الشرقي ظهرت أسواق كبيرة، منها السوق العظمى في باب الطاق، التي تجتمع فيها أصناف التجارات والصناعات. وينوه بسوق الوراقين وهي كبيرة وتعقد فيها عادة مجالس العلماء والشعراء. وحين وقع بها حريق سنة ٢٩٢هـ/ ٩٠٤م احترق منها ألف حانوت كانت مملوءة متاعًا[٤].

وقد تحدّث أبو الوفا بن عقيل فيما بعد (في القرن الخامس هـ/ ١١م) بفخر

---

(١) البلدان، ٢٣٣ ـ ٢٣٤. الطبري، س٣ ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.
(٢) البلدان، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.
(٣) ن. م. ص٢٤٨.
(٤) ن.م. ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

واعتزاز عن محلة باب الطاق وأسواقها[1].

وفي الجانب الشرقي سوق خضير (لعلها توسع لسويقة خضير)[2] وتباع فيها طرائف من سلع الصين وغيرها من السلع النادرة.

ثم سوق يحيى قرب مشهد أبي حنيفة، وهي سوق جامعة[3].

ولن نغفل الإشارة إلى أسواق مؤقتة، يومية أو أسبوعية تقام في ساحات مكشوفة، يأتي الباعة إليها من القرى المجاورة[4].

وكانت غلة أسواق بغداد (مع رحا البطريق) زمن اليعقوبي اثني عشر مليون درهم سنويًا[5].

وتوسع الجانب الشرقي في الرصافة، ونشأت الشماسية إلى الشمال، كما بنيت قصور ودور جنوب الجسر الرئيسي وشرقيه في بقعة واسعة صارت تعرف بالمخرم.

وإلى الجنوب سوق الثلاثاء، أقيم هناك جسر يربط سوق الثلاثاء بالكرخ وله أهمية لحركة النقل التجاري.

وبعد عودة الخلفاء من سامراء سنة ٢٧٨هـ / ٨٩٢م اتخذوا بقعة جنوب المخرم وفي سوق الثلاثاء لإقامة قصورهم وملحقاتها.

وصار لبغداد ثلاثة جسور: جسر أمام باب الطاق وهو الأوسط والرئيسي، وجسر إلى الأعلى جهة الشماسية، والثالث إلى الجنوب يربط سوق الثلاثاء بالكرخ[6].

ـ تبرز الاعتبارات الأثنية والجغرافية والمهنية في توزيع سكان بغداد، فإلى الشمال من المدينة المدورة تتركز في ربض حرب جماعات من خراسان وما وراء النهر، ينسبهم اليعقوبي إلى مواطنهم الأصلية «وأهله أهل بلخ وأهل مرو وأهل الخُتَّل

---

(١) جورج مقدسي ـ خطط بغداد، ص ١٨٥ ـ ١٨٧.
(٢) الخطيب، ج١ ص ٩٤.
(٣) المنتظم، ج٦ ص ١٤٦. وانظر اليعقوبي ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦. وابن الفقيه ـ بغداد، ص ٥٦ ـ ٥٧.
(٤) الكبيسي ـ أسواق بغداد، ص ٨٩.
(٥) البلدان، ص ٢٥٤.
(٦) انظر لاسنر، ترجمة صالح العلي، خطط بغداد، ص ٢٨٨ ـ ٢٩١.

وأهل بخارى وأهل أسبيشاب وأهل استاختج وأهل خوارزم، ولكل أهل بلد قائد عسكري ورئيس للشؤون المدنية»[١].

ويركز ابن الفقيه الحديث فيشير إلى مربعة الفرس وربضهم وبجوارهم ربض الخوارزمية ودرب البخارية وقطيعة البغيين (وهم من قرية من قرى مرو الروذ)[٢].

وإذا كان جل المذكورين من الجند، فإن سوق باب الشام للتجار، ولعل جلهم من نفس المناطق. وهنا «كل درب ينسب إلى أهل بلد من البلدان ينزلون جنبتيه جميعًا» وقرب باب الشام قطائع السرخسية. ولعل هذا الوضع يفسر ميل أهل المحلات في شمال المدينة وجوارها إلى طاهر بن الحسين قائد المأمون أثناء حصاره لبغداد[٣].

وهناك مجموعات عربية جنوب المدينة المدورة وغربها. فعلى الصراة أمام باب البصرة قطيعة الصحابة «وكانوا من سائر قبائل العرب من قريش والأنصار وربيعة واليمن»[٤]. وهناك دور الأشاعثة (وهم يمانية) بين الصراة والخندق[٥].

ويشار إلى قطيعة الأنصار، جاء بهم المهدي (٥٠٠) من المدينة ليكونوا حرساً له وأنصارًا، فلهم قطيعتهم[٦]. وتذكر دور القحاطبة بين شارع باب الكوفة وباب الشام غرب المدينة[٧].

إن إشارات اليعقوبي للسكان تبدأ بأيام المنصور وتنتهي بأيامه (القرن ٣هـ / ٩م). فهو يذكر أن بغداد سكنها من أصناف الناس وأهل الأمصار والكور وانتقل إليها من جميع البلدان. . »[٨].

وإلى يمين الخارج من باب الكرخ قطيعة الربيع بن يونس، وفيها تجار خراسان

---

(١) البلدان، ص ٢٤٨.

(٢) ابن الفقيه، ص ٤٢ ـ ٤٧.

(٣) المسعودي، ص ٢٦٦٠ ـ ٢٦٦١.

(٤) اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٤١ ـ ٢٤٣. الخطيب، ج١ ص ٥٩.

(٥) ابن الفقيه ص ٤٥، الخطيب، ج١ ص ٨٢.

(٦) الطبري، س٣ ص ٢٨٤.

(٧) ابن الفقيه، ص ٤٤. سهراب، ص ١٣٢.

(٨) اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٣٣.

من البزازين وأصناف ما يحمل من خراسان من الثياب. «وفي ظهر قطيعة الربيع منازل التجار وأخلاط الناس من كل بلد يعرف كل درب بأهله وكل سكة بمن ينزلها[١].

ويشار إلى خطط في الجانب الغربي لأناس من مدن عربية، مثل أهل واسط على (نهر كرخايا) وفي الجوار درب للكوفيين[٢]. وكان للبصريين مسجد بدرب الزعفران، ولا بد أنها منطقة سكن لهم[٣]. ويذكر درب الدمشقيين في الكرخ قرب دجلة[٤]. وللأنباريين إقطاع ولهم مسجد ينسب إليهم لكثرة من أقام منهم هناك[٥].

وتنسب بعض الدروب والمحلات إلى أصحاب مهنة مثل درب القصارين، ودرب الأساكفة، ومحلة البزازين، وأصحاب الطعام[٦].

ويشار إلى محلات متخصصة بصناعة ما مثل محلة التستريين، في الجانب الغربي، سكنها أناس من تستر تعمل فيها الثياب التسترية، ومحلة دار القز ويصنع فيها الورق، ومحلة العتابيين التي اشتهرت بصناعة الثياب العتابية[٧].

إنّ جل سكان بغداد كانوا مسلمين على اختلاف مذاهبهم. وهناك أهل الذمة من النصارى واليهود، وكانوا عادة منتشرين في أحياء بغداد، ومع ذلك صارت لهم محلات خاصة.

ترد إشارات إلى قطيعة النصارى في الكرخ كان المنصور أقطعهم إياها[٨].

وفي منطقة بغداد وجدت مجموعة من الأديرة، كانت بحدائقها تعتبر أماكن للنزهة وتحدث عنها الشابشتي[٩]. وكان في موقع بغداد، على دجلة، دير يدعى الدير

---

(١) اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٢) سهراب، ص ١٣٣. الخطيب، ج١ ص ١١٣ وج٤ ص ٤٥٥.

(٣) الخطيب، ج٣ ص ٢٥٥.

(٤) ابن الفقيه، ص ٤٣.

(٥) اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٤٥. الخطيب، ج١ ص ٨٩.

(٦) ابن الفقيه، ص ٧٩. الجهشياري ص ٢٨٩. الخطيب، ج١ ص ٩٠.

(٧) طيفور ـ تاريخ بغداد، ص ٢٧٣. ياقوت، ج٢ ص ٣١، ٤٢١.

(٨) ابن الفقيه، ص ٤٤. الخطيب، ج١ ص ٩١.

(٩) الديارات، مثلاً ص ٣، ١٤، ٢٨، ٥١، ٦٩ ـ ٧٠.

العتيق، نزله الجاثليق رئيس النصارى النساطرة(١).

وكما كانت بغداد مقر جاثليق النصارى، كانت مقر رأس الجالوت رئيس الطائفة اليهودية.

وكان لأهل الذمة حرية العمل والمشاركة في المهن، ويبدو أنهم تركزوا في بعض الأعمال.

يقول الجاحظ عن النصارى: «إنّ منهم كتّاب السلاطين وفرّاشي الملوك وأطباء الأشراف والعطارين والصيارفة»(٢). كان أطباء الخلافة عادة من النصارى ولهم منزلة خاصة. وشارك النصارى في حركة الترجمة العلمية من السريانية واليونانية. وكان منهم في القرن الثالث الهجري الصيارفة وكتّاب في الدواوين.

وترد إشارة إلى درب اليهود. ويشير الجاحظ إلى مهن اليهود قائلاً: «ولا تجد اليهودي إلّا صبّاغًا أو دبّاغًا أو حجامًا أو قصابًا أو شعّابًا»(٣). ولكنهم دخلوا التجارة والصيرفة. وقد أقام علي بن عيسى في وزارته الأولى (٣٠٠ ـ ٣٠٤هـ/ ٩١٢ ـ ٩١٦م) جهبذين يهوديين لتسليف الدولة ما تحتاجه، فكان ذلك بمثابة مصرف رسمي استمر ست عشرة سنة(٤).

ـ تبين أن الناس عاشوا في الدروب والمحلات تربطهم روابط ولاء خاصة مثل الأصل المشترك من مدينة أو عشيرة أو مهنة واحدة أو هوية أثنية، ثم جدّت الصفة المذهبية. ويظهر دور هذه الروابط في الفترات الصعبة حين يتضامن أهل الحي / الدرب ويتخذوا موقفًا موحدًا، أو يختاروا شيخًا يقودهم.

ـ قسمت بغداد الغربية ابتداءً إلى أرباع، ولكل ربع رئيس (صاحب، شيخ) يشرف عليه. بدأ هذا أيام المنصور وكان على صاحب الربع أن يشرف على توزيع القطائع والسكن وعلى إقامة الأسواق وبناء الحمّامات. استمرت وظيفة صاحب الربع في القرن

---

(١) اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٧٥. ابن الفقيه ـ البلدان، ص ٣١.

(٢) ثلاث رسائل باعتناء فنكل ـ الرد على النصارى، ص ١٥.

(٣) ن. م. ص ١٧.

(٤) الصابي ـ الوزراء، ص ٩٠ و٩٢ ـ ٩٣. الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي، عن دور الجهابذة، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

الثالث الهجري ويبدو أنه صار له سلطة إدارية، ليشرف على الأوضاع العامة في ربعه. ويرد ذكر أصحاب الأرباع بين الموظفين في قائمة نفقات المعتضد (ت ٢٨٩هـ / ٩٠٢م)[١].

ومن جهة ثانية كان لكل ربض ومحلة شيخ أو رئيس، كما يشار إلى وجود رئيس وقائد لكل أهل بلد[٢].

وكان شيخ الربض يمثل أهله أمام السلطة وهي تعترف به ولا تعينه. وعن طريقه كانت السلطة تتعرف على شؤون الربض أو المحلة. وقد تزداد مسؤولية شيخ الربض ودوره في أوقات الاضطرابات، ففي حصار بغداد سنة ١٩٨هـ / ٨١٣م ضمن مشيخة من أهل الأرباض حسن سلوك نواحيهم أمام طاهر بن الحسين[٣].

وفي حصار بغداد حين انتقل المستعين إليها سنة ٢٥١هـ / ٨٦٤م استاء ابن طاهر من تصرف بعض العامة فتعهد جماعة من مشايخ الحربية والأرباض بحسن سلوكها[٤].

وفي فترة غياب السلطة قد ينظم أهل الربض أنفسهم ويختارون من يرأسهم، كما حصل عام ٢٠١هـ / ٨١٦م، لحفظ ممتلكاتهم وأنفسهم وتثبيت الأمن[٥].

وقد يكون لشيخ الربض دور اجتماعي، فيحضر مثلاً مناسبات عقود زواج أو يكون له مجلس يجتمع فيه أبناء منطقته للسمر أو لغير ذلك[٦].

لقد استمر تقسيم بغداد على أرباع ولكن لا يفترض أنها الأرباع الأولى للمدينة وللجانب الغربي. إذ يبدو زمن ابن حنبل (ت ٢٤١هـ / ٨٥٥م) أن هناك مدينة المنصور وتمتد من الصراة جنوبًا إلى باب التبن في الشمال الغربي، ويوضح الخطيب أن المنطقة التي تقع شمال الكرخ وتشمل المدينة المدورة والحربية وتمتد من الصراة إلى باب التبن في الحد الشمالي كانت متصلة العمارة، وأن الخندق الطاهري يفصل قطيعة أم جعفر في الشمال عن المدينة. أما محال الكرخ فيفصلها الصراة عن

---

(١) التنوخي ـ نشوار، ج١ ص ٢٣١. الصابي ـ الوزراء، ص ٢٠.

(٢) انظر اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٤١، ٢٤٢، و٢٤٨.

(٣) التوحيدي ـ الإمتاع، ج٢ ص ٢٦. والطبري س٣ ص ٩٣٥ ـ ٩٣٦.

(٤) الطبري، س٣ ص ١٦٣٤ ـ ١٦٣٥.

(٥) الطبري، س٣ ص ١٠٠٨ ـ ١٠٠٩.

(٦) التنوخي ـ الفرج، ج٢ ص ٢٢٤. ابن الجوزي ـ المنتظم، ج٥ ص ١٠٨.

المدينة[١]. فهل نفترض أننا أمام ثلاث وحدات تحدها القنوات وأن الرصافة التي يفصلها دجلة هي الوحدة الرابعة.

أما زمن المعتضد والمقتدر (ت ٣٢٠هـ / ٩٣٢م) فنفترض وجود وحدتين (ربعين) في الجهة الشرقية: الرصافة، وحريم دار الخلافة، ووحدتين في الجانب الغربي: الكرخ وشمالها!

ـ كان الاتجاه في بغداد إلى وجود حمّامات ومساجد في الوحدات السكنية إضافة إلى السويقات. ويشعر كثرة الحمامات والمساجد بالتوسع الكبير لبغداد. ولكن يتعذر قبول الأرقام في هذا المجال[٢].

[الأرقام المتوافرة تقديرية، وفيها تباين:

أواخر القرن ٢هـ / ٨م ١٠٠٠٠ حمام، و٣٠٠٠٠٠ مسجد (اليعقوبي ٢٥٠).
القرن ٣هـ / ٩م ٦٠٠٠٠ حمام و٣٠٠٠٠ مسجد. زمن المقتدر ٢٧٠٠٠ حمام...
الخطيب ج١ ص ١١٧ ـ ١١٨. ابن الفقيه ص ٩١. ابن الجوزي ـ مناقب، ص ٢٤].

وهناك صلة بين توسع المدينة كما يبدو وتعدد المساحات الجامعة والقضاة.

الأصل أن يكون للمدينة مسجد جامع واحد وقاضٍ واحد، فهي وحدة مدنية، ولكن واسط، وهي على جانبي النهر كان لها جامعان.

أنشأ المنصور في المدينة المدورة جامعًا[٣]. وكانت الصراة حد مدينته، وأما الكرخ بتجارها وأصحاب الحرف فيها وسكانها فكانت جنوب الصراة وربما كان إنشاء جامع في محلة الشرقية ـ في الجانب الغربي ـ بعد تسع سنوات (١٥٧هـ / ٧٧٤م) لاعتبارات بعضها أمنية، ونتيجة توسع المدينة وتكاثر سكانها مما أوجب إنشاء جامع ثانٍ بعد أن كانوا يصلون الجمعة في جامع المدينة (يصلي فيه أهل الكرخ أيضًا)، فهل نحن أمام وحدة مدنية ثانية، ففي هذا الجامع منبر وفيه يجلس قاضي الشرقية[٤].

---

(١) انظر الخطيب ج١ ص ٧١. ولاسنر، صالح العلي ـ خطط بغداد، ص ١٤٥.
(٢) انظر الخطيب ج١ ص ١١٧ ـ ١١٩. اليعقوبي ـ البلدان، ص ٢٥٠. لاسنر ـ العلي ـ خطط بغداد، ص ٢٠٤.
(٣) الخطيب ـ تاريخ، ص ٨٠ ـ ٨١. البلاذري ـ فتوح، ص ٢٩٥.
(٤) اليعقوبي، ص ٢٤٥. ابن الفقيه ـ بلدان، ص ٤٦.

وفي الرصافة أقيم جامع ثالث (سنة ١٥٩هـ/ ٧٧٦م) وهذا يشير إلى وحدة مدنية جديدة.

ثم أخرج المنبر من جامع الشرقية، ربما بعد عودة المأمون من خراسان، كما تومي إشارة ابن طيفور إلى جامعين في المدينة وفي الرصافة[(١)].

ولما بويع المعتز سنة ٢٥٢هـ/ ٨٦٦م خطب له في المسجد الجامع ببغداد في كل من الجانبين[(٢)].

ويشار إلى مسجدين جامعين أيام المعتضد (ت ٢٨٩هـ/ ٩٠٢م).

استقر مركز الخلافة في الجانب الشرقي، وبنى المكتفي جامعًا في دار الخلافة (٢٨٩ ـ ٢٩٥هـ) بعد أن كان الناس يدخلون ساحة القصر للصلاة وقت صلاة الجمعة فقط[(٣)].

إنّ وجود جامع جنب قصور الخلافة أمر طبيعي، واستمرت المساجد الجامعة الثلاثة في القرن الرابع الهجري[(٤)].

أما المساجد الاعتيادية فهي كثيرة، وجلها تعتمد في تأسيسها وإدارتها على أهل البر وتكون وقفًا خيريًا. ويشار إلى مسجد عبدالله بن حرب في الحربية، ومسجد آل قحطبة في المخرم[(٥)].

وهناك صلة بين المسجد الجامع والقاضي، وإن لم تتطابق الأعداد في بغداد دائمًا. فهناك قاض للمدينة المدورة منذ أيام المنصور وقاض للرصافة منذ أيام المهدي[(٦)].

ويبدو أن الشرقية أعيد تعيين قاض لها في أواخر القرن الثالث الهجري. هذا مع

---

(١) في رمضان سنة ٢١٦هـ، تاريخ بغداد ص ١٤٥.

(٢) المسعودي، ص ٣٠٦٥.

(٣) الخطيب ـ تاريخ ج١ ص ١٠٩، المنتظم ج٦ ص ٣٣.

(٤) انظر الرسالة البغدادية تحقيق الشالجي ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٥) مناقب بغداد، ص ٢٠ ـ ٢٤.

(٦) انظر الجهشياري، ص ١٣٧. أخبار القضاة لوكيع، ج٣ ص ٢٥١.

وجود قاض على الجانب الشرقي في نفس الفترة[1].

وهذا يعني وجود ثلاث أو أربع وحدات قضائية أو مدنية في بغداد بنهاية القرن الثالث الهجري.

يتولى القاضي، إضافة إلى إصدار الأحكام، رعاية الأيتام والإشراف على الأوقاف. وهو الذي يختار الشهود، وكان له ديوان تحفظ فيه السجلات. وقد يكون له خليفة أو أكثر يقومون بما يكلفهم به من مهام[2].

ـ توسعت بغداد بسرعة لكثرة الوافدين إليها من تجّار وعلماء وطامحين وغيرهم، فهي العاصمة، وهي مركز تجاري كبير، وهي المركز العلمي الأول في العالم الإسلامي.

وكثرت العامة فيها، حتى صار لهم دور في الحياة العامة بدءً بأواخر القرن الثالث للهجرة.

ويعطي اليعقوبي إحصائية عن بغداد تبين أن الدروب والسكك في الجانب الغربي ستة آلاف وفي الجانب الشرقي أربعة آلاف ويكرر الخطيب نفس الأرقام، وهي أرقام تقديرية[3].

لقد تضررت بغداد كثيرًا أثناء حصار الأمين (١٩٧ ـ ١٩٨هـ) وخربت بعض الأحياء في الجهة الغربية[4]، كما تضررت بعض الأحياء في الجهة الشرقية أو خربت أثناء حصار المستعين (٢٥١ ـ ٢٥٢هـ)[5].

وانتقل مركز الخلافة أيام المعتصم (٢٢٣هـ / ٨٣٨م) إلى سامراء وبقي هناك حتى سنة ٢٧٨هـ / ٨٩٢م، «وانتقل الوجوه والجلة والقواد وأهل النباهة من سائر

---

(١) المنتظم، ج٦ ص ٢٤٧، ٣٩٣.
(٢) المنتظم، ج٦ ص ٤٠، ١٠١ ـ ١٠٢. التنوخي ـ نشوار، ج١ ص ٩٣، ٢٤٢ ـ ٢٤٣، ج٢ ص ٣٧١.
(٣) البلدان، ص ٢٥٠، ٢٥٤. الخطيب، ج١ ص ٩٨.
(٤) انظر الطبري، س٣ ص ٨٦٩، ٨٧٢، ٨٧٧.
(٥) الطبري، س٣ ص ١٥٧٦ ـ ١٥٧٧.

الناس مع المعتصم».

ويبدو أن الوضع تحسن بعد ذلك مما جعل اليعقوبي يقول: «ولم تخرب بغداد ولا نقصت أسواقها لأنهم لم يجدوا منها عوضًا ولأنه اتصلت العمارة والمنازل بين بغداد وسر من رأى...»[1].

ازدهرت بغداد بعد عودة الخلافة إليها، وتطورت وحداتها السكنية وتوسع بعضها ليصبح موازيًا للمدينة.

فاليعقوبي يتحدث عن ربض عبد الله بن حرب (شمال المدينة) ويقول: «وليس ببغداد ربض أوسع ولا أكبر ولا أكثر دروبًا وأسواقًا في الحال منه»[2].

كما يشير إلى الكرخ في زمنه ويسميها «السوق العظمى» ويجعل طولها فرسخين وعرضها فرسخ (الفرسخ حوالي ٦كم).

كما تكون وبخاصة في الربع الأخير من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي حي (أو مدينة) للخلفاء في أسفل الجانب الشرقي عند جنوب المخرم وباب الثلاثاء، يضم قصورًا كبيرة للخلافة لأن مركز الخلافة استقر بعد ٢٧٩هـ / ٨٩٣م في ذلك الموقع.

وتشمل دار الخلافة القصر الحسني (الذي كان في الأصل للمأمون). ولما عاد المأمون من خراسان سنة ٢٠٤هـ / ٨١٨م أضاف إليه وبنى منازل لخاصته وأصحابه، ثم صار للحسن بن سهل وزيره ثم لبوران ابنته. وعند عودة المعتمد من سامراء (سنة ٢٧٨هـ / ٨٩٢م) نزل فيه بعد إعداده. ثم أضاف المعتضد إلى الدار ووسعها وبنى قصر الفردوس. وبدأ بقصر التاج ولم يتمه فبنى الثريا على بعد ميلين شرقًا وربطه بالفردوس بممر وأنشأ فيه حير الوحش. وأحاط القصور بسور لتسمى دار الخلافة. وكان بين القصور على النهر وقصر الثريا الحلبة، وفيها يكون اللعب بالصوالجة. ثم قام المكتفي ببناء التاج على دجلة وعمل وراءه من القباب والمجالس ما تناهى في توسعته. وبنى جامعًا كبيرًا عند الفردوس سمي جامع القصر. وأضاف المقتدر إلى القصور أبنية

---

(١) البلدان، ص ٢٥٤.

(٢) ن.م. ص ٢٤٨.

جديدة، وتجاوز عدد القصور ثلاثة وعشرين قصرًا[١].

- تطورت الحياة الاجتماعية / الاقتصادية في بغداد في القرن الثالث، وصار للمال أثره في المنزلة الاجتماعية مقابل النسب.

ومع أنّ البعض ينظر للتاجر بأنه عامي، وأن التجارة ليست من شأن الرجل الشريف[٢]، فإنّ مؤلّفًا مثل الدمشقي يرى أن التجارة أفضل المعايش وأسعدها للناس وصاحبها موسع عليه وله مروءة، أما من يتصرف مع السلطان فلعل يده تقصر في بعض الأوقات عن نفقته[٣].

وقد أدرك الجاحظ (القرن ٣هـ/ ٩م) دور المال في المجتمع وقال: «ألا ترون أنّ الأموال كثيرًا ما تكون عند الكتاب وعند أصحاب الجوهر وعند أصحاب الوشي والأنماط وعند الصيارفة. . . إلخ[٤]. فوضع كبار الكتّاب والتجار في منزلة واحدة.

ومع أنه يتعذر تصنيف الفئات الاجتماعية استنادًا إلى المال، فإنه لا يمكن إغفال دوره، ولذا فإنه يمكن أن نشير - بضوء مصادرنا - إلى ثلاث فئات: العامة والطبقة الوسطى (التجار أساسًا)، والخاصة.

ويمكن أن نقرر أن الخاصة هم بيت الخلافة والأشراف (بنو العباس خاصة) والقادة والوزراء والكتّاب رؤساء الدواوين[٥] وقد يضاف إليهم القضاة[٦]. ويشير الطبري إلى إحصاء لولد العباس سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م، وأنهم بلغوا ثلاثة وثلاثين ألفًا ما بين ذكر وأنثى[٧]. ولكن لا يفترض أن يكونوا أغنياء إلاّ قلة منهم[٨]. ففي مطلع

---

(١) الخطيب، ج١ ص ٩٩ وما بعدها. ولاسنر، صالح العلي، خطط بغداد، ص ١٨٢ - ١٨٣. المنتظم، ج٥ ص ١٤٣ - ١٤٥ وج٦ ص ٣٣، ٦٠.

(٢) انظر الجهشياري، ص ١٨٦.

(٣) الإشارة إلى محاسن التجارة، ص ١٠٠.

(٤) الحيوان، ج٤ ص ٣٧٤.

(٥) اليعقوبي - تاريخ، ج٢ ص ٤٣٣ - ٤٣٥.

(٦) التنوخي - نشوار، ج١ ص ٢٥٨. الصابي - رسوم، ص ٢١.

(٧) الطبري، س٣ ص ١٠٠٠.

(٨) ابن الجوزي - المنتظم، ج٦ ص ١٤٧.

خلافة المعتضد (٢٧٩ ـ ٢٨٩هـ / ٨٩٣ ـ ٩٠٢م) كان «جاري جمهور بني هاشم من العباسيين والطالبيين، مما كان الناصر (أي الموفق) قرره لهم. . . وأوجبه لكل من أولادهم ذكورهم وإناثهم حسابًا لكل واحد في كل شهر دينار» ولكن المعتضد اقتصر على ربع دينار لكل منهم. «وكانت عدتهم بالحضرة أربعة آلاف نفس»[١]. بينما كان جاري أولاد المتوكل على الله وأولادهم رجالاً ونساءً أفضل بكثير (١٠٠ دينار في الشهر).

وقد تحدث ابن الفقيه عن المنازل في بغداد (ضمن إحصاءاته التقديرية) فافترض أن «لكل عشرة منازل من الطبقات الصغيرات منزلاً واحدًا من الطبقات العليا، فيكون عدد المنازل من الملوك والرؤساء وسائر المتقدمين من الأغنياء العُشر من جماعة منازل الناس[٢]. فهو يضع الملوك والرؤساء والأغنياء في فئة واحدة.

وينتظر أن تتباين محلات بغداد حسب منزلة أصحابها (اجتماعيًا وماديًا) فينوه ببعض المحلات في بغداد[٣]، وبخاصة بالدور المبنية على شط دجلة في الجانبين وهي «قصور منتظمة ذوات دواليب وبساتين ورواشن متقابلة»، وكان لها «أبواب إلى شوارعها وعلى كل باب مراكب مسرجة مهيئة لركوب الظهر، كما بين أيدي رواشنها خيطية أو زبرب لركوب الشط[٤]. وفي أحد هذه القصور كان يقيم التاجر ابن الجصاص.

ومصادرنا تحفل بالمعلومات عن الخاصة (بدءً برجال الحكم): ملابسهم وقصورهم وترفهم وأعراسهم وموائدهم وأطعمتهم، ولا محل لذلك هنا[٥].

تكونت فئة من التجار لها صلات تجارية واسعة مع الهند وأواسط آسيا شرقًا وشرق إفريقية وحوض البحر الأبيض المتوسط جنوبًا وغربًا وربما أوروبا الشرقية

---

(١) الصابي ـ الوزراء، ص ٢٥.
(٢) البلدان، ص ١٠١.
(٣) انظر الشالجي ـ الحكاية البغدادية، ص ٩٩ ـ ١٠٢.
(٤) جورج مقدسي ـ خطط بغداد في القرن الخامس، ص ٢٢.
(٥) انظر مثلاً الحكاية البغدادية، ص ٣٣ ـ ٣٤، ١٣٩ ـ ١٤٧، ١٧٤ ـ ١٧٨. الصابي ـ الوزراء، ص ١٥٣، ١٦٧، ١٩٩.

وبعضهم يمتلك الأموال الطائلة. وتكوّن اختصاص بين التجار من المجهز (الذي يستعين بالوكلاء لاستيراد البضائع) والركّاض (الكثير الأسفار والذي يتعامل مع بلدان مختلفة) والخزّان (الذي يركز على بضاعة بما يشبه الاحتكار، وهذا إضافة إلى السماسرة. وكان التجار يستعملون السفاتج للدفع في البلاد الأخرى، وكانت السفاتج تقبل خارج بلاد الإسلام، كما استعملوا الصكوك للدفع. وكان لمعاملات الائتمان دور كبير في التجارة.

وكون التجار أنواعًا من الشركات مثل شركة الضمان (شركة مساهمة) وشركة المفاوضة (وفيها رؤوس الأموال مستقلة) وشركة الوجوه[١].

ومع نظرة التعالي لوزير أو خليفة تجاه التجار[٢]، فإنّ بعض التجار تولى الوزارة مثل محمد بن عبد الملك الزيات (بين المعتصم والمتوكل)، وحامد بن العباس وزير المقتدر ٣٠٦هـ/ ٩١٨م[٣].

ويقدر الجاحظ دور التجار إذ «يرغب إليهم أهل الحاجات وينزع إليهم ملتمسوا البياعات»[٤]. وكانت الدولة أو رجالها تلجأ إليهم عند الحاجة، فحين احتاج طاهر بن الحسين أثناء حصار بغداد سنة ١٩٨هـ إلى مال لأرزاق الجند قدم له تاجر ٢٠٠٠٠ دينار[٥]. وفي سنة ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م اتجه الوزير صاعد بن مخلد إلى التجار ليقترض ما يلزم لتجهيز الحملة ضد الصفارين[٦].

ووجه عبيد الله بن سليمان وزير المعتضد ابنه ونائبه أن يقترض من التجار عند الحاجة.

---

(١) انظر الدمشقي ـ الإشارة، ص ٩٠، ١٠٠ وما بعدها. الدوري ـ تاريخ العراق الاقتصادي، ص ١٢٢ وما بعدها و١٦٨ وما بعدها.
(٢) انظر التنوخي ـ نشوار، ص ٧٨ ـ ٧٩. والجهشياري ـ وزراء، ص ١٨٦.
(٣) مسكويه، ج١ ص ٥٨.
(٤) الرسائل الأدبية، ص ٥٦ ـ ٨٠.
(٥) الطبري، س٣ ص ٩٣٦.
(٦) الشابشتي ـ الديارات، ص ٧٥. الصابي ـ الوزراء، ص ٣٣. مسكويه، ج١ ص ٦٦.

ولجأ الوزير علي بن عيسى (٣٠٠ ـ ٣٠٤هـ / ٩١٢ ـ ٩١٦م) إلى اثنين من الجهابذة لإقامة مصرف رسمي بهما لتسليف الدولة أول كل شهر ١٥٠,٠٠٠درهم لدفع رواتب مستعجلة مقابل جهبذة الأهواز[١].

ولنا في سيرة التاجر ابن الجصاص خير مثل للفئة العليا من التجار، في طريقة الكسب وفي تكوين الثروة، فلما صودر سنة ٢٩٦هـ / ٩٠٨م اختلف في تقدير مبلغ المصادرة الذي تجاوز ستة ملايين دينار. وتأسف الخليفة الراضي (٣٢٢ ـ ٣٢٩هـ / ٩٣٤ ـ ٩٤٠م) وقال: «فما أجد في زماني من الكتاب والتجار، من يجمل بمثلهم الملك ويلجأ إليهم مثل ابن الجصاص في التجار»[٢].

وظهرت مؤسسات تقوم بدور البنوك الآن، ومنها بيوت الجهابذة، إضافة إلى الصيارفة. كان للصيارفة دور في تسليف التجار وغيرهم وفي قبول الودائع وفي معاملات الائتمان. أمّا الجهابذة فقد خدموا التجار في معاملاتهم كافة، ودعموا مالية الدولة عند حاجتها. وكان الوزراء وكبار رجال الدولة يجرون معاملاتهم المالية عن طريق الجهابذة عادة[٣].

وكان الصرافون والجهابذة عادة من غير المسلمين، لتحريم الربا.

وهناك دروب خاصة لكبار التجار، مثل درب الزعفران في الكرخ لأهل البز والعطر، ودرب عون للصيارفة، ودرب سليمان في الرصافة الذي يسكنه كبار التجار والقضاة[٤].

أمّا سائر الباعة في الأسواق والباعة المتجولون فكانوا في عداد العامة.

ولم تكن مصلحة التجار تلتقي مع مصلحة العامة، فأثناء حصار بغداد ١٩٧هـ اتصل تجار الكرخ بطاهر بن الحسين ليتبرؤوا من أعمال العيارين والشطار وليؤكدوا طاعتهم، وفي ٢٥١هـ أعلن أهل السوق لأحد قادة الحصار أنهم أكرهوا على الخروج

---

(١) الصابي ـ الوزراء، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٢) الصولي ـ أخبار الراضي والمتقي لله، ص ١٦.

(٣) انظر مثلاً: التنوخي ـ نشوار، ج١ ص ٤١، ٧٣، ٢٢٣.

(٤) ابن الجوزي ـ مناقب ٢٨.

وأنهم موالون[1].

وبرز دور العامة في القرن الثالث، ويشار إليهم ـ احتقارًا ـ بالسوقة وسفلة الناس والغوغاء والدهماء والجهال والأوباش والرعاع. ومنهم جماعات على هامش المجتمع «ليس لهم دور ولا عقار وإنما هم بين طرار وسواط ونطاف، وأهل السجون، وإنما مأواهم الحمامات والمساجد. والتجار منهم إنما هم باعة الطرق يتجرون في محقرات البيوع»[2].

والعامة في بغداد من أجناس مختلفة بما فيهم العرب والفرس والزنج والترك والنبط.

وهم موضع تندر وسخرية وبخاصة منذ ظهر نشاطهم في الوقوف في وجه السلطة في أواخر القرن الثاني للهجرة، فيتندر بجهلهم وبخاصة في الأنساب والمقالات. وهم أتباع كل ناعق، «من غير تمييز بين الفضل والنقصان ولا معرفة للحق من الباطل»[3]. وجاء في كتاب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم (الوالي) ببغداد أول المحنة إشارة إلى «الجمهور الأعظم من السواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا رؤية»[4]. ويغلب بين العامة، أصحاب الصنايع والحرف وباعة الطرق، وهم في المعاش في أدون طبقات الناس[5].

ويبدو أن التطور الاجتماعي الاقتصادي أدى إلى بعض التحسن في النظرة إليهم حتى صارت النسبة إلى المهنة مألوفة ومقبولة في القرن الثالث الهجري (الجصاص، الزيات، المبرد... إلخ).

ولعل إخوان الصفا في طليعة من أدرك أهمية الصنائع للمجتمع وما تتطلبه من

---

(١) الطبري، س٣ ص ٨٩٩ ـ ٩٠٠. الطبري، س٣ ص ١٦٨١.
(٢) الجهشياري، ص ١٧٩. المخصص لابن سيدة ج٣ ص ١٢٧ ـ ١٢٨. والطبري، س٣ ص ٨٩٩ ـ ٩٠٠، ٨٧٢.
(٣) المسعودي ـ مروج، ص ١٨٤٣ ـ ١٨٤٤، ١٨٤٦ ـ ١٨٤٧.
(٤) طيفور، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.
(٥) الدمشقي ـ محاسن التجارة، ص ٩٤.

مهارات وأثنوا على شرف الصنايع ووضعوا تقسيمًا وتفاضلاً بينها[١].

وظهرت لدى أهل الصنايع والحرف تنظيمات تعبر عن تماسكهم تتمثل في الأصناف. وصارت الحرفة رابطة أساسية بين أصحابها، وللصنف شيخ أو رئيس تعترف به السلطة وقد تختاره أحيانًا. وكانت بدايات ذلك في القرن الثالث الهجري.

ويتعاون أهل الصنف لضمان سوية جيدة للمهنة ولإقرار أسعار الصناعة ولحماية أصحابها من التعدي الخارجي.

وكانت الحرفة مفتوحة لأصحاب الديانات المختلفة، وصار لها عرف تتبعه، وكان هذا العرف مقبولاً لدى القاضي والمحتسب[٢].

أدت التطورات الاقتصادية في بغداد إلى توسع الفجوة بين العامة وبين الفئات الأخرى. وحصل ارتفاع متزايد في الأسعار خلال القرن الثالث الهجري دون أن يرافق ذلك ارتفاع مقابل في الأجور[٣].

وترد إشارات إلى ارتفاع الأسعار، لأسباب عدة مثل محاولات الاحتكار، أو بسبب الفتن أو الحصار، هذا إلى الكوارث الطبيعية مثل الفيضان والجراد. وكان يصحب ذلك هياج العامة وتمردها.

ارتفعت الأسعار زمن الرشيد (ت ١٩٣هـ/ ٨٠٤م)، فاشتد الكرب على الناس، وشكى شاعر إلى الرشيد ضيق العيش على العامة فالأسعار عالية والمكاسب نزرة والأوضاع صعبة[٤].

وفي سنة ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م غلا السعر ببغداد والبصرة حتى بلغ القفيز (٤٥كغم) ٤٠ درهمًا[٥] وتأذى الناس. وكان ينتظر أن ترتفع الأسعار خلال حصار بغداد (١٩٧ -

---

(١) الرسائل ج١ ص ٢١٠، ٢٢٧.

(٢) انظر الدوري - نشوء الأصناف والحرف في الإسلام، مجلة كلية الآداب، العدد الأول، بغداد ١٩٥٩.

(٣) انظر: Ashtor - Histoire des prix et des Salaires pp. 3 et Seq.

(٤) الأبشيهي - المستطرف، ص ٨١.

(٥) الطبري، س٣ ص ١٠٦٦. طيفور، ص ٧٥. المنتظم، ط بيروت، ج١٠ ص ١٦٢. ابن الأثير، ج٦ ص ٣٨٤.

١٩٨هـ) وأن تحتكر بعض السلع، وارتفعت الأسعار في الحصار الثاني سنة ٢٥١هـ / ٨٦٥م وأضرت بالعامة[١]، ويشير ابن تغري بردي إلى غلاء في بغداد سنة ٢٤٩ حتى بيع كر الحنطة (الكر = ٦٠٩كغم) بـ ١٢٠ دينارًا[٢] وفي ٢٦٠هـ حصل غلاء عام، وارتفع السعر ببغداد ودام ذلك شهورًا[٣].

وفي ٢٧٢هـ غلا السعر ببغداد، لأن أهل سامراء منعوا من انحدار السفن بالطعام، كما أن الطائي (ضامن) منع أرباب الضياع من الدياس ليغلوا الأسعار وهاجت العامة إثر ذلك[٤].

وغلا السعر سنة ٣٠٨هـ / ٩٢٠م نتيجة محاولات الوزير حامد بن العباس الاحتكارية للطعام، فثار العامة واصطدموا بالسلطة وهدموا ونهبوا وأحرقوا الجسور فتدخل الخليفة، وأمر بفتح مخازن الحبوب التابعة للقصر وللأمراء والوجهاء، وبيع كر الحنطة بسعر معتدل فهدأت الأحوال[٥].

إن تضخم أعداد العامة ببغداد، وسوء وضعهم المعاشي وتكرار ارتفاع الأسعار أدت إلى تحركهم وإلى ظهور تكتلات بينهم، وتمثل ذلك في حركة العيارين والشطار الذين ظهروا في الحياة العامة بأعداد كبيرة أثناء حصار بغداد الأول من قبل جيوش المأمون (١٩٧ ـ ١٩٨هـ / ٨١٣ ـ ٨١٤م)، وأثناء الحصار الثاني (٢٥١ ـ ٢٥٢هـ / ٨٦٥ ـ ٨٦٦م) زمن المستعين، وبرزوا على هيئة ميليشيات شعبية، ووقفوا في الحالتين إلى جانب الخليفة المحاصر في مدينتهم[٦].

اتخذ تحرك العامة صفة التمرد والخروج على السلطة وأصحاب المال وبخاصة التجار، ولكن تنظيمهم الداخلي ومراسيمهم كانت في الأساس حرفية ولهم مبادئ

---

(١) الطبري، س٣ ص ١٦٢٩. ابن كثير، ج١٩ ص ٢٠. المنتظم، بيروت، ج١٠ ص ٣٨.
(٢) ابن تغري بردي، ج٣ ص ٢٧٥.
(٣) الطبري، س٣ ص ١٨٨٥.
(٤) الطبري، س٣ ص ٢٢١٠. وابن الأثير، ج٧ ص ٤٢٠.
(٥) مسكويه، ج١ ص ٧٧. ابن الجوزي ـ المنتظم، ج٦ ص ١٥٦.
(٦) انظر المسعودي، رقم ٢٦٥٦ ـ ٢٦٣٨، الطبري، س٣ ص ٨٧٢ ـ ٨٧٧، ٨٨١ ـ ٨٨٣، ٨٨٥، ١٥٨٩ ـ ١٥٩٠، ١٦٣٢ ـ ١٦٣٥.

أخلاقية كالمروءة والرفق بالضعفاء والفقراء، وهي تتصل بالفتوة والتصوف[١]. واستمرت حركات العامة بعد القرن الثالث الهجري.

وكان المعتضد شديد الانتباه للعامة، يخشى شغبهم وإثارتهم للفتن، ونودي زمنه بالنهي عن الاجتماع في الجامع أو الطرقات على قاص أو غيره، وأنه برئت الذمة ممن اجتمع من الناس على مناظرة أو جدل[٢].

كانت الأسواق تحت إشراف المحتسب[٣]. وهو يشرف بصورة خاصة على المكاييل والموازين للتأكد من دقتها وسلامتها، ولمنع الغش في الصناعة والتدليس في البيع. وعليه أن يشرف على النظافة في المدينة وعلى مراعاة الشروط الصحية في الحمامات، وأن يمنع التجاوز على الطرق في بناء الدور والحوانيت. ويلاحظ بصورة خاصة سلامة تعامل بعض أصحاب المهن كالأطباء والمعلمين. وعليه أن ينتبه لوضع العامة وخصوصًا بعد أن ظهر دورها في القرن الثالث. وكان المعتضد مثلاً يخشى من «شغب العامة في أمور الدين والسياسة» ومن إثارتهم الفتن وإفساد النظام[٤].

ولما وصلت المعتضد شكوى من بائع يطفف في الميزان استدعى المحتسب «ورسم له اعتبار الصنج والموازين على التسوية، والطوافين ومراعاتهم حتى لا يبخسوا»[٥].

ويدعى محتسب بغداد محتسب الحضرة وله منزلة خاصة. وله أعوان ويساعده عرفاء، عريف من كل صنف خبير بشؤونه[٦].

وهناك عمال يعينون لأسواق خاصة مثل العامل على سوق الغنم، والعامل على

---

(١) انظر الدوري ـ نشوء الأصناف والحرف، ورد أعلاه.
(٢) المنتظم ٥ / ١٣١ ـ ١٣٣، ٥ / ١٧١.
(٣) انظر يحيى بن محمد ـ أحكام السوق، وكتاب الاحتساب للإمام الزيدي، ورسائل الصابي ص ١٦٥.
(٤) انظر المنتظم ٥ / ١٣٠ ـ ١٣٣.
(٥) ن.م. ٥ / ١٢٩ ـ ١٣٠.
(٦) وكيع ـ أخبار القضاة ١ / ٣٤٧.

سوق الرقيق في بغداد، وهم دون المحتسب[١].

ومنذ تأسيس بغداد كان هناك صاحب الشرطة، وهو مسؤول عن حفظ الأمن ومواجهة أية فعاليات تخل به وعن قمع أعمال العنف، وعن كشف الأفراد والجماعات المشبوهة[٢]. وله مساعدون في الأرباع، وقد يكون لصاحب الشرطة خليفة أو خليفتان لجانبي بغداد. وقد يعين صاحب شرطة لكل جانب.

وكانت الشرطة، جُلّ القرن الثالث الهجري، بيد آل طاهر وكان لهم دور كبير في أمورها في فترة وجود الخلافة في سامراء.

وكانت تحت يد مؤنس الخازن صاحب شرطة بغداد ٢٩٩هـ / ٩١١م تسعة آلاف فارس وراجل «وكان يركب إذا اشتدت الفتنة وزاد النهب فيسكن الناس»[٣].

ولصاحب الشرطة صلاحية فرض بعض العقوبات. ويتبعه شرطة سرية مهمتها متابعة أحوال الناس، وبث إشاعات لتخويف العامة وإقرار الأمن، ويقوم بتسيير دوريات ليلية لمراقبة الأوضاع وحفظ الأمن[٤].

وهناك صاحب معونة، واحد أو أكثر، في بغداد، على صلة بالشرطة، وله خلفية فقهية يساعد في تنفيذ أحكام القضاة، وإقامة الأحكام، وأخذ الغرامات وبعض الرسوم[٥].

هذا إضافة إلى صاحب البريد ومهمته نقل الأخبار وإرسال تقارير عما يدور في بغداد، وله أعوان ووكلاء[٦].

ـ وهناك خدمات اجتماعية أقامها الخلفاء وبعض الوزراء لفائدة الناس وبخاصة

---

(١) التنوخي ـ نشوار ٢ / ٣٧. الصابي ـ رسوم دار الخلافة ١٦٤، ٢٠٣.

(٢) مسكويه ١ / ٢٠، المنتظم ٦ / ١٥٣، ٢٧٦. نشوار ٣ / ١٠٢.

(٣) مسكويه، ج١ ص ٢٠.

(٤) المنتظم ج٧ ص ٢٨. التنوخي ـ نشوار، ج١ ص ٢٩.

(٥) رسائل الصابي، ص ١٩٨ ـ ١٩٩. والصابي ـ وزراء، ص ١٨.

(٦) انظر الدوري ـ المؤسسات العامة في المدينة الإسلامية، مجلة الأبحاث، ٢٧ / ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩م، بيروت، ص ١٦ ـ ١٨.

الفقراء. فهناك «ديوان البر» لإدارة الصدقات والأوقاف الخيرية[١]، وهي لأغراض عدة منها مساعدة الفقراء. ويذكر أن المعتضد خصص صدقة ١٥ دينارًا يوميًا للمحتاجين من الحرم في قصر الرصافة[٢].

ومن المؤسسات الخيرية المستشفيات، لمعالجة المرضى عامة. وترد أول إشارة هنا إلى أمر الرشيد سنة ١٧١هـ / ٧٨٧م لجبريل بن بختيشوع بإنشاء بيمارستان ببغداد ورعايته، ولعله استمر إلى القرن الثالث[٣].

وأنشىء البيمارستان الصاعدي وخصص له المعتضد (عام ٢٧٩هـ / ٨٩٣م) أربعمئة وخمسين دينارًا في الشهر[٤].

ويذكر في نفس الفترة بيمارستان بدر المعتضدي في المخرم وينفق عليه من وقف لأم المتوكل[٥].

وفي سنة ٣٠١هـ / ٩١٣م خصص الوزير علي بن عيسى رواتب للمؤذنين ولأئمة المساجد وللفقراء الذين يلجأون إليها، وأمر بتخصيص ما يكفي من الأدوية والأشربة وغيرها مما يحتاجه المرضى في المستشفيات في بغداد[٦].

كما طلب من سنان بن ثابت (رئيس الأطباء) أن يلتفت إلى المسجونين ويرسل الأطباء يوميًا إلى السجون ومعهم الأدوية والأشربة لعلاج المرضى[٧].

وفي سنة ٣٠٢هـ / ٩١٤م اتخذ علي بن عيسى المارستان في الحربية وأنفق عليه من ماله[٨].

وفي سنة ٣٠٦هـ / ٩١٨م أمر المقتدر بإنشاء مستشفى فأقيم في باب الشام

---

(١) مسكويه، ج١ ص ١٥١.
(٢) الصابي - وزراء، ص ٢٤ - ٢٥.
(٣) القفطي - تاريخ، ص ٣٨٣. ابن أبي أصيبعة، ج١ ص ١٧٤.
(٤) الصابي - وزراء، ص ٢٦ - ٢٧.
(٥) ابن أبي أصيبعة، ج١ ص ٢٢١.
(٦) ابن الأثير، ج٨ ص ٥١.
(٧) القفطي - أخبار، ص ١٩٣.
(٨) المنتظم، ج٦ ص ١٢٨.

وخصص له النفقات اللازمة من ماله الخاص[١].

وفي المحرم من نفس السنة افتتح سنان بن ثابت بيمارستان السيدة (أم المقتدر) بسوق يحيى على نهر دجلة وبلغت مخصصاته ٦٠٠ دينار شهريًا[٢].

وأقام ابن الفرات بيمارستانًا، بإشراف سنان بن ثابت بن قرة سنة ٣١٢هـ / ٩٢٤م. وخصص له من ماله مئتي دينار في كل شهر.

وهكذا يلاحظ نشاط خاص في إنشاء المستشفيات في بغداد أيام المعتضد وأيام المقتدر.

ولما سمع المقتدر بموت أحد العامة، نتيجة خطأ طبيب، أمر المحتسب بإيقاف سائر المتطببين عن التصرف، وبامتحانهم من قبل سنان بن ثابت للتأكد من أهليتهم. وبلغ عددهم آنئذ أكثر من ٨٦٠[٣].

ولابد من إشارة إلى دور الوقف في خدمة المجتمع، وهو لا يكون إلّا من الأموال الخاصة، وفي وجوه البر سواء أكان خيريًا أو ذريًا. وكان مرجعه زمن المقتدر القاضي[٤].

وأوقفت أراضي كثيرة للأراضي المقدسة، وللمجاهدين، وللفقراء والمحتاجين أو اليتامى، وللذرية، وللمساجد[٥].

أوقف المقتدر ضياعًا حول بغداد، واردها السنوي ١٣٠٠٠ دينار وضياعًا من السواد واردها ٨٠٠٠٠ دينار[٦]. وأوقفت أم المقتدر أراضٍ واسعة[٧].

ويشار إلى أكثر من بركة ماء أوقفت في بغداد لفائدة الناس، إضافة إلى السقايات والمزملات التي وفرت في معظم الأسواق والمساجد. كل ذلك لأهمية الماء وتيسيره

---

(١) القفطي ـ أخبار، ص ١٩٤ ـ ١٩٥. وابن الأثير، ج٨ ص ٨٥.

(٢) ابن أبي أصيبعة، ج١ ص ١٤٤. القفطي ـ أخبار، ص ١٩٥.

(٣) ابن أبي أصيبعة، ج١ ص ٢٢٢.

(٤) انظر التنوخي ـ نشوار، ج١ ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٥) ابن الأثير، ج٨ ص ١٨٢. هلال الراي، ص ١٠ ـ ١٢. طيفور، ص ٥٧.

(٦) الصابي، ص ٢٨٦.

(٧) مسكويه، ج١ ص ٢٤٥.

لعامة الناس وللفقراء، وقد يجد البعض في الوقف ضمانًا للذرية. ومتى تم وقف الأرض لم يعد بالإمكان بيعها أم مصادرتها[١].

ـ كانت أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري فترة ازدهار بغداد وتوسعها.

لقد تضررت بغداد في الجانب الغربي منها أثناء حصار طاهر بن الحسين لها، وخربت بعض الأحياء في جهة باب خراسان وباب الشام والكرخ، ولكن الأحياء الشرقية لم تتضرر وكان جلها مواليًا للمأمون. ومع ذلك فاليعقوبي يرى الضرر بسيطًا.

وفي الحصار الثاني (٢٥١ ـ ٢٥٢هـ/ ٨٦٥ ـ ٨٦٦م)، أمر المستعين بتحصين بغداد، ففي الجانب الشرقي مد السور من دجلة عند باب الشماسية إلى سوق الثلاثاء حتى أُورد دجلة (مع بقاء سور الرصافة الأول) وخربت دور وأسواق وبساتين خارج السور الشرقي آنئذٍ كإجراء دفاعي.

وفي الجانب الغربي أدير سور من دجلة من باب قطيعة أم جعفر حول الأحياء السكنية إلى الصراة[٢].

وفي فترة سامراء (٢٢٣ ـ ٢٧٨هـ/ ٨٧٨ ـ ٨٩٢م) فقدت بغداد العناية المباشرة للخلفاء. ولكنها بقيت المركز الأكبر للتجارة وللثقافة.

ويذكر طيفور أن أبعاد بغداد قيست للموفق عند دخوله إليها (لعله قبل سنة ٢٧٨) فوجد أن طول الجانب الشرقي يبلغ ٢٥٠ حبلاً وعرضه ١٠٥ حبال (الحبل = ٤٠ م) ومساحته ٢٦،٢٥٠ جريبًا (الجريب = ١٥٩٢ متر مربع، ويساوي الحبل المربع)، ووجد طول الجانب الغربي ٢٥٠ حبلاً وعرضه ٧٠ حبلاً فتكون المساحة ١٧،٥٠٠ جريب، وتكون المساحة الكلية ٤٧،٧٥٠ جريبًا فتكون مساحة بغداد ٧٠٠٠ هكتار (٤٠٠٠ منها للجانب الغربي)[٣].

ويورد الخطيب رواية أخرى عن طيفور لا تشير إلى الموفق، وتجعل مساحة

---

(١) انظر هلال الرأي ـ الوقف، ص ٣٨ وما بعدها، طيفور، ص ٥٣.

(٢) الطبري، س٣ ص ١٥٥٠ ـ ١٥٥١.

(٣) انظر لاسنر، صالح العلي ـ خطط بغداد، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٣.

الجانب الشرقي ٢٦،٧٥٠ جريبًا والغربي ٢٧،٠٠٠ جريب. ولعل هذه ترجع إلى فترة المعتضد. وقد قدر الاصطخري طول بغداد بخمسة أميال أي في حدود عشرة كيلومترات[١].

ازداد نشاط بغداد وتوسعها بعد عودة الخلافة إليها وشهدت تألقها أيام المعتضد والمقتدر.

وكانت بغداد حاضرة للثقافة العربية الإسلامية، فكانت بعد إنشاء بيت الحكمة، مركز الترجمة فيه وخارجه، كما شهدت تجارب علمية تتصل بقياسات خطوط الطول والعرض. وكانت جوامعها، وبخاصة جامع المنصور أماكن نشطة للدراسات العربية والإسلامية. كما أنها كانت ملتقى العلماء والأدباء والمؤرخين والفقهاء، ويكفي النظر إلى تاريخ بغداد للخطيب لنرى ضخامة أعدادهم. وتشير كثرة دكاكين الوراقين، التي كانت أحيانًا ملتقيات أدبية، إلى الازدهار الثقافي. إن اسم بغداد يقترن بفترة تكوين الثقافة العربية الإسلامية ونضجها.

ويشيد الخطيب ببغداد «وبكثرة العلماء والمتعلمين والفقهاء والمتفقهين ورؤساء المتكلمين وسادة الحسّاب والنحويين ومجيدي الشعراء ورواة الأخبار والأنساب وفنون الآداب»[٢].

***

(١) انظر مناقشة لاسنر للأبعاد في خطط بغداد في العهود العباسية الأولى، ص ٢٠٢ و٢٠٦. وانظر Art, Baghdad. E.I 2.

(٢) تاريخ بغداد، ج١ ص ٥٠ ـ ٥١.

ثبت المحتويات

* * *



دار الغرب الإسلامي

بيروت - لبنان

لصاحبها : الحبيب اللمسي

شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء ، بناية الأسود

تلفون : Tel: 009611-350331 / خليوي : Cellulair: 009613-638535

فاكس : Fax: 009611-742587 / ص.ب. 113-5787 بيروت ، لبنان

DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P. 113-5787 Beyrouth, LIBAN

الرقم : 479 / 1000 / 6 / 2007

التنضيد : دار الحسن ـ عمّان

الطباعة : دار صادر ـ بيروت ـ لبنان

A. A. Duri

PAPERS ON ARAB HISTORY & CULTURE

Volume III

PAPERS ON ARAB HISTORY



DAR AL-GHARB AL-ISLAMI

عبد العزيز الدوري

أوراق في التاريخ والحضارة



دار الغرب الإسلامي

عبد العزيز الدّوري

أوراق في التاريخ والحضارة

الجزء الرابع

أوراق في الفكر والثّقافة



الطبعة الأولى

١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

دار الغرب الإسلامي
ص. ب. 5787-113 بيروت

أوراق في التاريخ والحضارة

تصدير

هذه دراسات قدمت في الغالب، في ندوات ومؤتمرات في أوقات مختلفة وعبر فترة طويلة. وهي تعبّر عن فكر صاحبها وآرائه في وقتها، فهي رهينة بزمانها ومكانها.

ولا ينتظر أن تبقى الآراء والمفاهيم ثابتة على الزمن، بل هي عرضة للتعديل أو التبديل، ولكن ذلك إن حصل فقد يكون في التفاصيل لا في الاتجاه العام أو في الخطوط الرئيسيّة. ولم تخضع هذه الدراسات لأي تحرير أو تغيير بل تركت كما كتبت في الأصل، لأنها نتاج فكر كاتبها في مسيرته العلميّة، ولا يحق له إخضاع فكره لزمن واحد في حياته.

وقد حاول الكاتب أن يتناول الموضوعات ـ تاريخية وحاضرة ـ بأسلوب علمي قدر المستطاع وبنهج موضوعي ما أمكن. وهذا ما ينتظر منها لأنها قدمت لفئات مختصّة أو مثقفة ولأنها كانت عرضة للنقاش.

ويبدو من عناوين الدراسات أنها لم تكن بعيدة عن هموم المجتمع العربي، بل كانت تتصل بقضايا وتيارات قائمة في المجتمع، ولعل بعضها لا يزال موضع نقاش في الحاضر.

وهذه الدراسات، على ما فيها من تنوّع في الموضوعات، ومن امتداد زمني، يجمعها الإطار الفكري والثقافي.

* * *

مستقبل العالم العربي الفكري[١]

«السبب الصحيح في ذلك ـ أي الخلل والفساد والعلل وانتشارها ـ هو دخول المدنية الغربية بغتة في البلاد الشرقية وتقليد الغربيين للشرقيين في جميع أحوال معايشهم لا يستنيرون ببحث ولا يأخذون بقياس ولا يتبصرون بحسن نظر ولا يلتفتون إلى ما هنالك من تنافر الطباع وتباين الأذواق واختلاف الأقاليم والعادات. ولم ينتقوا منها الصحيح من الزائف والحسن من القبيح بل أخذوها قضية مسلم بها وظنوا أن فيها السعادة والهناء وتوهموا أن يكون لهم بها القوة والغلبة وتركوا لذلك جميع ما كان لديهم من الأصول القديمة والعادات السليمة والآداب الطاهرة ونبذوا ما كان عليه أسلافهم من الحق ظهريًا فانهدم الأساس ووهت الأركان وانقطعت فيهم الأسباب فأصبحوا في الظلام يعمهون»[٢].

يتطلب بحث مستقبل الفكر فهم حاضره. وهذا ينبعث من ظروفه وعناصره المكونة له. وتحديد الحاضر عسير وقد يعود بنا إلى القرن الثامن عشر. لذا سأكتفي بالنقاط العامة وأتناول آسيا العربية ومصر.

لقد ركد الفكر في الفترة المظلمة وساد التقليد الذليل، وتدهورت المقاييس الاجتماعية وعمت الفوضى، وتوسعت البداوة على حساب الحضارة، فصرنا أمام خليط متنافر في القيم والمقاييس والعادات. ولكن التفسخ يحمل جرثومة الحياة وطغيان الفوضى يدفع إلى البعث إن وجدت بقايا حيوية. وهكذا بدأ الوعي الفكري في المجتمع الغربي. ثم جاءت موجة الغرب المتفوقة ماديًا فهددت المجتمع العربي وأوجدت حافزًا جديدًا هو الدفاع عن الكيان. والفترة الحديثة، فترة تقابل بين التراث العربي الإسلامي وبين المدنية الغربية، تميزت بحيوية وحيرة في المجتمع العربي فاتجه لإصلاح كيانه من ناحية وللاقتباس عن الغرب من ناحية أخرى. ونلاحظ اتجاهين في الفكر العربي: اتجاهًا إسلاميًا واتجاهًا عربيًا وكلٌّ صادر عن البيئة ومتأثر

---

(١) الأبحاث «الجامعة الأميركية» بيروت ج٢، حزيران ١٩٥٢م.

(٢) حديث عيسى بن هشام ـ للمويلحي.

بالموجة الغربية.

بدأ الاتجاه الإسلامي مستقلاً في دعوة محمد بن عبد الوهاب إلى تنقية العقيدة وفتح باب الاجتهاد ليصلح المجتمع. ثم جاء الكواكبي وحاول أن يجد في الإسلام أسس التقدم الحديث. وبعد أن حلل آفات المجتمع في كتابه «أم القرى» أوضح أن الإسلام يدعو إلى الحكم الشوري وأنه مبني على قواعد الحرية والمساواة والأمر بالمعروف وأنه يدعو إلى القوة المكتسبة بالعلم والمال. ثم كان لصوت جمال الدين الأفغاني أثره في تقوية الاتجاهات الشورية في الحكم وفي التنبيه إلى خطر الغرب وإلى ضرورة الوحدة الإسلامية لصده. وقام محمد عبده يدعو لتحرير الفكر من قيود التقليد، وقبول ما يصلح من المدنية الحديثة ويتفق مع الإسلام. وحاول ـ في تفسيره ـ التوفيق بين الإسلام والآراء الحديثة ففتح بابًا جديدًا في توجيه الفكر الإسلامي. ودعا إلى إصلاح التعليم في الأزهر بإدخال مواضيع حديثة. وبذلك وسع النظرة الإسلامية وأزال الحاجز بينها وبين العالم الحديث. فكان جوهر رسالته التأكيد على قيمة التراث الإسلامي وعلى صلاح الإسلام.

إلى جانب هذا ظهر اتجاه عربي اشترك فيه المسيحيون والمسلمون يدعو إلى النهضة مستندًا إلى التراث العربي أولاً. وقد بدأ بمحاولة إحياء اللغة العربية والأدب العربي وبإنشاء جمعيات أدبية تبعث نفحة عربية تذكر بمجد العرب. ولا نغفل دعوة الكواكبي إلى خلافة عربية مركزها الجزيرة ـ لأن العرب في رأيه أصل الإسلام ولغتهم أغنى اللغات ـ فكان لها أثرها في بعث الشعور العربي.

ونمت نزعة إصلاحية في الفكر تدعو العرب لتحسين أمورهم وتتخطى الفوارق المذهبية بالتدريج. ونلمس أثر مبادئ الثورة الفرنسية من تمجيد للحرية والمساواة وللدستور كما نلمس أثر النزعة القومية، ونرى المفكرين يعودون إلى التراث العربي ليجدوا فيه ما يؤيد آراءهم في الإصلاح. وتتطور الحركة إلى مطالبة بحقوق العرب ضمن الجامعة العثمانية، ثم إلى تأكيد على اللامركزية، وتتدرج إلى دعوة للانفصال. ونحس بثورة نفسية على تعالي الغرب وغطرسته، ونلمس اعتزازًا بأمجاد العرب مع تأكيد على الأمة والقومية. وقد تبلور هذا الاتجاه القومي في الثورة العربية. ونحن نحسّ في الاتجاهين الإسلامي والعربي في هذه الفترة السابقة للحرب العامة الأولى

تأكيدًا على الإصلاح الذاتي قبل غيره.

وانتهت الحرب الأولى بسيطرة الغرب على بلاد العرب في آسيا ومصر، وتغلغلت الموجة الغربية في مختلف نواحي الحياة. ولا يخفى أن تقليد الغرب في بعض البلاد العربية كان قد بلغ حدًا مقلقًا قبل هذا، كما يتبين من حديث عيسى بن هشام للمويلحي. فانتقل الفكر من كفاح بين القديم والجديد إلى كفاح بين الموجة الغربية والكيان العربي قبل كل شيء.

ففي الاتجاه الإسلامي نجد الشعور بأن المجتمع فقد الكثير من ذاتيته وأن القيم الإسلامية مهددة بالزوال بتأثير الغرب، هذا مع شك عميق بالموجة الغربية.

وقد تبلور الاتجاه في تأسيس جمعيات إسلامية منذ العقد الثالث تهدف إلى إحياء الروح الإسلامية وإلى بث الثقافة الإسلامية والخُلُق الإسلامي وإلى الدفاع عن الإسلام. ومن أهمها جمعية الشبان المسلمين ١٩٢٨م التي دعت إلى بث الأخلاق والمبادئ الإسلامية وإلى إعادة كيان الشريعة وإلى السعي لإحياء مجد الإسلام وتقوية روابط الأخوة الإسلامية. ودعت مع ذلك إلى قبول خير ما في الثقافة الغربية ونبذ السيئ منها. وقامت جمعية الجهاد الإسلامية داعية إلى تقوية الخلق والروح الإسلامية وإلى نشر الثقافة الإسلامية مع العناية بتبصير الأمهات في الدين وبالتعليم في المدارس. وتشكلت جماعة الأخوة الإسلامية للدفاع عن الإسلام عقيدة وثقافة وحضارة، وإلى تثبيت ذلك في النفوس مع تأكيد على نشر الثقافة الإسلامية والتربية الخلقية بين المسلمين.

وأنشط هذه الجمعيات وأشدها أثرًا الإخوان المسلمون ١٩٢٧م، وقد حدد مرشدها ـ منذ البدء ـ هدفها فقال: «مهمتنا أن نقف في وجه هذه الموجة الطاغية من مدنية المادة التي جرفت الشعوب الإسلامية فأبعدتها عن زعامة النبي وهداية القرآن. .» وأوضح أن العدوان السياسي للغرب كان له أثره في تنبيه المشاعر القومية وأن الطغيان الاجتماعي كان له أثره في انتعاش الفكر الإسلامي، فارتفعت الأصوات من كل مكان تطالب بالرجوع إلى الإسلام وتفهم أحكامه وتطبيق نظامه. وهو يرى أن مدينة الغرب المادية ستنهار وأن لا منقذ إلا الإسلام، «والإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعًا فهو دولة ووطن وحكومة وأمة وهو خلق وقوة وهو ثقافة وقانون وهو مادة

وثـورة. . . وهو جهاد ودعوة. . . كما هو عقيدة صادقـة وعبـادة صحيحة سواء بسواء».

ويقول في محل آخر: «الإسلام عقيدة وعبادة ووطن وجنسية وقوة وخلق ومادة وثقافة وقانون»، فهو يريد إنشاء نظام شامل لنواحي الحياة سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية يستند إلى الإسلام. ودعا إلى العمل «على إحياء العادات الإسلامية وإماتة العادات العجمية في كل مظاهر الحياة. . . وأن تتحرى السنة المطهرة في ذلك». وترى الجمعية أن «الإسلام يحرر العقل ويحث على النظر في الكون ويرفع قدر العلم. . والحكمة ضالة المؤمن» وتدعو إلى نشر التعليم الإسلامي وإلى جعل الدراسات الإسلامية إجبارية في فروع الدراسة العالية.

واهتمت الجمعية بالشؤون الاجتماعية، فهي تدعو لمحاربة الفقر وتنكر تكديس الثروة وتدعو لإعادة توزيع الأراضي وهي تقاوم الإقطاعية والرأسمالية والشيوعية على السواء. وتؤكد على القيام بالخدمات الاجتماعية لمساعدة الفقراء والمرضى.

إلى جانب هذا نجد محاولات للدفاع عن الإسلام أو لتوضيح مبادئه كما في مجلة الأزهر «نور الإسلام». فنرى رئيس تحريرها الأول الحسين خضر يحاول فهم الإسلام بصورة عميقة وعرض أحكامه واتجاهاته بروح المؤمن ليفهم المسلمين وإن كان لا يحاول تقريب المفاهيم للشباب العصري. وهو يشير إلى هبوط المستوى سياسيًا وثقافيًا واقتصاديًا ويدعو للنهوض إلى المستوى الذي يريده الإسلام. أما خلفه فريد وجدي فيرد الانتقادات على الإسلام ويكتب ضد انتشار المادية ويحذر من أثر الموجة الغربية في إبعاد الناس عن الإسلام ويشير إلى مآثر الإسلام في الفلسفة والعلوم والأخلاق.

ومن المفكرين من شعر بفشل مدنية العرب رأسمالية وشيوعية وبأن في الإسلام من النظم والمبادئ ما يجنبنا أزمات الغرب ويحقق العدل الاجتماعي والحرية الشاملة، وأن فيه خير سبيل للتعاون الإنشائي وتكوين حضارة إنسانية سامية. هذا مع تعريض برأسمالية الغرب وشيوعيته. وللتمثيل أذكر «العدالة الاجتماعية» لسيد قطب و«الرسالة الخالدة» لعزام. كما اتجه البعض إلى تدارس الشريعة الإسلامية مؤكدين على أهميتها كمصدر للتشريع يحوي أفضل المبادئ وينسجم مع كياننا. قال صبحي المحمصاني:

«والأصل أن هذه الشريعة الغراء ليست من الجمود بحيث زعم بعض الجهلة بل هي قابلة لأن تساير التطور الاجتماعي وأن تجاري كل مدنية وحضارة». هذا ونحن نشعر بوجود اتجاه في الفكر الحديث بصورة عامة نحو الرجوع إلى التراث الإسلامي لتأييد الكثير من الآراء الجديدة.

وهكذا نحس أن الاتجاه الإسلامي لم يقف عند تجديد الإسلام وقبول خير ما في المدنية الحديث بل تدرج بعد تجربة مرة إلى البحث عن سبل النجاة من أزمة الغرب وذلك في المبادئ والأسس الإسلامية. ولا يخلو الاتجاه الإسلامي من ثغرات. فهناك ضرورة لدراسة التراث الإسلامي بصورة تأريخية نقدية للتمييز بين المبادئ والتطورات العملية. فحيوية الإسلام هي في مرونته وفي غزارة تجاربه. كما أنه يلزم توضيحه بصورة يفهمها المعاصرون. ولا بد من أخذه ككل في الأسس. أما محاولة الاقتصار على أخذ نتف منه وتفسيرها بشكل يماشي التطور فلا تخلو من أخطار.

ولقد قوي الاتجاه القومي بعد الثورة العربية واشتدت الرغبة التحررية بعد الغزو الغربي وشغل القوميون بالكفاح السياسي أولاً ووجهوا بعض اهتمامهم إلى القومية العربية. وكان مركزها الأول الهلال الخصيب. أما مصر فاختلطت فيها القومية بالفكرة الإسلامية ولم تكن معالم القومية العربية واضحة فيها أول الأمر. وقد خطت القومية العربية خطوتين رئيسيتين: الأولى انتشارها في مصر وظهورها في بعض اتجاهاتها، والثانية انتباهها تدريجيًا إلى النواحي الاجتماعية والاقتصادية حتى اتجهت إلى نوع من الاشتراكية. وإن نظرنا إلى ما كتب حول القومية العربية نجده في الغالب عرضًا موجزًا لفكرة القومية ثم تحديدًا لمفهوم القومية العربية وأصولها وأهدافها. ولعل الأستاذ الحصري أكثر من غيره متابعة للموضوع، وقد حاول في كتابه «آراء وأحاديث في الوطنية والقومية» تعريف القومية بأنها حب الأمة والشعور بارتباط باطني نحوها. وبيّن أن القومية تظهر في الأمم المغلوبة حين تستيقظ فتشعر بكيانها الخاص وتسعى إلى تدعيم هذا الكيان بالحكم الذاتي أولاً وبالاستقلال ثانيًا. ثم يبحث عوامل القومية فيذكر الشعور بالنسب ووحدة الأصل ويرى أن هذه القرابة المعنوية تستند في الدرجة الأولى إلى اللغة والتأريخ. فاللغة توجد نوعًا من الوحدة في التفكير والشعور. أما التأريخ فهو «بمثابة شعور الأمة وذاكرتها فإن الأمة تشعر بذاتها وتكوّن شخصيتها بواسطة التأريخ».

وهو لا يقصد بالتاريخ ما طوته بطون الكتب بل «التأريخ الحي في النفوس الشائع في الأذهان المستولي على التقاليد». ولكنه لا يريد من التاريخ قوة تدعو للعودة إلى الوراء بل أن يجعل من الماضي نقطة استناد في الاندفاع إلى الأمام. وأهم ما يستلهم من الماضي الإيمان بحيوية الأمة العربية. ويتناول الحصري في كتابه «محاضرات في نشوء الفكرة القومية» بحث تاريخ القومية العربية حتى نشوء الجامعة العربية ويميز بين الاتجاه القومي والاتجاه الإسلامي ويغفل أثر الوعي الإسلامي في الوعي القومي ويبين أن غاية القومية هي الوحدة العربية رغم الإقليمية التي تلت الحرب الأولى. وأخيرًا يرى أن القومية العربية سيسود اتجاهها لأنها تتمتع بقوة ذاتية وأنها تدفع للعمل والكفاح وأنها في عصر التكتلات الكبيرة إضافة إلى أنها عصرية في اتجاهاتها وأهدافها.

وبحث الأستاذ نقولا زيادة موضوع القومية والعروبة وبين أن العرب أمة أنتجتها ثلاثة عوامل: العنصر والرقعة والتاريخ، وأن ما استقر في الرقعة هو العنصر الذي غلب سكانها والإسلام الذي انتشر بينهم واللغة العربية التي هزمت اللغات الأخرى. ثم يحدد رأيه فيبين أن اللغة والتاريخ هما أساس القومية العربية.

فالتاريخ برأيه «هو الذي وحد تقاليدنا وقربنا بعضنا إلى بعض وإليه نرجع لنستمد منه اعتباراتنا ومثلنا العليا والمقاييس التي نحكم بها على الخير والشر، وهو الذي أورثنا هذا التضامن في الشعور». أما اللغة فهي «آداب وتقاليد وعادات وطرق تفكير ووسائل تعبير ولون من ألوان الشعور وفلسفة في الحياة».

ثم نجد اتجاهًا عامًا في «الوعي القومي» للأستاذ زريق ففيه محاولة تحليلية نقدية لمفهوم الوعي ومستلزماته، خاصة في النواحي الاجتماعية والثقافية. وهو يرى «أن مرحلة الوعي الحالية خطرة تتخبط في فوضى فكرية بعيدة المدى بليغة الأثر». ويبين أن الوعي الكامل يتطلب منا أن ننفذ بأبصارنا وراء الحوادث الآنية إلى لب حياتنا الحاضرة لنفهم معناها ووجهة سيرها. ولما كانت الحياة الحاضرة وليدة التفاعل بين الشخصية العربية كما تكونت من محيط هذه البلاد الطبيعي وميراثها الاجتماعي والثقافي ومن الحضارة الغربية فقد وجب علينا أن ندرك كلاً منهما إدراكًا كاملاً صحيحًا. ويبين أن النهضة القومية الصحيحة تتطلب ثلاث خطوات: إنشاء فلسفة قومية شاملة واضحة ثم عصر هذه الفلسفة في فكرة نقية صافية يتشربها أبناء الأمة وتمتزج بعاطفتهم وشعورهم

فيحصل من هذا المزيج عقيدة قومية. وأخيرًا تنظيم الأمة وإخضاعها للإرادة المنبعثة من العقيدة الواحدة.

ويعرض الدكتور نبيه فارس في كتابيه «العرب الأحياء» و«غيوم عربية» صورة من التفكير القومي. فيرى أن دعائم العروبة اللغة والتربية التاريخية. ويفسر العروبة بأنها أسلوب من أساليب التطور والنمو وطريق من طرق الحياة وعقيدة في العلاقات الإنسانية. ثم يقول: «بالتفكير الحر والتعبير الحر فقط تستطيع روح العرب، وهي العروبة، أن تحيا وأن تصل إلى غايتها القصوى وهي مجتمع حر في عالم حر يساهم في التاريخ مساهمة حرة». وبعد أن يهاجم النعرات الضيقة والنزعات الإقليمية يبين أن قوة العرب بالاتحاد ومجدهم بالعلم. ثم يؤكد على أهمية الخلق وصلابة العقيدة في الوعي وينكر تقليد الغرب ويرى في ذلك العبودية ذاتها. ثم يذكر العرب بأن معظم أفكارهم ونظرياتهم السياسية والاجتماعية تعود للماضي ولن يتقدموا إلا بنسبة ما يكيفون به تلك الأفكار والنظريات حتى تستوي مع العصر وتفي بحاجات المستقبل.

هذه الأمثلة ترينا أن الفكر العربي القومي لا يزال في مرحلته الأولى وأنه اتجه إلى تحديد بعض المفاهيم العامة. وقد كان لارتباك الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ولغزو الشيوعية أثر في الانتباه للنواحي الاجتماعية والاقتصادية، فأصدر زمرة من القوميين في العراق «الميثاق القومي» الذي حدد مفهوم الأمة العربية على أساس اللغة والثقافة والتاريخ والولاء، وحدد القومية العربية بأنها عقيدة وحركة يبعثها شعور بمقومات العرب الأساسية تهدف إلى تحرير البلاد من الاستغلالين الداخلي والخارجي، وإلى تحقيق العدل الاجتماعي. ووصف الحركة القومية بأنها تضامنية شعبية تؤمن بسيادة الأمة وتنكر النعرات وأنها تجددية نامية تؤمن بالاستفادة من العلم ومن خبرة الغرب الاقتصادية.

لقد فصلت قليلاً لأن هذا الفكر القومي يمثل حركة ذاتية قومية كما أن العرض أعطانا فكرة عن نواحي ضعفه. ويبدو لي أن الفكر القومي يتجه إلى تكوين فلسفة قومية وإلى النظر بعمق وشمول إلى حاضر العرب ومشاكلهم وإلى إدراك النواحي الحية في التراث العربي وبحثها وخاصة النواحي الخلقية والثقافية وإلى تحديد الموقف من الموجة الغربية كما يتجه لتقوية الناحية الشعبية في الحركة وإلى وضع برامج عملية

خاصة في النواحي الاجتماعية والاقتصادية. فهو يريد أن يكون إيجابيًا بعد انتهاء فترة السلبية.

ومن مظاهر النهضة الهامة انتشار التعليم. وقد اكتسبنا بعض نظمه على عجل كما أدخل الأجانب بعضها. فذهب الفكر العربي إلى نقد ذلك إذ أن اختلاف المؤسسات أنتج نتائج مختلفة زادت في البلبلة الفكرية والاجتماعية مما ولد اتجاهًا قويًا نحو التوحيد أو ضمان بعض الأسس التوجيهية المشتركة على الأقل. واتجه الفكر إلى أن يتصل التعليم، وخاصة في مرحلتيه الابتدائية والثانوية، بأوضاع البلاد وحاجاتها العملية وأن يعنى تعريف الطلبة ببيئتهم وبإمكانياتها وأن تنمي روح الوطنية والقومية وأن يعنى في الدراسة بالناحية العملية والتطبيقية مع تخفيف الصبغة النظرية وأن يشجع الطالب على التفكير وأن تنمى الروح العملية.

ويؤكد المفكرون على نشر التعليم الابتدائي أو الأولي على الأقل بجعله إلزاميًا كضرورة أساسية للمواطنة الصالحة، وعلى أهمية تنويع التعليم الثانوي ليساير النهضة، وعلى العناية الخاصة بالتعليم المهني الفني - زراعيًا وصناعيًا وتجاريًا ومنزليًا - ليكون أساسًا في النهضة العمرانية.

أما التعليم الجامعي فينتقد بأنه لم يتخلص من تشجيع التلقين على حساب الاستقلال الفكري والبحث الذاتي. وتقوى الدعوة إلى أن تتجه الجامعة إلى أعداد الشباب المفكر. وما لم توجه العناية إلى البحث وتشجيع الروح العلمية، وإلى تركيز البحوث على البيئة والمجتمع أولاً فإن الجامعة لن تؤدي رسالتها. ويزداد التأكيد على إبعاد الجامعة عن أثر السياسة المتقلبة، وعلى ضرورة تهيئة الجو الحر لها. ونجد بين المفكرين من يحرص على الإكثار من الجامعات كما ونسمع أصواتًا تخشى أن يؤدي ذلك إلى أزمة بطالة المتعلمين. ويظهر لي أن الأزمة إن وجدت فهي في توجيه التعليم الجامعي لا في التعليم ذاته.

والشكوى قوية في أن التعليم في البلاد العربية ليست له فلسفة واضحة وأنه أهمل الدراسات والقيم الإنسانية في التراث العربي، كما أن التراث العربي الجامعي أُهمل في تنظيم الجامعات وفي تكوين مقاييسها. وهذه ناحية خطيرة أعتقد أن الفكر العربي متجه إليها في المستقبل.

وإن نظرنا إلى ما كتب في التربية والتعليم نجده في الغالب ترجمة من اللغات الأخرى أو صدى لتقارير وكتابات غربية. ويتجه الفكر إلى دراسة البيئة لرسم خطط التعليم وإن كان هذا في إطار الفرضيات. وهنا أشير إلى «سياسة التعليم في مصر» للقباني وإلى «مستقبل الثقافة في مصر» لطه حسين ففيهما محاولة للنقد الذاتي. ولعل خير خطوة في الطريق السليم هي «الحولية الثقافية» للحصري فهي وسيلة لتهيئة المادة التي تسبق وضع الخطط. ولا بد من الإشارة إلى المؤتمرين الثقافيين العربيين وخير ما فيهما تيسير المجال لتبادل الرأي بين رجال الفكر ومحاولة لوضع أسس مشتركة وللتوجيه القومي السليم.

ولا بد من الإشارة أيضًا إلى أثر الثقافة الأوروبية فيمن درس في معاهد الغرب لما لذلك من صلة بالفكر وأثر فيه. فمن هؤلاء من قبس بعض علوم الغرب دون أن تتأثر نظرته ودون أن يتمثل ما تعلم، فهو شخصيتان متباعدتان. ومنهم من تأثر بالغرب واصطبغ به فلا يرى غيره وهو غريب في بلده. وهناك من حاول فهم كنه الفكر والحياة الغربية ونظر إلى نفسه يفحصها فحافظ على ذاته العربية وتمثل ما استساغ من آراء الغرب فهو عربي الكيان وهو حديث الثقافة. وسيكون لهذه الزمرة شأن في توجيه الفكر العربي.

ولنتجه الآن إلى نواح تفصيلية بعد هذه النقاط العامة. ففي الناحية الاجتماعية لا نجد إلا مقدمات عامة قليلة. بدأ قاسم أمين بالدعوة إلى تعليم المرأة وتخفيف الحجاب أو رفعه وتنظيم الزواج والطلاق وضمان الحقوق الاجتماعية للمرأة وخروجها للحياة العامة ومشاركتها مع الرجل. فاتهم وهوجم ولكن دعوته انتصرت بحكم التطور. وتوالت الكتابات حول حقوق المرأة بما في ذلك إشراكها في الانتخابات، ولكنها لا تتعدى أدب المقالة. وندر من حاول درس المشاكل الاجتماعية ككل. وأذكر هنا «مقدمة في كيان العراق الاجتماعي» للسيد هاشم جواد، وهي محاولة لدراسة الوضع الاجتماعي على ضوء توزيع المهن والأساليب الاقتصادية السائدة وأثر ذلك في حياة السكان ومستوى معيشتهم. ثم كتاب «سياسة الغد» لمريت بطرس غالي، وقد استعرض وضع السكان من ناحية وضعهم المعاشي، وأثر التطور الزراعي والصناعي، كما تطرق إلى التعليم والحياة النيابية والحزبية والإدارة الحكومية وأثرها. وهو عرض شامل هدفه

التوصل إلى خطة عامة.

ولكن يصعب علينا أن نتحدث عن تفكير واضح أو بحث نفاذ للمشاكل الاجتماعية القائمة، ولا نرى تحليلاً لأثر التطور الاقتصادي في المجتمع ومقاييسه، ولا نجد بحثًا للبداوة وآثارها، على أهميتها في بعض البلاد العربية. ولا نحس إلا باتجاه مبهم لضرورة فهم المجتمع على ضوء تطوره التاريخي. بل إننا لم نقم بما يذكر حتى في الناحية الإحصائية أو الوصفية. ولكن الوعي الفكري بدأ يؤثر في توجيه العناية إلى هذه النواحي.

أما في الناحية الاقتصادية، فلدينا كتب وصفية تعرض معلومات عامة عن بلد أو أكثر وهي خطوة مفيدة ولا شك. إلا أننا لا نزال نفتقر إلى الدراسات العلمية لمشاكلنا الاقتصادية. وقد حصلت بدايات كمحاولة بحث مشاكل النقد، والدخل القومي، والسياسات التجارية. ويبدو لي أن هذا الاتجاه سيكون من أول واجبات الفكر العربي في مستقبله.

وإذا اتجهنا إلى الأدب نجد فيه وفرة وشحًا. ولا تعنيني أساليبه وفنونه الجديدة ولكن تهمني اتجاهاته، وسأكتفي ببعض النقاط تاركًا ذلك إلى الأستاذ المختص. ولكني آخذ على كثير من كتب الأدب ضياع المعاني أو ضحالتها بين تنوع العبارات ورنين الألفاظ. فهناك أدب يتناول موضوعات عربية إسلامية يعرضها بشكل جذاب ويستوحي منها الثقة والأمل وبعض التوجيه، مثل «على هامش السيرة» و«محمد» لتوفيق الحكيم و«صقر قريش». ويمكن ذكر بعض الكتب المنسوبة للتاريخ، وهي تصور تاريخ المسلمين في سير أبطالهم مثل كتب هيكل عن الرسول وخليفته، وعبقريات العقاد. وهدفها كما يظهر اطلاع النشء بأسلوب ينسجم مع تفكيرهم على صفحات لامعة من تاريخهم تحبب إليهم تلك الصفحات. وهناك اتجاه لتبسيط الآثار الأدبية والتاريخية وعرضها كغذاء فكري وأدبي مثل سلسلة الروائع، وفلاسفة العرب، ومناهل الأدب العربي، وهذه مفيدة، ولكن لا يخفى أن شكوانا من الانتشار الأفقي على حساب البحث الدقيق.

ويوجد اتجاه لتناول الشخصيات اللامعة في العصر الحديث وفي ذلك تقدير لهم. وللتمثيل أذكر «زعماء الإصلاح» لأحمد أمين و«سلسلة أعلام الحرية» لقدري

قلعجي و«زغلول» للعقاد و«محمد عبده» لعثمان أمين. وأشير هنا إلى ما يمكن تسميته بالأدب السياسي، وأذكر المذكرات السياسية خاصة «صفحات من القضية المصرية» للطفي السيد، وهي قطعة بديعة من الأدب السياسي. وبجنبها المقالات السياسية التي تنصب فيها النبرة الصحفية أحيانًا كمقالات فهمي المدرس أو نبرة شبه علمية كما في «معنى النكبة» للدكتور زريق. وهذه تعالج بصورة عامة مشاكل الكيان العربي الحديث. ولا أمر دون شكوى من الإفلاس في الفكر السياسي، فليس أمامنا إلا خطب وكلمات في الصحف، وهذا نتيجة الهزال في التربية السياسية. ولا حاجة بي للتأكيد على أهمية الشعر في بعث الوعي السياسي والتنبه إلى بعض الأدوار الاجتماعية.

وفي التاريخ نجد الكثير والقليل. فالإنتاج عن صدر الإسلام أكثر من أية فترة أخرى، وهذا يصح عن بعض الفترات الحديثة كعصر محمد علي والأمراء الشهابيين، وتاريخ اليقظة العربية. وهذا نتيجة لاتجاه الوعي. وتتضاءل البحوث عن الفترة المظلمة، وهي ليست مظلمة كما يظهر لدرجة مربكة مع أنها أساسية لفهم الكيان الحالي. والبحث التاريخي في عامته لا يتجاوز جمع المعلومات بصورة مبتورة أو غير مبتورة وتغلب في بعضه العاطفة. أما البحث العلمي الدقيق الذي يستوفي المصادر ويحلل الروايات ويحافظ على وحدة الموضوع فقليل ولا يزال في بدئه. وتتصف الدراسات بطابع التجزئة فتتناول التاريخ خلية خلية وقد تعالج الأسباب ولكنها لا تعنى بالنظرة الشاملة النافذة إلى التيارات والاتجاهات. وبدون ذلك لا يفهم جوهر التطور التاريخي. هذا وتطغى الدراسات في التاريخ، ولكنها قليلة في تاريخ الحضارة والنظم والتشريع والحياة الاقتصادية، وإن وجدت فهي في الغالب تنظر إليها نظرة راكدة دون ملاحظة روح الحياة والتطور. ولكن البوادر تشير إلى اتجاه نحو البحث العلمي وإلى عناية متزايدة بتاريخ الحضارة وإلى انتباه للتاريخ الاقتصادي وإلى بداية النظرة الشاملة.

وإن نظرنا إلى الفلسفة نجد اتجاهين: الأول: نحو نقل التفكير الفلسفي اليوناني والغربي في مختصرات مأخوذة عن بحوث الغربيين، أو في ترجمات مباشرة كجمهورية أفلاطون والسياسة لأرسطو. والثاني: في بحث تاريخ الفلسفة عند العرب وعرض جهود فلاسفتهم، كالحديث عن ابن سينا والفارابي وكـ«تاريخ الفلسفة» للطفي جمعة و«التمهيد» لمصطفى عبد الرزاق. هذا مع نشر بعض الآثار الفلسفية مثل «حي بن

يقظان» وبعض كتب ابن سينا. وهذان اتجاهان ضروريان ومهمان. وهذا لا يمنع الإشارة إلى أننا ليس لدينا تفكير أو إنتاج فلسفي حديث ولا ينتظر ذلك الآن. والبوادر تشير إلى زيادة الاهتمام بالدراسات الفلسفية الإسلامية.

أما في العلوم فإننا لا نزال نعتمد على الغرب حتى في كتبنا الدراسية في الكليات، بل ونحن ندرسها بلغاتها الأصلية وليس لدينا من المترجم إلا القليل. ولذا فلا ينتظر أن يكون لدينا الآن تفكير علمي مستقل. ولا نزال نشكو من ضعف التفكير العلمي. والاتجاه الذي أراه هو قلة الاستفادة من هذه العلوم لإجراء بحوث تطبيقية على البيئة تفيدنا في استغلال مرافق بلادنا وتحسين شؤونها، ثم في التوسع في الترجمة وفي تكوين مصطلحات علمية. والأوليات تؤيد ذلك.

أرجو أن لا أبدو قاتمًا فيما عرضت، فلست متشائمًا، ولكن الأوضاع الفكرية مظهر حيرتنا العامة، فنحن لم نتبين طريقنا بوضوح وإن لاحت في الأفق البوادر. لقد علمنا التاريخ أن فترات الاصطدام الحضاري تؤدي إلى ازدهار ثقافي كما أنها تحدث جوًا من البلبلة والارتباك. ولكني أحذر من قياس فترتنا بالعصر العباسي كما يفعل البعض، لأن الذات العربية ورسالتها الحضارية كانت واضحة لدى أصحابها ولأن العرب كانوا أحرارًا في موقفهم، أما نحن فقد أُخذنا ونحن نتلمس الطريق لكياننا تلمس مرتجف شاك وأُخذنا ونحن محرومون من الحرية الشاملة. وجابهنا الغرب وحضارته في أزمة اختلال بين قوى المادة والقيم الأخلاقية وفي أزمة صراع وتعصب لا يقل عنه تعصب العصور الخالية من تنازع نظمه بين الديموقراطية والدكتاتورية ثم بين الديموقراطية والفاشية والشيوعية.

وعلى الفكر العربي أن يجابه مشاكله وأن يوضح اتجاهاته، وأشير إلى:

١ ـ إحياء الثقافة العربي وبعث قيمها الخلقية والأدبية. وهذه الثقافة «تمثل فلسفة في الحياة والاجتماع» كما أوضح المؤتمر الثقافي الثاني لجامعة الدول العربية. ولكن الإحياء لا يتم إلا إذا اعتبرت الأمة نفسها امتدادًا للماضي. وهو يتطلب أمرين شرعنا فيهما مبدئيًا: الأول أن تنقل الآثار الفكرية والأدبية إلى أبناء الجيل بلغتهم وطريقة تفكيرهم مع تحليل يبين ما فيها من قيم وما تنطوي عليه من رسالة حضارية، وبذلك تتصل حياتنا بها. والثاني: بنشر الآثار بصورتها الأصلية نشرًا علميًا دقيقًا. وهذا

الاتجاه مهم للغاية.

٢ ـ الاتجاه الإسلامي، ونحن بين من يريد أن تستند الحياة في كافة نواحيها إلى الإسلام مع نبذ كل غريب، وبين من يؤكد على القيم الخلقية والاجتماعية وعلى المبادئ الروحية مع الاستفادة من مدينة الغرب وعلومه واختراعاته وتوجيه ذلك على ضوء هذه القيم. ويبدو لي أن المستقبل مع الجهة الثانية، وأن الأخذ بهذا لا يبعد كثيرًا عن الاتجاه الأول لإحياء التراث كما أنه يتمشى مع رسالة الحضارة العربية الإسلامية. ولا بد لي أن أذكر هنا دعوة المؤتمر العربي الثاني إلى «مضاعفة الجهود التي تبذل الآن في الكشف عن أسرار التشريع الديني ووجهات نظره في السياسة والاقتصاد والاجتماع، وعرض نواحي الثقافة الدينية عرضًا مبسطًا لتلاميذ المدارس الثانوية، والتفكير بإنشاء معهد للدراسات الإسلامية».

٣ ـ اتجاه يدعو لفهم الحضارة الغربية على ضوء أصولها وتطورها. لأن مظاهرها الصناعية والتجارية ونظمها السياسية والاجتماعية هي وليدة تطور تاريخي ونظرة للحياة متصلة بالبيئة. وإن كثيرًا من الارتباك نشأ عن نقل النتائج دون ملاحظة هذه الصلة بالبيئة والنفسية والتراث الاجتماعي لدينا. هذا ويتزايد الشعور بأن التقليد لا يقل خطره عن العبودية السياسية. وهذا لا يكفي دون خطوة مقابلة. إذ ينتظر من الفكر العربي أن ينظر إلى أثر الغرب ليميز بين الأثر الحقيقي الذي يوجد فيما نراه من هضم وتبادل داخلي في المجتمع والفكر العربي وبين التبدل الظاهر الذي يبان في التقليد والاستعارة والاقتباس. ويدعو البعض إلى نقل كنوز الغرب بترجمة الأصول لنضيف ثروة إلى ثروتنا الإنسانية لنفهم جوهر الغرب. ومع اعتقادي بأهمية الترجمة، إلا أني أرى أن المهم هو تقريب تلك الكنوز إلى مفهوم العرب وتفكيرهم.

٤ ـ اتجاه يدعو لوضع فلسفة قومية شاملة وإلى دراسة الحياة الاجتماعية في البلاد العربية ومعرفة الوسائل لطبعها بطابع قومي يجمع بين المحافظة على التقاليد الصحيحة والانتفاع بما في الحضارة الغربية من خير. هذا مع طبع التعليم العام بالطابع القومي القائم على خصائص الثقافة العربية وخير ما في الثقافة الغربية.

وهنا أود التأكيد على تحقيق الوحدة اللغوية، ووضع قواميس بالمصطلحات العلمية والفنية الحديثة كما فكر مجمع فؤاد الأول. ويتجه الفكر إلى تطبيق أسس

البحث والطريقة العلمية على بعض مشاكلنا بصورة تطبيقية أو نقدية أو تحليلية. ونظرة واحدة إلى البحوث الجامعية في البلاد العربية تكشف ذلك.

واسمحوا لي في الختام أن أبين بأني ألمح في مستقبل الفكر العربي حيوية جديدة تشير إلى بحث منبثق من صميم تراث هذه البلاد وذاتيتها. ولست ألمحها بين المتفرنجين ولا بين المعتزلين بل بين تلك الزمرة التي وَعَتْ تراثها إلى فهم دقيق للغرب وأزمته، فعادت تعطي للقيم الخلقية والأدبية دورها، وتستخدم اختراع الغرب وعلومه على ضوئها. تلك هي وجهة مستقبل الفكر العربي، وعساها تكون زائدة للغاية المنشودة، ومن يدري فقد تكون هادية للغرب.

***

المجتمع العربي بين الحضارة الغربية والتراث العربي الإسلامي(١)

بدأ المجتمع العربي يستيقظ بعد فترة مظلمة تتميز بالركود والتقليد، وبتدهور المقاييس العامة، والفوضى الاجتماعية، وبتوسع البداوة على حساب الحضارة. لقد انبعثت الحياة فيه وسط هذا الانحلال الشامل وكان البعث إسلاميًا ذاتيًا صدر من الأعماق دالاً على وعي جديد، واتجه في البداية إلى إصلاح الكيان، وإلى بعث عناصر القوة الكامنة فيه مناديًا بتجديد الذات ضمن الإطار الإسلامي، فكانت اليقظة تمثل نزاعًا بين الركود وبين حركة التجديد الداخلية.

وما إن ظهرت بوادر الوعي في أواخر القرن الثامن عشر حتى جاءت الموجة الغربية بتفوقها المادي والفكري، فهددت الكيان والتراث، وأوجدت حافزًا جديدًا للتنبه، حافز الدفاع عن النفس وحفظ الذات. جاءت الموجة الغربية وولدت رد فعل مختلط بين الحذر مما فيها من مطامع وأغراض، وبين الإعجاب بما فيها من قوة وتفوق. واستمر ذلك حتى سيطر الغرب سياسيًا وعسكريًا في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وعندئذ اتخذ الوعي العربي طابعًا يغلب فيه الاصطدام بالموجة الغربية في كفاح سياسي وتفاعل حضاري قويين.

ويمكننا إدراك هذه التطورات إذا تذكرنا أن المجتمع العربي يستند في تكوينه الحضاري إلى الثقافة العربية الإسلامية، التي نشأت عن موجتين واضحتين خلال تاريخ العرب: موجة الإسلام التي حملت اللواء ونشرت العرب في الأرض، وموجة التعريب المستندة إلى اللغة العربية، وهاتان الموجتان تلازمتا أحيانًا وافترقتا أحيانًا أخرى وكونتا الإطار الزماني والمكاني للحضارة العربية الإسلامية.

وكما كان الإسلام مبدأ الحركة في الماضي ومصدر الدفع للعرب كذلك كان الوعي في بدايته إسلاميًا يرجع إلى المنابع الأولى، وأدى إلى ظهور الحركات الإسلامية. وبعد أن برزت الموجة الغربية العلمانية ظهر الاتجاه العربي المستند إلى الثقافة العربية وشمل العرب من مسلمين وغيرهم وأدى إلى ظهور حركة القومية.

---

(١) الموسم الثقافي الأول، الكويت، ١٩٥٥م.

ومن المهم أن نلاحظ أن الشرق العربي تعرض للموجة الغربية بشكل لم يسبق له مثيل في التاريخ، ولا تجوز مقارنة هذا بموجة الثقافة الهلنية في العصر العباسي لأن المجتمع العربي الإسلامي كان آنذاك فتيًا برسالته الثقافية الروحية ولأنه كان صاحب السيادة وصاحب الخيار. ومع أن فترات الاتصال والاحتكاك الحضاري في تاريخنا كانت فترات ازدهار خاص وهذا يصدق لحد كبير على الفترة الحديثة؛ فإن الموجة الغربية جاءت بشكل مفاجئ مفروضة على الشرق العربي وهو مجرد من حريته بمعناها الشامل، وجاءت وهو يتلمس طريقه للحياة بعد ركود، وجاءت بمظهر قوتها المادية في الحقل الاقتصادي والسياسي والعسكري، كما أن الموجة جاءت والعرب لم يعوا تراثهم بعد، ولم تتبين لهم ذاتهم مما أوجد البلبلة والارتباك، كما أنها جاءت في دور يمر به الغرب بأزمة حضارية، وصراع فكري عنيف انتقلت بذوره إلى الشرق العربي، وزادت في ارتباكه.

لقد بدأ ظهور الموجة الغربية في مجيء الغربيين إلى الشرق بهيئة تجار ومبشرين وجاليات صغيرة، وبتسرب بعض المبادىء والاتجاهات كمبادىء الثورة الفرنسية، وأخيرًا بإرسال بعثات من الشرق العربي إلى الغرب، محدودة أول الأمر، ثم بصورة متصلة في القرن العشرين. وهذا جعل الصلة بالغرب محوطة بالشكوك والتردد في كثير من الأحيان.

وعلينا أن نلاحظ التباين بين نظرة الغرب لمشكلة الحضارة في الشرق العربي وبين نظرة العرب أنفسهم؛ فالغرب ينظر إلى الأمور في الشرق العربي بمنظار سياسي استراتيجي عالمي من ناحية، ويرى تغريب الشرق العربي من ناحية أخرى وهو لا يكاد يدرك حقيقة أزمته الداخلية.

أما الشرق العربي فهو بين إعجاب بقوة الغرب ومحاولة تقليدها، وبين شك في نواياه ومحاولة صده، وهو يفكر دائمًا في تثبيت كيانه ولا يرى فقدان ذاته بل إصلاحها وتجديدها على الأغلب برغم اختلاف الوسائل والاتجاهات.

ويختلف موقف المثقفين في الشرق العربي، وعليهم يقع العبء الأول، من الحضارة الغربية، وهم يتباينون في النظرة والأسلوب نتيجة تأثرهم بالتراث العربي الإسلامي من جهة، وبالموجة الغربية من جهة ثانية، وبنوع ثقافاتهم وتباين مصادرها

من جهة ثالثة.

وربما توقع بعض المفكرين أن يتقلص أثر الاتجاه الإسلامي كلما زاد أثر الموجة الغربية، ولكن إن صح ذلك في الحقل السياسي فإنه لم يكن كذلك في الحقول الأخرى؛ فقد اتخذ الاتجاه الإسلامي صفة حركات اجتماعية فكرية نشيطة تتعرض للمشكلات السياسية أحيانًا وتلعب دورًا لا يغفل في الواقع، وربما كان ذلك نتيجة لقوة الإسلام بين الجماهير، ولما انطوت عليه الحضارة الغربية من أزمات، وللمشكلات الجسيمة التي تجابه المثقفين في موقفهم من الموجة الغربية.

ولننظر الآن إلى بعض الاتجاهات الهامة بين المثقفين بالنسبة للموجة الغربية. فيرى حملة الاتجاه الإسلامي أن ضعف المجتمع نشأ عن إهمال مبادئ الإسلام وأسسه القويمة، والخضوع لرواسب عصور الضعف والانحلال، ويؤكدون أن الإسلام في جوهره متطور مرن يلائم تبدل الزمان، وأنه كان عامل قوة ورقي واستقرار، وهم يؤكدون أن الموجة الغربية المادية هي مصدر القلق الاجتماعي والبلبلة وإغفال المثل الخلقية والروحية، وجل هؤلاء ممن لم يتصلوا بالثقافة الغربية في منابعها، وممن شاهدوا وجه الغرب خارج بلدانه.

إن أثر ممثلي الاتجاه الإسلامي متغلغل بين العامة وبين بعض المثقفين وهم على العموم أكثر شعبية من غيرهم في بعض نواحي الشرق العربي. وقد ساعدت أزمة الفكر الغربي والتقليد السطحي للغرب أحيانًا في الشرق العربي على زيادة نشاطهم وتوسع أثرهم. ولما كان حفظ الكيان ووقف الاستغلال والسيطرة الغربية محور التفكير في الشرق العربي فقد انتبه أصحاب الاتجاه الإسلامي إلى أهمية الاستفادة من التكنيك الغربي والاقتصاد الغربي برغم شكوكهم في النواحي الاجتماعية والنظريات السياسية وكثير من الفكر الغربي.

ولا يقتصر أثر الإسلام على هؤلاء بل إنه يشمل المثقفين أنفسهم من مختلف الاتجاهات، إما نتيجة لتقدير تراثه والشعور بأهميته وإما مراعاة لأثره بين السواد الأعظم من الناس؛ فإننا نرى كثيرًا من الآراء والنظريات الغربية تسند بسوابق من التراث الإسلامي. فالنظام البرلماني مثلاً يقرن بمبدأ الشورى في الإسلام، والمساواة تؤيد بمبادىء إسلامية وفكرة التطور تعزز بأقوال السلف وبروح التطور في الإسلام. كما

تقرن الاستفادة من الحضارة الغربية بموقف الإسلام من الحضارات القديمة، وينفذ إلى فكرة الخدمات الاجتماعية من فكرة الزكاة والعناية بالفقير والمسكين وابن السبيل.

ويقف في الطرف المقابل لهؤلاء زمرة تنادي باقتباس كل ما هو غربي والتخلي عن كل ما هو محلي، والحجة عندهم هذا الفرق الشاسع بين رقي الغرب وتأخر المجتمع العربي.

وينطبق هذا على زمرة مأخوذة بالحضارة الغربية أو بمذهب من مذاهبها السياسية، دون أن تفهم مجتمعها أو أن تعي إرثها، وهي في الواقع غريبة في بيئتها، ويبدو لي أن هذه الجماعة تفكر في إطار خارج عن موطنها وأنها تعيش في الحقيقة على هامش الواقع. ومن المتوقع أن يضعف أثر هذه الجماعة كلما زاد الاحتكاك بالغرب والفهم له، وكلما نضج الوعي وزاد التفكير في الأوضاع الداخلية وتركز عليها.

وبين الفريقين المذكورين نجد مجموعة تتجه وجهة عربية قومية وتشعر بأن للمجتمع العربي إرثًا اجتماعيًا ثقافيًا، ومقاييس خلقية، وقيمًا مشتركة وأخرى نفسية خاصة وترى أن نهضته تتطلب فهم أصوله الثقافية العربية الإسلامية، وتتطلب تعهدها وتنميتها، ومع أن هذه المجموعة تشعر بأهمية الاستفادة من الصناعة الغربية والاقتصاد الغربي وترى الاهتمام بالثقافة الغربية لفهمها فهمًا صحيحًا، إلا أنها ترى أن الاستفادة من الغرب يجب أن تكون مسبوقة بتنمية المجتمع العربي وتجديد مقوماته الثقافية؛ ليحقق إمكانياته ويدرك ذاته الحضارية (إذ أن الجسم المتين هو الذي يستطيع الاستفادة من الأغذية) وليقوم بدوره الحضاري وهم يرون أن الفكر العربي الإنساني يجب أن ينقل إلى الناشئة لتتعرف عليه، وأن كل اتجاه يطمس هذه الذات العربية سيؤدي إلى تكوين مجتمع ممسوخ لن يكون له معنى أو أثر في العالم الحديث.

ويبدو أن انتشار الثقافة الحديثة وتوسعها على حساب الأمية أو على حساب المدارس الدينية، ومقتضيات التطور الحديث، يدفعان بالمجموعة الثالثة إلى المركز الأول في التوجيه والقيادة. ولذا ففهم تفكيرهم، ودورهم في التوجيه العام، وفي تجديد الشرق العربي كبير الأهمية.

قد يساعدنا على فهم دور المثقفين إذن أن نتذكر أننا نعيش الآن في فترة ثقافية لها طابعها، فلا تكفي الإشارة إلى الارتباك في المقاييس والمثل، وإلى الخلخلة في

العادات والأخلاق، وإلى الأزمة الفكرية أو الاجتماعية أو النفسية، إذ أن هذه ظواهر منتظرة في أدوار الانتقال. بل يلزمنا ملاحظة المرحلة الحالية. لقد اجتاز الوعي مرحلة الذهول واجتاز دور التقليد الشكلي للغرب بعد أن استمر حتى الربع الأول للقرن العشرين. لقد مر هذا الدور الذي جعل الكثير من مؤسساتنا وتنظيماتنا وبعض تشريعنا تحريفًا لمقتبسات عربية، وجعل تفكيرنا يصاب بنقص داخلي حتى لدى بعض حملة لواء الاتجاه الإسلامي الذين كانوا يبررون الكثير مما في القرآن والحديث بانطباقه على علوم الغرب.

لقد وصل الوعي مرحلة يصح أن نسميها مرحلة تفحص ونقد ذاتي: تفحص لما اقتبس، وإدراك للذات ومحاولة لتنميتها. لقد بدأ بعض المثقفين يشعرون في أعماقهم بأن للعرب خصائص ومقومات ثقافية وحضارية تجعل لهم ذاتًا خاصة وأن من الضروري إدراكها وتركيزها لأنها أساس الكيان الموحد للأمة، وأنه لن يكون بإمكان العرب ـ دون ذلك ـ أن يطلقوا مواهبهم أو يستفيدوا من الحضارة الغربية بصورة مستنيرة، ولن يستطيعوا أن يخدموا أنفسهم أو الحضارة البشرية.

ويتصل بهذا إعادة النظر في الموقف من الحضارة الغربية. إن هذا الموقف لا يزال موضع نقاش وتفكير، فحين يدعو البعض لأخذ أفضل ما في الحضارة الغربية يرى آخرون أن هذه الحضارة وحدة لا تتجزأ وليس مجال الانتقاء المرسوم بالأمر اليسير، على حين يرى آخرون أن الصواب في أخذ تلك العناصر من الحضارة الغربية التي ليس لها طابع محلي أو فردي خاص، من ذلك الصناعة والاقتصاد والعلوم. ولا شك أن هذا التباين مصدره الخبرة الماضية ونمو الوعي العام.

وهناك انتقادات أساسية حول مشكلة الاقتباس من الغرب، منها أن الاقتباس حصل في الغالب ـ عفوًا أو فرضًا ـ دون تمهيد أو تهيئة للظروف المحيطة أو دون تحوير يلائم الأوضاع ـ كما هو الحال في بعض النظم الاقتصادية والإدارية والسياسية ـ مما شل كفاءتها وجعلها ضعيفة في الشرق العربي في حين أنها من عوامل كفاية الغرب.

وقد اتضح الارتجال، والفوارق بين تطبيق هذه النظم في الشرق العربي وبين تطبيق مثيلاتها في الغرب، وكذا بين الأسس النظرية لها وبين واقعها، بصورة أقوى حينما تكونت طبقة من المثقفين تعرف الغرب وتفهم الكثير عن تنظيماته وجذورها.

خذ مثلاً لذلك النظام البرلماني أو الديمقراطي في التطبيق، لقد بدأ تطبيق النظام البرلماني أولاً دون أحزاب تذكر، ودون صحافة حقة، أو رأى عام مستنير، ولعل تطبيقه أحيانًا كان من قبل جماعات لم تنشأ في ظل نظام برلماني، وإن حسنت نواياها، فلما تكونت طبقة من المثقفين وبدأ الرأي العام يتكون، ونشأت بعض الأحزاب، وبانت الفجوة بين أسس النظام البرلماني وبين تطبيقه بدأت الأزمة ولم يخفف من حدتها وجود هوة في الوعي بين المثقفين وبين عامة ممثلي الرأي العام، بالإضافة إلى حداثة التنظيم الحزبي وضعفه، وأثر بعض التقاليد الاجتماعية المربكة. وقد أدت صعوبات تطبيق النظام البرلماني وكثرة مشكلاته إلى تساؤل عن مدى صلاح الديمقراطية لأوضاعنا. هذا مع أن البعض يشعر بأن الإرث بمبادئه الإسلامية وتقاليده العربية يؤكد المساواة السياسية والعدل الاجتماعي، وأن النظام الديمقراطي ينسجم وهذا الإرث، ولكنهم يتساءلون عن مدى ملاءمة الأوضاع للتطبيق. هذا إلى أن الشعور بضرورة التعجيل بالإصلاح، والأوضاع الدولية، ونشاط الحكم الدكتاتوري أحيانًا، ومثل بعض البلاد الشرقية في نهضتها الحديثة جعل البعض يميلون لدكتاتورية تنهض بالشعب وتوصله إلى المستوى الذي يمكنه من المساهمة في نظام ديمقراطي سليم. بل يتطرف البعض إلى تحبيذ الدكتاتورية إن كانت تحقق الإصلاح السريع وتضمن للبلاد كرامتها. ولا يكتم البعض قلقه من أن ضعف الحياة الحزبية، وارتباك المنظمات الشعبية، وعدم استقرار الديمقراطية ستؤدي إلى الاندفاع في العمل السري غير المشروع من جهة، وإلى فتح الباب للشارع في التوجيه السياسي من جهة أخرى. ومع ذلك فإننا لا نشك في أن قناعة المثقفين بصلاح الديمقراطية بشكل من أشكالها أكيدة.

وجاء الاقتباس أحيانًا بفرض طبقة خارجية فوق أوضاع تتنافر وما اقتبس بصورة واضحة، وهذا يصح لدرجة ملموسة في الحقل الاجتماعي. خذ مشكلة المرأة، فقد أمل البعض أن تتحرر المرأة بمجرد رمي الحجاب، وارتداء الأزياء الغربية، ثم بالخروج من البيت، ونسي هؤلاء العوائق الاجتماعية والاقتصادية، ونسوا أن المجتمع كان يتهم الاختلاط ويتهم هذا الاتجاه ويرى فيه تسيُّبًا لا غير، ولم تحصل البداية الصحيحة إلا حينما بدأت المرأة تتعلم، ولكن التعليم بحد ذاته لم يحل المشكلة لشك المجتمع في كفاءة المرأة في كثير من الأعمال، ولبقاء المرأة فترة من الزمن على هامش

الحياة العامة والبيتية في آن واحد. ولم تستطع المرأة أن تخطو إلى الأمام إلا حين ارتفع المستوى الثقافي الاجتماعي العام، وإلا حين أدركت المرأة مسؤوليتها العامة جنب مسؤوليتها البيتية وأخذت تشارك في القضايا الاجتماعية وغيرها. ومع ذلك فإننا نتساءل عن دوافع حركة تحرير المرأة: أهي تقليد سطحي للغرب، أم هي شعور إنساني، أم هي شعور بأهمية مشاركة المرأة في الحياة العامة؟ ويبدو أن الدافعين الأولين كانا في البداية وأن الدافع الأخير ظهر تدريجيًا فألقى ضوءًا جديدًا ولم يتركز بعد.

ويلاحظ أن الاقتباس لا يتصل أحيانًا بذاتية المجتمع فيولد حالة جديدة من التخلخل؛ فنظام التعليم مثلاً نقل من الأنظمة الغربية في فترة تحجر المؤسسات التعليمية الموروثة وضيق أفقها، فلم يكن ميسورًا ربط هذا النظام بتطور البلاد وبإرثها الثقافي. فلم تصلح المؤسسات التعليمية القديمة، ولم تمد المؤسسات الجديدة جذورًا بعيدة في التربة ولم تربط بإرث البلاد، مما ولد فجوة اجتماعية داخلية أحيانًا، كما اتخذ التعليم في الغالب وجهة نظرية وأغفل النواحي الفنية المهنية ولم يعطها ما تستحق من عناية بالنسبة للنهضة العامة. ثم انتبه القائمون على التعليم مؤخرًا فصاروا يفكرون في دراسة المشكلات والأوضاع والحاجات ليعيدوا النظر في نظام التعليم ويسندوه إلى فلسفة الحياة، ويوجهوه مفيدة تجعل منه وسيلة لتوجيه النهضة العامة، ولتحسين أسلوب الحياة.

وأعتقد أن التعليم الجامعي نفسه لم يقم بما يلزم في ناحيتي الإرث والبحث العلمي، وأن إصلاحه يحتم تحقيقه لواجبه الأول وهو فحص التراث وتعهده من جهة، والعناية بالبحث العلمي وخاصة لمشكلات البلاد: اجتماعية وثقافية واقتصادية وفكرية من ناحية أخرى.

وقد أدى الاقتباس أحيانًا إلى نتائج غير منتظرة ولدت نقدًا شديدًا. فالتسيب الاجتماعي الملحوظ أحيانًا، وتخلخل العائلة، وقوة النزعة المادية الحسية، وإغفال المثل في العلاقات الاجتماعية؛ أمثلة على ذلك.

وبعد، فقد أخذ المثقفون يشعرون بأننا نمر في أزمة حضارية شاملة: أزمة في التوجيه الثقافي، وأزمة في التطور الفكري، وأزمة في أوضاعنا الاجتماعية والاقتصادية. فنحن نشكو من تعدد ألوان الثقافة وما يترتب على ذلك من اضطراب في

التوجيه، نتيجة اختلاف المنابع الثقافية. فحين نتحدث عن المثقفين ثقافة أجنبية إنما نتحدث عن أشكال ثقافية مختلفة وعن طرائق متباينة في التفكير تتصل ببيئات اجتماعية متنوعة. وحين نتحدث عن الثقافة المحلية فنحن بين عالمين عالم المدارس الحديثة وعالم المدارس القديمة، وعندما نتناول المدارس الحديثة نجدها تنهج منهج هذا البلد الغربي أو ذاك. وليس التباين مصدر ضرر في ذاته إن وجدت العناصر الجامعة والأسس الموحدة التي تحفظ الطابع الذاتي وتحقق الانسجام والتكامل في العمل والوجهة. ولكن هذا لم يتحقق كما يجب، وهنا مصدر الأزمة.

ونحن نلحظ أزمة فكرية، إذ لا يزال الكثيرون ـ بتأثير رواسب فترة الركود ـ يعنون بالأسلوب على حساب المتانة وبالكثرة على حساب الدقة والتعمق، وبالحفظ على حساب التفكير، وبالكتابات السطحية على حساب الروح العلمية. ونحن في قلق تثيره النظريات المتباينة، والآراء المتضاربة التي يزخر بها المجتمع العربي، والتي تنقل عن الغرب دون فهم عميق ودون نقد أو بحث عن الجذور مما أدى إلى تكوين معان مرتبكة وآراء مشوشة لا سند لها إلا العاطفة وإلى قلق فكري شديد. فإذا بدأت مناقشة في موضوعات كالقومية، أو الاشتراكية، أو الديمقراطية مثلاً وجدت ارتباكًا وسمعت عبارات معادة وآراء لا تدري كنهها ولا تعرف مصدرها. وأنت ترى كذلك نقاشًا مشوشًا حول مفهوم التراث والموقف منه. فتجد من يفسر التراث تفسيرًا عاطفيًا ويرى أنه الحضارة العربية بكاملها ما عاش منها وما اندثر، وترى من يندفع في اتجاه معاكس، فلا يفهم عن التراث إلا أنه بعض التقاليد الجامدة المتحجرة. ويبدو لي أن التراث هو ما لا يزال حيًا من الحضارة العربية الإسلامية بيننا يؤثر في حياتنا ويكسب هذا المجتمع طابعه الخاص. وهذا الاختلاف بدوره يوضح سبب ريبة البعض من الحرص على التراث من جهة، وسبب حرص الآخرين على أهميته كبداية وكقاعدة للبعث الجديد من جهة أخرى.

ونحن نحس بأزمة روحية، فقد نظر الناس إلى تقدم الغرب وتفوقه فأذهلتهم قوته وأعجبهم رخاؤه المادي، كما قاسوا من استعماره واستغلاله الاقتصادي فلم يروا له مثلاً أو قيمًا روحية، بل رأوه مادة وصناعة واقتصادًا. فتزعزعت ثقة الكثيرين بما للشرق العربي من قيم خلقية ومن مثل، ولم يميزوا بين هذه القيم وبين أسباب ضعفه واختلط

الأمر. ومرت فترة طويلة قبل أن يدرك المثقفون أن الفكر الغربي الرائع، وأن الإنسانيات أهملا، وأن الطريقة العلمية في الغرب لم تفهم إلا عند القلائل في حين أن الناحية المادية (التكنولوجية) في المدنية الغربية بأزماتها هي التي تسربت إلى الشرق العربي. ولعلنا نلاحظ أن نظرتنا إلى العمل والمشكلات أصبحت في الغالب مادية حسية، فنزن أعمالنا بميزان مادي، فصرنا لا نفكر في المثل ـ أو هذا هو الغالب ـ فلا نعمل إلا بقدر محدود، ونرى التضحية أو بذل الجهد في سبيل الخدمة ترفًا أو خيالاً. كم معلمًا يرضى ترك المدن الكبرى ـ إن لم نقل العاصمة ـ ليخدم في الأقاليم؟ كم سمعنا شكوى بأن الخدمة لا تقدر وأن التسيب طبيعي، وما دام الأمر كذلك فلم التفاني أو الجهد. . . حتى صرنا أمام وضع وخيم بين الجيل الجديد نفسه.

هذا ونحن قد أغفلنا أن قوة الغرب وتقدمه المادي يعبران عن طريقة في التفكير هي الطريقة العلمية، وعن أسلوب في البحث هو البحث العلمي. وعن تعبير في السلوك والعلاقات أيضًا، ولم نشاهد إلا الأثر وهو هذه الصناعة الملموسة دون إدراك للجهد والتضحيات والمثل التي سبقت هذا الإنتاج.

ومعنى ذلك أننا حصلنا على فكرة مشوشة عن الحضارة الغربية وأننا لم ندرك أسسها، كما أن هذه التجزئة غير الطبيعية في الحضارة كانت ـ ولا تزال ـ من أخطر المشكلات التي تجابه الشرق العربي.

وبعد هذا أخذنا نحس بأننا في أزمة نفسية ناشئة عن التراجع أمام الغرب، وعن الشكوى من سيطرته ونفوذه مما ولد موقفًا متناقضًا بين النفرة والتقليد. يضاف إلى ذلك أن نقل الكثير من نظم الغرب ومؤسساته دون تمهيد أو تحوير لتلائم وضعنا، ثم فشلها لدينا برغم نجاحها في الغرب أدى إلى شكنا في قابليتنا، كما أن لتباين الثقافات ولتعرض الكثيرين منا إلى ثقافتين أو أكثر تختلفان أصلاً وتفصيلاً في مراحل الدراسة أثرًا في تكوين الأزمة النفسية العامة. وللتوضيح أذكر أن الشباب الموفدين للبلاد الغربية بعد الدراسة الثانوية يبتعدون عن بيئتهم في فترة مهمة من حياتهم، إذ أنهم يتركون قبل أن ينضجوا أو يفهموا بيئتهم فتجابههم أزمة تكيف في المجتمع الغربي، وما إن يتغلبوا عليها بشكل ما حتى يعودوا ليجابهوا أزمة أشد وأخطر وهي أزمة تكيف جديد لمجتمعهم وإدراك لمشكلاته وللسبل الواجب اتباعها فيه، وهذه مشكلة جديرة

بالالتفات والعناية. وأخيرًا أشير إلى الإرث النفسي القلق الذي خلفه العصر العثماني. كل هذه عوامل في إحداث أزمة نفسية عامة.

إن شعورنا بهذه الأزمة لا يعني أن المثقفين في الشرق العربي ضلوا الطريق، أو أنهم غمرتهم الأمواج، بل الأمر عكس ذلك إذ أن إدراك هذه الأزمة ومحاولة تحليلها وفهمها هو دليل يقظة شاملة وسعي لمجابهتها وتوجيه النهضة وجهة سليمة.

كما لا يعني هذا الابتعاد عن الحضارة الغربية، بل يهدف إلى توضيح الموقف منها، فنحن لا نريد أن نتخلى عن ذاتنا لنصبح غربيين، ولن نستطيع ذلك. إننا نريد الاستفادة من إمكانياتها وخبراتها استفادة المستنير الشاعر بذاته وكيانه.

إن الحضارة الغربية لا تزال موضع تساؤل من ناحية قيمتها الذاتية ومدى صلاحها للبيئات المختلفة فيرى الكثيرون ـ حتى في الغرب ـ أن تفوقها المادي والصناعي وتقدمهما العلمي لم يرافقهما سمو في المثل وفي العلاقات البشرية، وأنها تحمل بذور أزمات خلقية واجتماعية، وهي بعد ذلك في أزمة يكثر المفكرون الغربيون من التفكير فيها، بل إنها أصبحت حسية مادية، ويشير آخرون إلى أن الكثير من الحضارة الغربية متصل بظروف وتطورات تاريخية وإقليمية، وهذا لا ينقل بقطع جذورها. ولعل هذا يفسر دعوة البعض إلى ضرورة الاختيار من الحضارة الغربية، وإلى أخذ النواحي التي ليس لها طابع محلي كالعلوم والصناعة والاقتصاد، في حين أن آخرين يشكون في إمكان التجزئة ويرون أن أخذ بعض الأجزاء من الحضارة يؤدي إلى اختلال حضاري، أو إلى أن تجذب هذه الأجزاء المقتبسة بقية الأجزاء.

ولكن هذه الوجهات تنسى أن الموجة الغربية طغت، وأنها غمرت الشرق العربي وضيقت مجال الاختيار إن لم نقل صدعته، وأن الخطر هو أن يفقد المجتمع العربي المثل والمبادئ الخلقية والمقومات التي أكسبته شخصيته التاريخية، والتي يمكن أن تشد ذاته وتكسبه كيانه الجديد.

ويبدو لي أن الطريق السليم هو في تنمية المثل والقيم العربية الإسلامية، وفي تقوية المجتمع العربي الإسلامي: عروبته ومثله الإسلامية؛ لتدعيم ذاته، ولبعث كيانه وعندئذ يستطيع أن يجابه هذه الموجة الغربية فيأخذ منها ما يستطيع هضمه لتقوية بنيانه كما فعل في فترات خلت وسيرسم طريقه ويحدد موقفه منها عمليًا دون فلسفتنا

النظرية، وإلا فإننا سنعيد تمثيلية الغراب.

لقد عرضت صورة لما يجابه المثقفين في الشرق العربي في سعيهم لبعث هذا الشرق وتجديده، وفي أزمتهم الحضارية بين تيار الغرب وأثر التراث العربي الإسلامي، وفي تعدد ألوان ثقافتهم واتجاهاتهم. وهم في بلاد كثرت فيها الرواسب، وابتعدت عن مجرى الحياة دهرًا لتنتبه وقد فاتها الركب. ولعلي عرضت صورة لا تخلو من إيجاز وغموض، ولكنها صدى لما ينتاب المثقفين من قلق ناشئ عن شعورهم بالتخلف زمنيًا وماديًا بالنسبة للغرب، وحرصهم على العمل السريع، والحركة السريعة للنهضة. وهذا القلق مصدره الوعي والتنبه الذي نرجو أن يصلح الأفكار والنفوس.

﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾... والسلام.

* * *

التاريخ والحاضر[1]

(١)

١ ـ إن موضوع التاريخ موضوع حيّ، ولذا ينتظر أن تختلف الآراء حول مفهومه وأسلوب كتابته وتفسيره. وهو موضوع يتّصل بصورة وثيقة بالاتجاهات الفكريّة وبالتطورات العامة، فيتأثر بها وقد يكون له أثره في بعضها.

ومن هنا تباينت الاتجاهات في تعريف التاريخ. فهناك من يراه البحث عن الحقائق الثابتة وتدوينها، وهي نظرة تغلب في القرن التاسع عشر. وهناك من يعتبره تفسير الحقائق وربطها، فالمؤرخ يختار الحقائق، أو بالأحرى يبحث عن حقائق معينة ويجمعها، وهذه هي مادته الأوليّة، ثمّ يكسبها مفهومها التاريخي، وفي الحالين يكون المؤرّخ محور الموضوع. وبهذا المعنى قال كروجه: «التاريخ كلّه تاريخ معاصر» ويعني بذلك أنّ التاريخ يتكوّن في الأساس من رؤية الماضي بمنظار الحاضر وفي ضوء مشاكله، وإنّ عمل المؤرّخ الرئيس لن يكون التسجيل بل التقدير، ولذا ففهم أيّ تاريخ يتطلّب فهم المؤرّخ واتجاهاته ونظراته.

وهناك من يؤكّد الصلة بين المؤرخ وحقائق التاريخ، فالمؤرّخ دون حقائق لا جذور له، والحقائق دون مؤرخ مجرّدة من الحياة والمعنى. فالتاريخ هو عمليّة متصلة للتفاعل بين المؤرّخ وحقائقه أو «حوار متّصل بين الماضي والحاضر».

إنّ تعريف التاريخ في العصر الحديث وكذا تفسيره يتّصل بتطور المجتمعات الغربيّة. ففي العصر الوسيط سيطرت الكنيسة وساد الاتجاه الديني، وانصبّ التفسير على أثر المشيئة الإلهيّة.

وفي عصر النهضة، بدأ التأكيد في الغرب ينصبّ على دور البشر وعلى مسؤوليتهم في إحداث التاريخ.

وتلى عصر النهضة فترة جديدة من المحافظة، اعتبر التاريخ فيها سبيلاً للمحافظة على الأوضاع القائمة وصار رمزًا لحفظ الكيانات.

---

(١) في حوار عن (تفسير التاريخ) لجمعية المؤلفين والكتاب العراقيين بغداد ١٩٦٢م.

وفي عصر التنوير، برز اتجاه جديد، وهو أنّ التاريخ حقل مفيد في فهم فعاليات البشر ولكنه ليس طاغية يتحكّم فينا، وظهرت النزعة العقلية وسادت فكرة التطوّر والتقدّم البشري. ولمّا جاءت الثورة الفرنسية، أعلنت فيما أعلنت انتصار العقل وبشرت بتكوين مجتمع جديد يستند إليه.

وظهرت الرومنتيكية بعد فترة الثورة، إثر خيبة الأمل فيما حققته الثورة الفرنسيّة وجاءت تعلن عضويّة التاريخ وأنّ فيه قوى استمرار واتّصال، وإن كان بعض هذه القوى غير واضح.

ونتيجة للتقدم العلمي والتأكيد على قوانين الطبيعة، ظهر الاتجاه إلى ربط التاريخ بالعلم، وظهرت المدرسة الإيجابيّة في القرن التاسع عشر، وحاولت أن تجد للتاريخ ومن التاريخ قوانين لتطوّر المجتمعات ونماذج لذلك التطوّر، فقام هيجل يؤكّد على فكرة العقل الفعّال في التاريخ ونادى بالفكرة القائلة بأنّ البشريّة تسير إلى عصر ذهبي، وأنّ الفكرة أو العقل وراء تطوّر التاريخ. وقال غيره: بأن فكرة معيّنة تسيّر التاريخ كالقول بأنّ ملكية أدوات الإنتاج وما تحدثه من علائق تكمن وراء حوادث التاريخ كما هو شأن النظريّة الماركسيّة.

وإذا كان هيجل يرى في التاريخ مسرحًا لتبرير فلسفته ولخدمة بروسيا المتوثبة، فإنّ ماركس رأى في التاريخ وسيلة لإحداث ثورة في خدمة الطبقة العاملة. وكل منهما انتهى أسلوبه الديالكتيكي عند فكرة اعتبرها نهاية المطاف. وهذا بحد ذاته لا يخلو من تناقض داخلي.

وهكذا سادت فكرة تفسير التاريخ في إطار من القوانين والأشكال، وآخر من حاول التعبير عن هذا الاتجاه في شيء من التوسع هو المؤرّخ أرنولد توينبي في كتابه «دراسة التاريخ».

وهذا الاتجاه ولّد رد فعل لدى كثير من المؤرخين الذين لم يستطيعوا أن يهملوا دور «المجهول» في التاريخ، أو أن ينسوا التعقيد في الظروف، واختلاف الإمكانيّات، وراحوا ينشدون توازنًا بين الفرد والمجتمع، بين الظروف وإمكانيّات الإبداع في التاريخ.

ومع أن بعض النظريّات تفوّقت وكان لها شيوع في فترة ما، إلّا أننا نرى دومًا

تباين الآراء، وتعدّد وجهات النظر. وقد اضطرب الرأي بين من يأخذ بنظرية أو بفكرة في تفسير التاريخ (مثل الحرية، العقل المسيطر، البطل، الجماهير) وبين من لا يريد إلاّ الاستقراء. وكما اتّخذ التاريخ لدى بعضهم وسيلة لإحداث ثورة أو تبدّل في أوروبا (كما فعلت الماركسيّة والنازيّة) فقد كان لدى آخرين (حتى القرن التاسع عشر) وسيلة للمحافظة على أوضاع وكيانات أو بالأحرى عامل ركود وجمود.

ولا بد أن نشير إلى أنّ هناك تطورات خارج أوروبا أثّرت على فهم التاريخ، وهي التحولات الكبيرة في العالم، أي الحركات الاستقلالية والنهضات القوميّة في آسيا وإفريقيا. فقد أدخلت هذه لأول مرّة وبصورة فعّالة، عاملاً جديدًا في فهم التاريخ عند الغربيين إذ جعلتهم يتخلّون لأوّل مرّة عن فكرة ملازمة، وهي أنّ التاريخ العالمي هو التاريخ الغربي وأنّ كل جهود البشريّة انتهت إليه، وأنه (أي التاريخ الغربي) منطلق ونهاية التاريخ. وبدأ الغربيون يشعرون بأنّ هناك حضارات وشعوبًا يجب أن تفهم، وأنّ النظر إلى التاريخ على أنه غربي نظر خاطئ، وأدركوا أنّ نظرات للتاريخ غير النظرة الغربية، بل إنّ فهم تاريخ أية أمة يبدأ لدى أبنائها. وكل دراسة تأتي من الخارج لتاريخ أمّة ما إنما تعبّر عن نظرة جانبية يتعذّر في الغالب أن يتمثّل صاحبها طبيعة تاريخ الأمّة أو روح حضارتها.

يتبين من الملاحظات السابقة أنّ أساس كلّ النظريات والآراء المذكورة اجتهاديّ، وأنها جميعًا ترتبط بظروف المجتمعات الغربيّة وبتطورها، وأنه ليس من الدقّة أن نأخذها مجرّدة عن ظروف نشأتها.

وأمامنا طريقان: الأوّل: أن نأخذ بنظرية من النظريات ونجد لها التبرير والتأييد في التاريخ، أي أن نحاول إيجاد ما نريد في التاريخ، والتاريخ سجل وآثار تتسع لذلك، ولكن هذه الطريق تجعل التاريخ وسيلة لخدمة أغراض خارجة عنه. والثاني: أن ننظر إلى التاريخ بذهن مفتوح وأن نحاول استقراءه للتوصّل إلى النتائج. وهذه حالة لا تفترض ذهنًا خاليًا تمامًا، بل إنّ الإنسان جزء من مجتمع له مشاكله وثقافته وتيّاراته، وإرثه الحضاري، وهذه كلها تؤثّر في تفكير المؤرّخ، ولعلها تكوّن لديه بعض الفرضيات والمفاهيم العامة.

وأخيرًا فإن طبيعة تاريخ أمّة ما، بحكم نشأته وسيره، قد تختلف عن طبيعة تاريخ

أمّة أخرى، فتتطلب فرضيّات تنبثق عنه مما لا يصدق على التاريخ الآخر.

ولنا أن نتساءل عن نظرتنا إلى تاريخنا، وعن صلة هذه النظرة بالحاضر. ومن الواضح مبدئيًا أن التنبّه العربي الحديث رافقه اهتمام واسع بالتاريخ العربي، فمنذ البدايات نجد البعض يرى في تذكّر الصفحات الماضية سبيلاً لتكوين الثقة بالنفس وبالإمكانيّات، أو ردًّا على الذين يرون الخمول ظاهرة طبيعيّة في وضع الشّعب، كما رآه البعض ضرورة لفهم ظهور الإسلام وأمجاده. وهذا يعني أن الحاضر العربي وجّه الاهتمام إلى جوانب معيّنة من التاريخ العربي الإسلامي، وهي جوانب الازدهار والقوّة، مع إغفال فترات أخرى ليست لها هذه الميّزة.

وهناك عامل آخر ـ أحدث من سابقه ـ حفّز الدراسة التاريخية، وهو الشعور بأنّ فهم الماضي ضروري لإدراك الحاضر، وأنّ تكوين الوعي التاريخي ضروري إذا أردنا فهم مشاكلنا الحاضرة والتخطيط لمستقبل أفضل. وهذا يبدو بجلاء في دراسة الفترات التي تلت العصور الزّاهرة.

ومثل هذه الدوافع تفترض وجود نظرات أو وجهات في تفسير التاريخ العربي. وهنا نبيّن أننا أمام وجهتين: فهناك من يظنّ أن التاريخ يشدّ إلى الوراء ويقف في طريق الحركة، أو أنّه يخدّر الهمّة، وإننا يلزمنا تركه وراء ظهورنا إن أردنا البناء. وهي نظرة تصدر عن فئتين: فئة تريد تطبيق الماركسية ومفاهيمها، فلسفة تاريخيّة ونظامًا، وتريد قطع الصلة بالماضي وتكوين خلق جديد. وفئة ترى في الإكثار من تمجيد الماضي وفي دعوة البعض إلى تجديد رسومه وفي إضفاء حرمة خاصّة عليه نسيانًا للحاضر وانغماسًا في التاريخ، وترى أن هذا الاتجاه ينسي الناس الحاضر ويدفنهم في الماضي. وإذا كانت الفئة الأولى لا تعترف بجذور ولا ترى شجرة حضاريّة، وتريد أن تستورد كل شيء، فإنّ الفئة الثانية إنما تعبر عن رد فعل لمغالاة البعض. ومن الواضح أنّ الدراسة التاريخية النقديّة ضرورية لإزالة مثل هذه المخاوف. ولكن كل دراسة تاريخيّة تتطلب أيضًا الشعور بالتراث والتحسّس به لئلا تفقد خطها المعنوي.

أمّا الوجهة الثانية فترى في التاريخ حياة متّصلة، وترى أن الحضارة شجرة لها جذورها وخطّ نموها، وأنّ الذات الحضارية لا تتركّز دون وعي للتاريخ كما أنّ البناء لا يستقيم دون أسس راسخة. وسنرجع إلى هذه.

ونتساءل الآن: هل لدينا تفسير للتاريخ العربي؟ لقد قدم المؤرخون القدامى بعض التفاسير ومن ذلك أنّ التاريخ البشري ـ بما فيه تاريخ العرب ـ تعبير عن المشيئة الإلهية المتمثلة في توالي الرسالات، وآخرها وأكملها الإسلام. وأصبح التاريخ بعد ظهور الإسلام تاريخ أمّة هي الأمّة الإسلاميّة، ومحورها العرب. ويتمثل هذا في تاريخ الطبري مثلاً.

وهناك تفسير آخر هو أنّ التاريخ العربي تعبير عن دور الأشراف العرب الذين حملوا رسالة الإسلام ونشروا العربيّة في العالم. ويتمثل هذا في كتب البلاذري.

وهناك من فسّر التاريخ تفسيرًا أخلاقيًا، ورأى فيه العبرة بتصرفات البشر وسبيلاً لتلافي الأخطاء وعونًا على الاهتداء كمسكويه.

وفسّر آخرون التاريخ على أنه تعبير عن فعاليّات الأشراف والعلماء والأدباء والزهّاد والكتّاب، كل ذلك في نطاق دولة الإسلام، كما ترى في تآليف أمثال ابن الجوزي والذهبي.

وأخيرًا هناك تفسير حضاري اجتماعي، كتفسير ابن خلدون الذي يرى أن المجتمعات تبدأ برباط العصبيّة، وتتدرّج إلى التوسّع غالبًا، فالازدهار الحضاري، يعقبه الترف والرّكود فالضعف والانهيار، فهو إذن يعطي قوانين لنشوء المجتمع والدولة ولتطورها ثم تلاشيها.

ولو نظرت إلى كل تفسير لوجدت صلته وثيقة بالتطوّر الثقافي الاجتماعي والسياسي ولرأيت أنه نتيجة مفهومة لهذا التطوّر.

ومرّت بنا فترة ركود فكري حتى بداية النهضة الحديثة. وقد انقطعت بنا الأسباب مع هذه التفسيرات. ثمّ اتصلنا بالفكر الحديث وبتفاسيره التاريخيّة، ولكننا لا نزال نتلمّس الطريق لوضع تفسير حديث لتاريخنا.

وحين ننظر إلى الدراسات العربيّة الحديثة نرى أن البعض أكّد على فكرة الأمة بمفهومها البشريّ، وجعل الأمّة العربية بالمفهوم الثقافي أو غيره محور الدّراسة.

وذهب البعض إلى التأكيد على تاريخ الشعوب لا الأمراء أو الخلفاء ونبهوا إلى وحدة تاريخ الأمّة واتّصاله في حين أن دراسة التاريخ على أساس الأمراء أو الأسر تورث التجزئة وتربك فهم التطوّر العام.

ومع أنّ بعض هذه الدراسات تنطوي على روح عربيّة أو على وجهة قوميّة إلاّ أنه يندر أن نجد دراسة فسّرت التاريخ العربي ككل من هذا المنطلق.

والتفت البعض إلى أهميّة الأوضاع الاقتصاديّة وأثرها في الحياة العامة، وطبّقوا ذلك على فترة أو حركة. وحاول غيرهم أن يعالج النواحي الاقتصاديّة متشابكة مع جوانب الحياة الأخرى. وهذا الاتجاه لا يعني بالضرورة تفسير التاريخ العربي تفسيرًا ماديًا كما يظن. والواقع أننا لا نرى إلا تطبيقًا محدودًا للتفسير المادي عند الكتّاب بالعربيّة.

وهناك بعض الدراسات التاريخيّة التي تحوي نظرات إسلامية في تحليل التاريخ العربي وخاصة في دراسة فترة الراشدين. وهي في الغالب تلخيص أو اقتباس من المصادر الأوليّة، ولكني لم أر تفسيرًا إسلاميًا شاملاً، بمفهوم حديث، للتاريخ العربي الإسلامي(١).

ومثل هذا الوضع منتظر في الدراسة التاريخية، إذ لا بد أن تستقرّ فلسفة معيّنة أو تتبلور نظرة تاريخية لدى الباحث قبل أن يستطيع تطبيقها. ولا بد مع ذلك أن تستقر أصول البحث التاريخي قبل أن يتخذ البحث أسلوبه التاريخي المتين.

ولا يعني هذا أني أحبذ أخذ فلسفة تاريخيّة معيّنة وتطبيقها على التاريخ العربي، فالفلسفات التاريخية رهينة بظروف نشأتها، وقد يؤدي تطبيقها إلى قسر التاريخ ليماشيها، وإلى إخراجه عن نطاقه.

٣ ـ ونحن حين ندرس تاريخنا نريد فهمه، وبالتالي تكوين فكرة واضحة عن جذور حاضرنا، وفهم إمكانياتنا وتقدير دورنا في سير البشريّة، وتتطلب مثل هذه الدراسة، لتكون جديّة، توفر عناصر عدّة، منها:

١ ـ أن لا تكون دراسة خارجيّة، أي من قبل أناس من خارج المجتمع العربي، لأنّ مثل هذه الدراسة قد تكون مفيدة وقيّمة، إن سلمت من الهوى، ولكن ينقصها الفهم الداخلي والشعور بروح التاريخ العربي.

٢ ـ أن لا تكون لدينا فرضيات خارجة عن هذا التاريخ وعن المجتمع الذي

---

(١) هناك محاولات حديثة في هذا الاتجاه.

صنعه، فإذا كنّا بحاجة لأن نفهم كل النظريّات التاريخية، إلاّ أننا لا نريد إخضاع تاريخنا لفرضيّات ووجهات بعيدة عنه، بل الأجدر بنا أن تكون فرضيّاتنا مشتقّة من هذا التاريخ ومن محاولاتنا لفهمه. وكمثل لذلك أذكر أن فكرة الأمّة تسود جلّ تاريخ العرب، وأن توسّعهم وحضارتهم استندا إلى رسالة تاريخيّة حملوها، وأنهم خرجوا بقيم خلقيّة وإنسانيّة لعبت دورها في تطوّرهم وأثرهم في سير المدنية.

٣ ـ أن ندرس تاريخنا بروح النّقد والتفهّم في آن واحد. ونحن لا نريد إضفاء صفة القدسيّة عليه، فهو تاريخ بشر، ولكننا كذلك لا يمكننا هدم وتقويض حقائقه على مذبح الشكّ السّاخر، ولا نريد في الوقت نفسه إضفاء صفة رومانتيكية عليه بدراسته كتاريخ بطولات، لئلا نغفل دور الجماعات فيه. «فهذا رسول القادسية يقول لعمر بن الخطاب: استشهد فلان وفلان. . . ، وآخرون لا نعرفهم، فقال عمر: ولكن الله يعرفهم». ونحن نريد روح تفهّم لهذا التاريخ، فهناك تراث متّصل وهناك اتجاهات وتيّارات تستحق الملاحظة والمتابعة، وحتى الأساطير نفسها، رغم أنها لا يؤخذ بها، فإنها لها دلالتها في فهم التاريخ أحيانًا.

٤ ـ أن نتذكّر أنّ الحاضر يتصل بالماضي. فالحاضر يثير بعض المشاكل والحاضر يكوّن مفاهيم ونظرات، وهذه تؤثّر في دراستنا للماضي، كما أنّ الماضي له جوّه وله مفاهيمه ولا يمكن إغفالها في دراسته. ومن المتعذّر فصل هذين الجانبين، فهما متكاملان متفاعلان ومدى ذلك يتصل بالممارسة التاريخيّة والتقدير الذاتي.

٥ ـ ونحن نقدّر وجهة الاتصال والاستمرار في تاريخنا. ولكننا ندرك أيضًا أنه مرّ بفترات فيها طابع التورية والتوثّب حين تتجمع قوى الأمّة لتندفع منطلقة صاخبة، وهذا يعني أن تاريخنا، وإن كان متصلاً متتابعًا، إلاّ أن فتراته متباينة في الحركة وفي التأثير المباشر والبعيد، فقد تكون فترة بعيدة نسبيًّا أكثر أثرًا في تفكيرنا وحياتنا الحاضرة من فترة تلتها زمنيًّا بمدّة طويلة.

ومعنى هذا أننا لا ننظر إلى تاريخنا نظرتنا للظواهر الطبيعية الرتيبة، فإذا أردنا فهمه وجب أن ننظر إليه بتوثبه وركوده، بجماعاته وأفراده، بأحداثه العاديّة ومفاجآته.

٦ ـ إنّ المجتمع وحدة تتداخل فيها العوامل وتتبادل التأثير، فالجوانب السياسيّة والاجتماعية والاقتصاديّة والفكريّة والنفسيّة تلعب دورها متداخلة متشابكة ولا يمكن

إغفال جانب منها.

٧ ـ وتاريخنا ـ قبل ما ذكرنا وبعده ـ تاريخ أمة وتاريخ حضارة شهد من ضروب النشاط ألوانًا، وعجّ بالتيارات والاتجاهات، ومرّ بفترات توثّب وفترات ركود، ولكنه يبقى تاريخ أمّة عربيّة وتاريخ حضارة عربيّة إسلاميّة.

وخير سبيل لدراسة التاريخ العربي هو أن يبحث على أسس حديثة (منهج البحث التاريخي). ولكني لا أرى أصول البحث التاريخي الغربي وافية، بل من الضروري أن نكون مصطلحًا تاريخيًّا يمكن من فهم أصول التاريخ العربي ومصادره. إننا لا نحتاج إلى التلاعب بالتاريخ فكل بناء يستند إلى الزيف زائف وما أحرانا أن نبني على أسس متينة من البحث ومن الشعور بالمسؤولية.

* * *

التاريخ والحاضر[1]

(٢)

١ - لا يراد بعنوان الحديث المقارنة بين الماضي والحاضر، ولا يراد تقييم الماضي والحاضر، ولكن يراد فهم بعض قضايا الحاضر إن أمكن بتحليل الماضي.

إننا ننظر إلى تاريخنا فنرى الإنجازات الرائعة في السلم والحرب، نرى الفتوح الصاعقة تمد الرقعة العربية الإسلامية بين أواسط آسيا وجنوب فرنسا، ونرى تكوين الأمة الواحدة، ونرى إنشاء حضارة أغنت البشرية، ونرى الإبداع في الفكر والعلم، وننظر إلى الواقع فنرى التجزئة والتخلف، ونشهد غياب الحريات أو تراجعها، ونرى العلم خارج ثقافتنا، ونرى جلّ ثرواتنا بيد الغير.

كيف نفسر هذا؟ هل فشلنا في فهم التاريخ، أم خاننا التاريخ؟ وهل ننفي أن تكون للتاريخ جدوى، أم أننا بحاجة إلى إعادة نظر جذرية في دراستنا للتاريخ؟

إننا لن نجري وراء نظرات خارجية إلى تاريخنا، بصرف النظر عن منطلقاتها، إننا نريد نظرة داخلية إلى هذا التاريخ من أهله، ونريد فهم حركة التاريخ، وهي مسألة شائكة، فالمجتمعات في سيرها وتطورها تخضع لعوامل متعددة ومتشابكة.

ونريد الانطلاق من مشاكل الحاضر لنرى جذورها وصلتها بالماضي في سبيل فهم أفضل ومستقبل أكرم.

٢ - إن صفحات التاريخ تشير إلى تلازم الإسلام والعروبة، فلا مواجهة ولا تعارض. جاء الإسلام وكان أثره حاسمًا في حياة العرب وفي تكوين الهوية العربية.

فالعرب اتحدوا لأول مرة بالإسلام، وحملوا رسالته في الفتوح، وتحت لوائه انتشروا في الأرض ووضعوا أسس الحضارة العربية الإسلامية.

وشرّف الإسلام العربية بالقرآن فحفظها ووسّع نطاقها، مفردات وأفقًا. وجعل الإسلام العربية أساس النسبة للعرب، في مواجهة قاعدة النسب التي تتصل بالعصبية.

---

(١) ألقيت في جامعة دمشق، ونشرت في الندوة، المجلد الثاني عشر، العدد الأول، عمان، ذو القعدة ١٤٢١هـ/ شباط ٢٠٠١م.

ومع التطـورات الاجتماعية والثقافيـة، عبر فتـرة تجاوزت القرنين، صارت العربية الرابطة العامة للعرب.

وصار للتعريب دور تاريخي في توسيع نطاق العروبة بعكس رابطة النسب المحدودة، وكان التعريب نتيجة عوامل عدة: مثل انتشار الإسلام الذي رافقه ابتداءً انتشار العربية، وانتشار العرب إلى الريف ونشاطهم، وتراجع المفاهيم القبلية بما فيها فكرة النسب، إضافة إلى أن العربية صارت لغة الفكر والثقافة والإدارة في البلاد الإسلامية لثلاثة قرون على الأقل، وتكوين الثقافة العربية الإسلامية، وبالتعريب بالدرجة الأولى تحددت رقعة البلاد العربية.

وبالعربية وضعت الثقافة العربية الإسلامية وتكاملت في فترة التكوين (القرون الثلاثة / الأربعة الأولى). بدأت هذه الثقافة بالدراسات الإسلامية: علوم القرآن وتفسيره، وعلوم الحديث، وعلم الفقه وأصوله، وبالدراسات العربية (علوم اللغة والنحو والأدب والتاريخ إضافة للشعر).

وبعد أن وضعت خطوط هذه الدراسات (العربية والإسلامية) جاء نقل علوم الأوائل بالترجمة (من اليونانية والفارسية والسريانية والهندية) ودراستها، ثم التأليف والإضافة فيها وإغناء الثقافة العربية الإسلامية.

وشارك في الثقافة المسلمون من غير العرب بصورة فعالة، كما شارك فيها المتعربون، والعرب من غير المسلمين، وبخاصة في العلوم بأنواعها، وإذا كان الإسلام ـ دينًا ـ رابطة بين المسلمين، فإن الثقافة العربية الإسلامية هي ثقافة العرب عامة.

ويلاحظ أنها ثقافة تشمل العلوم المكتوبة بالعربية، ولكن فترات الركود حذفت العلوم من نطاق الثقافة.

وصارت العربية قاعدة الهوية العربية.

وحين ننظر إلى كتابات بعض المفكرين، من أدباء ومؤرخين وفلاسفة وعلماء وفقهاء ولغويين، بين القرنين الثالث والتاسع الهجري نراهم يذكرون أن العربية قاعدة العروبة، ويتحدثون عن أُمة هي الأمة العربية تمييزًا لها عن الملة التي تجمعها رابطة الدين.

ولما ظهرت لغات إسلامية أُخرى، كالفارسية والتركية، بقيت العربية لغة العلوم الإسلامية الأولى عبر العصور، إضافة لكونها لغة الثقافة العربية، مما يؤكد التلازم بين

العروبة والإسلام.

هكذا اقترن الإسلام بالعربية في فتراته الأولى خاصة، ورسخت هذه الصلة في وعي الجماهير حتى الوقت الحاضر، ويظهر ذلك في أوقات الأزمات في البلاد العربية وذلك في التحرك الشعبي بصورة عفوية.

إن القول بوجود تعارض بين الإسلام والعروبة فيه نظر، بل إنه بعيد عن الدقة، فالفكرة العربية تعبّر عن الانتماء للأمة العربية، والحركة العربية هي في الأساس سياسية، تهدف إلى أن تحقق للأمة العربية في الأخير كيانًا سياسيًا واحدًا، أمّا الإسلام فدعوة شاملة ونظام حياة.

ثم إن الفكرة العربية، في القرن التاسع عشر والعقود الأولى للقرن العشرين ـ وفي تيارها الرئيسي ـ كانت عربية إسلامية، تجد في العربية قاعدة مشتركة للعروبة، وكذلك للوطنية في مواجهة الطائفية.

وكان البعض يُروج ـ استنادًا لأفكار غربية ـ لفكرة أن القومية العربية منقولة عن القومية في الغرب. وقد انتهت أبحاث حديثة إلى أنه بالإضافة للفكرة القومية في الغرب توجد هوية قومية أُخرى أثنية أو ثقافية في المجتمعات الشرقية.

والواقع أن فكرة الأمة العربية التي تربطها اللغة والثقافة العربية لم تكن نتاج القرن التاسع عشر أو العشرين، بل إنها ممتدة في التاريخ.

٣ ـ هل أشير إلى التجزئة السياسية للبلاد العربية، وما ترتب عليها من اختلاف في الأوضاع والمواقف، وما رافقها من ضعف؟

عرفت البلاد العربية الوحدة في فترات من التاريخ العربي الإسلامي، كما شهدت فترات من التجزئة. إن فكرة الأمة العربية ووحدتها ظهرت في التاريخ على أساس من اللغة والثقافة، وتمثلت في الفكر منذ القرن الثالث الهجري، وربما كانت بدايات هذا الاتجاه في فترة الوحدة السياسية في الإسلام، ولكن الفكرة رسخت بعد زوال الوحدة السياسية.

فالأمة العربية ثقافية في الأساس، واستمرت كذلك، ولذا بدأت فكرة الوحدة والعمل لها في الفترة الحديثة على أساس من اللغة والثقافة، وهذا يجعل الوحدة هدفًا دائمًا.

لقد اعتدنا في الحديث عن الوحدة أن نبحث عن العناصر التي تجمع بين العرب وتجعلهم أمة، ولكننا أغفلنا فحص عناصر التجزئة وجذورها، وآخرها النفط، وهذا جعل النظرة رومانسية بدل أن تكون واقعية وواعية.

وفي الحديث عن الوحدة أغفلنا عامل الأرض، مع أن من عناصر تكويننا الموقع والاتصال الجغرافي، وذلك رغم البوادي والصحاري التي لم تكن عائقًا في تاريخنا، وأغفلنا اعتبارات المصالح المشتركة رغم أنها كانت عنصرًا فاعلاً في التاريخ والحاضر.

هذا، وقد نسبنا التجزئة في العصر الحديث إلى الاستعمار وأطماعه وتفوقه، ونسينا عوامل التجزئة الداخلية، إضافة إلى العوامل التاريخية.

وفي عصر التكتلات والقوى الممتدة الأصقاع، قد تبدو الوحدة أمرًا طبيعيًا إذا تذكرنا أنها بين أجزاء أمة واحدة، ولكن التاريخ الحديث بيّن أن هذا لا يحصل بالضرورة إلا في ضوء فكرة جامعة، وجهةً وحركةً.

ومن ناحية حضارية فإن الوحدة ضرورة. قد لا تفضي التجزئة بالضرورة إلى التخلف أو إلى التراجع الثقافي، ولكن الوضع يختلف في حركة التقدم العلمي الهائل وفي وجود الأخطار الخارجية، إن الأخطار الخارجية قد تهدد الثقافة، ألا ترى أثر الحصار الاقتصادي على بعض الأقطار العربية؟ ماذا تبقّى للثقافة والحضارة في العراق إثر الحصار الشامل؟

إن التجزئة لا توفر الإمكانات اللازمة للنهضة الشاملة أو لمواكبة الحركة في العلوم والتكنولوجيا، ألا ترى محاولات أوروبا في الاتجاه نحو نوع من الاتحاد والتكامل، وبخاصة في مجال العلوم والتكنولوجيا والاقتصاد، رغم اختلاف الكيانات والأصول؟

هل يستطيع كل بلد من البلاد العربية ـ على انفراد ـ مواجهة التحديات، إن لم نقل الهيمنة الخارجية؟ إن الواقع ينفي ذلك.

هل لدى أي بلد الإمكانات المادية وغيرها التي يتطلبها التقدم العلمي الهائل والتكنولوجيا؟

أظن الإجابة واضحة تمامًا، بل إن درجة التخلف ستزداد والفجوة تتسع مع الزمن.

هل تستطيع البلاد العربية مجزأة، أمام مد العولمة المتزايد في التجارة والمال أن تجد لها مكانًا أو دورًا؟

فإذا كانت الجبهة العربية الواحدة بأي شكل مطلبًا سياسيًا قوميًا فإنها الآن وبكل أبعادها ضرورة حياتية.

٤ ـ ونلاحظ دور العسكر في الفترة الحديثة في الحياة العامة في عدد من البلاد العربية، وتحولهم من دورهم في الدفاع عن الكيان ومواجهة الأعداء إلى تولي السلطة وحكم البلاد.

قد يبدو هذا مسألة طارئة، وقد نقول إن المدنيين ساهموا في التمهيد لمجيئهم، بل إنهم تعاونوا معهم في مواجهة السياسيين الذين تولوا السلطة، والانقلاب عليهم وخاصة حين اتهموا أولئك السياسيين بمحاباة الاستعمار أو بتأسيس أنظمة برلمانية شكلية.

ولكننا حين نكشف عن خلفيات السياسيين هؤلاء نجد أن جلهم من خريجي الكلية العسكرية العثمانية، في وقت كان الاهتمام الأول في الدراسة العالية بالكلية العسكرية.

وحين بدأت الحركة العربية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين شارك فيها في الفكر فئة من رجال الفكر، وشارك بعض العسكريين، ولكن الثورة العربية التي هيأ لها المدنيون فكريًا تولاها العسكريون بحكم الظروف (عدا القيادة العليا)، وكان طبيعيًا أن يكون للعسكريين دور قيادي في بدايات النهضة في العراق والشام مثلاً.

وحين نرجع إلى القرن التاسع عشر، فترة التنظيمات العثمانية ومحاولات التحديث والإصلاح في الدولة العثمانية، من أيام محمود الثاني من جهة وفي مصر من أيام محمد علي، نجد أن الهدف الأول من كل ذلك كان تحديث الجيش وبناؤه على أسس عصرية لمواجهة الخطر الخارجي (الغربي) الذي يهددهم، كان ذلك الهدف الأول، وكان إنشاء المدارس الحديثة لخدمة هذا الهدف.

فالنهضة الحديثة قامت من أجل العسكر، وأدت إلى أن يلعبوا الدور الأكبر فيها، ولعل العودة للبدايات تساعد على جلاء الصورة. فالحركة الإسلامية باتجاه الفتوح

وحدت التوجيه والتنظيم من قيادة مدنية تحمل رسالة جديدة؛ وحدت الكل بدوًا وحضرًا تحت راية الإسلام وقامت بالفتوح الكبرى في موجتين زمن الراشدين ثم زمن الأمويين.

وكانت الأمة العربية قاعدة الجيش، وقامت الجيوش الأولى على أساس التطوع والرغبة في الجهاد والمجد، ثم نظم تكوين الجيش وتدريبه في العصر الأموي، ولكن العصبية القبلية والحزبية السياسية أدت إلى التخلي عن فكرة الأمة / الجيش إلى الجيش النظامي زمن العباسيين.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الثورة العباسية التي أسقطت الدولة الأموية جاءت بعد دعوة سرية استمرت حوالي ثلاثين عامًا. فهي لم تكن حركة عسكرية انقلابية بل كانت في الأساس دعوة لها برنامجها ودعاتها وتنظيمها.

ولكن الجيش النظامي، من عرب وفرس وغيرهم، لم ينجح بعد العصر العباسي الأول إذ أضعفه تكوينه من أكثر من مجموعة أثنية، وزاد في ذلك الانقسامات في الأسرة الحاكمة، والثورات الداخلية المتتالية، مما دفع إلى إدخال عنصر جديد وهم المرتزقة من الأتراك وبعض من كان في جوارهم، ولم يكن لهؤلاء الأتراك مزية إلا المزية العسكرية، ولكن سرعان ما أخذوا السلطة في القرن الثالث / التاسع وكان ذلك بداية لتسلط الأتراك السلاجقة على البلاد بين أواسط آسيا والبحر الأبيض وثبتوا وعمموا الإقطاع العسكري.

وكان الغزو الخارجي للصليبيين أولاً، ثم المغول، ثم الغرب أخيرًا قد أحدث أثرًا كبيرًا في استمرار الهيمنة العسكرية للأتراك متمثلة في دولة المماليك في مصر والشام ثم الدولة العثمانية.

وكان التهديد الغربي سبب التركيز على الجيش وتوجيه الاهتمام لإصلاحه، ولذلك فإن التنظيمات في الدولة العثمانية، والتحديث في مصر، اتخذت هدفها الأول تحديث الجيش وإصلاحه، واستمرت العناية به طيلة القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

٥ ـ ومن المؤثرات التاريخية الحاضرة في المجتمعات العربية البداوة والقبلية وما يتصل بها من قيم.

إن التقابل بين البادية والحاضرة أدى إلى ازدواجية في القيم في المجتمعات العربية.

وهذا التقابل قديم في التاريخ، وجاء الإسلام فجمع بين البدو والحضر تحت رايته وفي إطار عقيدته فكان دور البدو إيجابيًا في الفتوح، ووجه الإسلام البدو إلى الاستقرار وشجب العصبية القبلية، ومع بقاء القبيلة / العشيرة وحدة اجتماعية إلّا أن الإسلام تخطاها حين جاء بفكرة الأمة وجعل لها الولاء الأول. ولكن القبلية استمرت، حتى بعد الاستقرار، فلم تستوعب القبائل مفهوم الأمة / الدولة، وكان تاريخ صدر الإسلام فترة صراع بين المفاهيم القبلية والولاء للقبيلة، وبين المفاهيم الإسلامية ومحورها الولاء للأمة في الحياة العامة.

فبعد موجة الفتوح واستقرار القبائل الغازية بدأت العصبية القبلية بالظهور بشكل جديد بصورة عصبية سياسية، تمثلت آنئذ بشكل تكتلات أو أحلاف قبلية تتنافس (أو تتصارع) على السلطة كما تبين من التحالفات بين قيس ويمن، وهو مؤشر لما يمكن أن يحصل في فترات تالية.

وكان لهذه العصبية القبلية الجديدة دورها في سقوط الدولة الأموية، وأثرها في التخلي عن الجيوش المستندة إلى القبائل، والاتجاه إلى الجيش النظامي ثم إلى المرتزقة في القرن الثالث الهجري، واقترن هذا التطور ببداية عودة المواجهة بين البداوة / القبلية والحاضرة.

ولا يخفى أن الحاضرة (وبخاصة في الهلال الخصيب) كانت محل جذب للبدو وهجرات متصلة ما دامت الأبواب مفتوحة، وبالتالي - وفي القرنين الرابع والخامس - ظهور إمارات قبلية (بنو حمدان، بنو مزيد، بنو عقيل).

وشهدت البلاد العربية موجات من البداوة تطغى على السهول وتؤثر في بنية المجتمع وعلاقاته. ففي القرن الخامس الهجري ارتفع المد القبلي ليغمر دار الإسلام، فهناك البداوة التركية السلجوقية التي هيمنت على ما وراء النهر وخراسان واندفعت لتغمر إيران والهلال الخصيب. وهناك موجة البداوة العربية (بنو هلال وبنو سليم) التي انطلقت ابتداءً من الجزيرة العربية لتغمر المغرب العربي.

ويمكن أن نلتفت إلى عودة نشاط البداوة والقبلية في البلاد العربية زمن العثمانيين وبخاصة في القرن الثامن عشر. ويلاحظ أن البوادي كانت تمد البلاد المجاورة بالقوى البشرية وخاصة بعد فترات الأوبئة والطواعين.

ولم تستطع الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر توطين القبائل عن طريق قانون الأراضي والتجنيد والتعليم الجديد ولم تتمكن من كبح القيم القبلية، ولم تقف الدولة الغربية المنتدبة بعد الحرب العامة الأولى ضد القبلية والبداوة بل حاولت الإفادة من وجودها لصالحها.

ومع أنه جرت محاولات في بعض البلاد العربية (قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها) لتوطين البدو ولنشر التعليم بينهم ولتهذيبهم عن طريق الجيش والتعليم (وذلك بعد أن وقفت ضد مفهوم الدولة) إلّا أن بعض الأنظمة الحاكمة ولأسباب معلومة راحت تتقرب من القبلية وتقويها.

إن القبلية بقيمها ومفاهيمها ما تزال غير مستوعبة مفهوم الدولة، والقبلية بعيدة عن مفاهيم الوحدة بل هي تسير في اتجاه مضاد.

٦ ـ وقد نتحدث عن المواجهة مع الغرب في العصر الحديث، لنجد أن هذه المواجهة ليست حدثًا فريدًا، إنها ظاهرة تاريخية ظاهرة الصراع بين الشرق والغرب.

يكفي أن نشير إلى غزو الإسكندر للشرق واجتياحه من البحر الأبيض إلى حوض السند، ومع أنه أفضى إلى إحداث كيانات سياسية إلّا أن المهم هو انتشار الثقافة الهلنية وهيمنتها في الشرق.

وانتهى الوضع من جديد إلى وجود قوتين تتنازعان السلطة والنفوذ بين البحر الأبيض وأواسط آسيا: الدولة الساسانية والدولة البيزنطية.

وكانت المواجهة الثانية الكبرى بالحركة الإسلامية التي أنهت الدولة الساسانية وأخذت بلاد الشام ومصر والشمال الإفريقي والأندلس، وظلت تطرق أبواب أوروبا من جهة القسطنطينية وجنوب فرنسا.

أفضت الحركة إلى نشر الإسلام والعربية وتعريب المناطق المذكورة باستثناء الأندلس.

كانت الحركة الإسلامية أكبر تهديد واجهته القوى المسيحية.

وجاء الرد في حركة الغزو الإفرنجي للبلاد الإسلامية تحت راية الصليب وباسم تحرير الأماكن المقدسة، فكان أن أقامت كيانات سياسية في بلاد الشام وفي الرها (الجزيرة)، كما ساهمت الحركة بقوة في ضرب المسلمين في الأندلس.

واستمرت الحركة في القرن السادس عشر والسابع عشر في محاولات غزو شمال إفريقيا.

ولكن بلاد الشام حررت في حركة جهاد متصلة، وكذلك حررت النقاط التي وضعت فيها أقدامها في الشمال الإفريقي.

وأخيرًا غزا الغرب العالم العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين. وكانت المواجهة الحضارية أشد من الغزو العسكري والسياسي. فالغرب يرى أن ثقافته وحضارته تمثل أوج الحضارة البشرية، وما عداها ركود أو تخلف.

ومع الأخذ من الثقافة الغربية طوعًا أو فرضًا أحيانًا، كان هناك خوف على الهوية.

وكانت محاولات للنهضة والتحديث في البلاد العربية والإسلامية على صعيد رسمي بدءًا بالجيش إلى تحديث التعليم، وعلى صعيد شعبي بالسعي للإحياء والنهضة في حركات إسلامية (سلفية أو إصلاحية تحديثية أو أصولية) أو عربية ثقافية.

وأخيرًا صرنا أمام ظاهرة العولمة، وتفرد دولة بالهيمنة؛ والهيمنة تعني هيمنة تجارية (في اقتصاديات السوق) وسياسية واتجاه للهيمنة الثقافية.

وقد لا تجد الخطوط الفاصلة بين الهيمنة الأمريكية والعولمة، ويتجه الرأي إلى أنها شكل من أشكال للهيمنة العالمية.

والعولمة في الثقافة تختلف عن النظرة العالمية، فهذه تعترف بوجود ثقافات قد تتبادل التأثير وتقر التعدد، أما العولمة فتمثل الاختراق الثقافي وتأكيد ثقافة واحدة وطمس الثقافات (والهويات) الأخرى.

ويثار مع العولمة مفهوم صراع الثقافات وإثارة المخاوف من الإسلام واعتباره الخطر الأول، وهنا تدخل الصهيونية بتنظيماتها الكثيرة على الخط في مواجهة الإسلام والعروبة وتشويه صورتهما وإظهارهما بمظهر الضعف من جهة، ثم الجمود والتخلف من جهة أخرى.

يصور البعض العولمة وكأنها قدر محتوم وأن ليس للشعوب والثقافات الأخرى إلا أن تدخل فيها. ويذهب آخرون إلى مزايا العولمة وبخاصة الإفادة من التكنولوجيا والعلم التي ترد مع العولمة، ولا يمكن قبول الرأيين فلا يمكن قبول التخاذل

والاستسلام، كما أن قوى العولمة لا تريد لنا تطبيع العلم واختراق التكنولوجيا بل يشير التاريخ المعاصر إلى ضربها أي مجهود جاء في هذا الاتجاه.

لقد واجه العرب التحديات في الماضي بجهود متصلة وشاملة، بل وكانت التحديات في الماضي القريب والبعيد عاملاً في الإحياء والنهضة وترسيخ الهوية.

كما أن مواجهة التحديات الخارجية تبدأ من الداخل في تعزيز الذات وفي تجميع القوى وتكوين جبهة موحدة، وهذا ما تفرضه التحديات المعاصرة.

٧ ـ في الفكر السياسي والتجربة السياسية تبرز فكرة الشورى وتطبيقاتها، وما انتهت إليه في الواقع.

نشير إلى حالات قليلة تم فيها انتخاب الحاكم، ونشير إلى فترات كانت فيها استشارة محدودة، أو واسعة من قبل الحاكم لفئة أو أخرى من شعبه.

وهنا تبرز استشارة الحاكم دون التزام بالشورى من جانبه، وكان الاتجاه نحو تأكيد سلطة الفرد.

بدأت الأحزاب السياسية بالظهور من أواسط القرن الأول الهجري لكن لم يكن أمامها خيار لمحاسبة الحاكم أو لإحداث تغيير إلا بالثورة، واستمر هذا الوضع.

رفض الفقهاء الاتجاه للوراثة التي أُدخلت في مطلع العصر الأموي، ولكنهم قبلوا ذلك في الواقع بعد مجيء العباسيين.

إن فكرة الشورى والانتخاب ـ التي يؤكد عليها الفقهاء وبعض الأحزاب السياسية. لم تجد تجسيدًا في أية مؤسسة ولم تتخذ صفة مؤسسية.

والشورى في الواقع وفي الفكر أَضرَّ بها أنها اختيارية بالنسبة للحاكم وأضر بها خوف الفقهاء من الفتنة. فالخروج على الحاكم شقّ للجماعة وإثارة للفتنة وخطرهما عند الفقهاء أشد من أي استبداد. وبالتالي ففكر أهل السنة مثلاً لا يجيز الخروج على الحاكم مهما استبدّ أو ظلم.

وهكذا فالاتجاه للاستبداد تصاعد مع الزمن ليتعزز بعزل الأُمة عن السلطة. فمنذ القرن الثالث / التاسع بدأ عزل الأُمة عن السلطان، باعتماد الخلفاء في الجيش على المرتزقة.

وبين القرن ٣هـ / ٩م والقرن ١٣هـ / ١٩م كانت السلطة بيد العسكر الأتراك

وصار العرب رعية. هكذا تبلور الحال زمن السلاجقة والمماليك والعثمانيين.

حتى التنظيمات في الدولة العثمانية والإصلاح والتحديث في مصر كانت في الأساس لتحديث الجيش.

هكذا بقي العرب خارج المسؤولية ـ إلاّ في الإفتاء والقضاء والدراسات الدينية ـ لقرون وفي ذلك ضمور في الشخصية وتراجع خطير تجاه عجلة التاريخ.

لم يستطع العرب عبر تاريخهم نقل فكرة الشورى من إطار النظرية إلى الواقع بإيجاد مؤسسات تمثل الفكرة، لقد أحدثت مجالس مع الحاكم في حالات قليلة كما فعل الإباضية والموحدون، ولكنها محدودة. وعلى العموم عجز العرب حتى الفترة الحديثة عن إيجاد هذه المؤسسات.

لقد ظهرت التعددية واضحة ولا تزال في الفقه والتشريع، فتعددت المذاهب الفقهية والاجتهادات، وفي ذلك إن توفرت الحرية الفكرية غنى وإغناء، وكان الاتجاه «اختلاف أمتي رحمة». ولكن لم يحصل ذلك في الحياة الحزبية، بل إن الأحزاب صارت مع الزمن مذاهب وضاق الأفق تدريجيًا إلى أن صار البعض ينكر حتى التعددية المذهبية لينتهي إلى القول أن فرقة واحدة هي الناجية وأن عشرات غيرها ضالة. وبدأنا الآن ننكر ذلك ونسعى إلى إعادة الجو الصحي الذي كان يومًا ما.

وبعد، فهل تستطيع أمة أبعدت عن المسؤولية وعن محاسبة السلطة، ودون مؤسسات سياسية لقرون، أن تنتقل بيسر إلى أداء دورها، وخاصة حين تجد نفسها مجزأة ومقهورة في الداخل قبل الخارج.

نعم جرت في الفترة الحديثة محاولات ولا تزال لإحداث مجالس نيابية ومؤسسات سياسية، ولكنها دون جذور ولم تجد المجال لتتأصل.

وحين بدأ تحرك ضد هذه الأنظمة في بعض البلاد بحجة أو أخرى لم يفضِ التحرك إلى إصلاحها بصورة مدنية بل إلى تسليم السلطة للعسكر.

* * *

أصول الثقافة العربية(١)

يتطلب فهم الثقافة العربية الإسلامية تحليل بداياتها ونموها، كما أن فهم طبيعتها وموقفها من الثقافات الأخرى يلقي ضوءًا على ذلك.

وهذه الثقافة عربية إسلامية بمعنى أنها تكونت في نطاق الإسلام دينًا ودولة، ولكن جذورها تمتد إلى فترة قبل الإسلام، فقد كانت للعرب ثقافة قبل الإسلام، حضرية في جنوب الجزيرة وشبه حضرية أو بدوية في وسط الجزيرة وشمالها. وتبين أن العنصر الحي منها كان في الجانب الثاني ممثلاً بالشعر العربي الذي بلغ ذروته في القصيدة وفي قيام لهجة أدبية، وفي الأمثال، وكان لثقافة الجنوب أثرها في اللغة وفي المفاهيم والتكوين الحضاري فيما بعد.

وظهر الإسلام قوة دافعة، وجاء بقيم ومفاهيم شاملة، وأعطى العرب نظرة للحياة ورسالة تاريخية، وكان سبب توسعهم جغرافيًا. ومن ناحية اجتماعية وثقافية توحد العرب لأول مرة، وكان القرآن معجزة نثرية، وكان مع حديث الرسول مثلاً ودافعًا لظهور النثر.

وانتشر العرب بالفتوح إلى خارج الجزيرة، ليجدوا الثقافات السامية القديمة وليواجهوا ثقافات أخرى غريبة، ولكنهم كانوا يشعرون بتفوق عقائدي وباعتزاز بدورهم. فكان للإسلام بمفاهيمه الجديدة ومثله أن يهيىء الإطار للمجتمع والبوتقة للصهر.

وجاء الإسلام حركة تمثل الاستقرار ضد البداوة، وتشجع الحياة المدنية والهجرة إلى الأمصار. جاء يمثل ثقافة المدينة بما تتضمنه من نشر التعليم. وحين قرر الجهاد مبدأ أساسيًا وحث على طلب العلم فإنه رسم وجهة التطور المقبلة.

وكانت العربية لغة القرآن، قاعدة ثقافية عربية، (أصبحت أساس العروبة وقوة أخرى نامية)، سواء أكان ذلك في نشر الرسالة الجديدة أم في إدخال الإمكانيات الثقافية

---

(١) محاضرة ضمن الموسم الثقافي لعام ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤م. في دولة الإمارات العربية المتحدة بتاريخ ٦/ ١٢/ ١٩٧٣م.

لغير العرب إلى نطاق الثقافة العربية الإسلامية.

وخلال تاريخ العرب كانت المبادئ الإسلامية من جهة واللغة العربية من جهة ثانية قاعدتي الحركة للبناء وللإحياء.

ووضع إطار الثقافة العربية في مرحلتها الأولية خلال القرنين الأولين للهجرة، وإن احتاجت فترة التكون فعلاً إلى ثلاثة قرون.

وكانت بدايات الفعاليات الثقافية ومراكزها الأولى النشطة ذات دلالة خاصة في التطور الثقافي. كانت المراكز الثقافية حتى أواسط القرن الثاني للهجرة في الحجاز ـ المدينة ومكة ـ، وفي الأمصار في دور الهجرة الجديدة، البصرة والكوفة، وبدرجة أقل الفسطاط. وكانت هذه مراكز للتجمع العربي، كما كان العلماء والدارسون في البداية وعلى العموم عربًا. أما الموالي فازداد عددهم بالتدريج وبدأت مشاركتهم الفعلية في أواخر القرن الأول للهجرة وبعد تعريب الدواوين خاصة.

وبدأت الفعاليات الثقافية في الدراسات الإسلامية والعربية، وتمثل هذا في دراسة القرآن وتفسيره ورافقها العناية باللغة، ثم العناية بالحديث والسنن (وخاصة سنة أهل المدينة)، وتبع ذلك أو رافقه الدراسات التاريخية والأدبية. وهي عناية أكدتها ضرورات البيئات الجديدة وتأثير المبادىء الإسلامية.

ويحسن أن يلاحظ أن هذه الدراسات حين تطورت إلى التفسير وجمع الحديث ونقده وإلى الكتابة في التاريخ متمثلة في المغازي والأخبار والطبقات والتواريخ وإلى الدراسات النحوية واللغوية، فإن هذه الدراسات أصبحت عناصر أساسية في تكوين الثقافة العربية الإسلامية. وفي فترة مبكرة بدأ ظهور الفقه ليسد الحاجات ويواجه المتطلبات الجديدة، وأهم من ذلك وضع الأسس الشرعية للجماعة الإسلامية. وقد هيأ الفقه على المدى الأبعد إطار المجتمع الإسلامي رغم اختلاف البيئات والإرث المحلي.

بدأ ظهور الفقه، وكان دور العلماء والقضاة كبيرًا في ذلك، وكان للتنظيمات الإدارية والمالية أثرها، إذ تسربت جوانب منها ومن العرف المحلي أحيانًا إلى الفقه، إلا أنها ذابت في نطاق المفاهيم الإسلامية وطبعت بروح الحركة الجديدة وتكونت المدارس الفقهية، وخاصة مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة، بالجهود الثقافية المتكاملة

لفقهاء وقضاة هذه المراكز، لتمهد بدورها لظهور المذاهب الفقهية.

ونشط الشعر في صدر الإسلام، متأثرًا بالظروف السياسية والاجتماعية الجديدة في الحواضر، وبالمفاهيم والقيم الجديدة، إلا أنه في الأساس استمرار للشعر القديم في أساليبه وأخيلته. ولئن قامت حركة تجديد في العصر العباسي الأول إلا أنها كانت محدودة في الأسلوب.

وكان منتظرًا أن تتسع الحركة التعليمية التي بدأها الإسلام وأكدها وأن تظهر بدايات النثر، ولدينا آثار قليلة منه، وهو نثر سلس ومباشر نجده في الكتابات التاريخية والفقهية الأولى. وبدت بوادر نثر فني في أواخر القرن الأول للهجرة، ولكنه احتاج إلى أكثر من قرن بعد ذلك ليزدهر.

وكان تعريب الدواوين والإدارة بين فترة عبدالملك بن مروان وهشام ابنه أول حركة ترجمة مهمة واسعة، كما أنه جعل العربية لغة الثقافة على نطاق شامل. وقد فترح التعريب آفاقًا جديدة أمام غير العرب ومكنهم من المشاركة بشكل فعال في الثقافة العربية بكتابة نتاجهم باللغة العربية.

وتأكد ذلك بالثورة العباسية التي جعلت من أهدافها إقامة كيان يستند إلى المسلمين من عرب وغيرهم في نطاق من المساواة والتعاون.

وكانت فترة صدر الإسلام فترة تفتح وتسامح واضح تجاه الثقافات والعقائد الأخرى. وكان الاتصال بالثقافات الأخرى عفويًا ومحدودًا. وبانت بوادره منذ أواخر القرن الأول الهجري في تسرب مفاهيم دينية فارسية وآراء شبه فلسفية هندية، وفي ترجمات قليلة علمية وأدبية. ولكن هذا التسرب الثقافي كان عرضيًا وفي بدايته، فكان قلب الثقافة عربيًا إسلاميًا.

ولما جاء العباسيون، كانت الملامح الرئيسية للثقافة العربية الإسلامية قد رسمت. ففي مطلع العصر العباسي نرى أن المدارس الفقهية استقرت لتليها المذاهب الفقهية. وأخذت الدارسات القرآنية الأساسية بالظهور، واتخذت دراسة الحديث والتاريخ أشكالها الأولى في مجموعات للحديث وفي مؤلفات للإخباريين وأصحاب المغازي، إضافة إلى مؤلفات اللغويين.

كما يلاحظ أن الأخذ الطارئ المحدود من ثقافات أخرى انحسر لتحل محله

حركة منظمة للترجمة، حكومية وشعبية. كما أن مركز النشاط الثقافي تحول إلى بغداد وشارك فيه المسلمون وغير المسلمين.

هكذا ظهر تيار منظم ترك أثره في الثقافة العربية الإسلامية. فقد سارت الترجمة في خطين رئيسيين:

الأول: رسمي يشجعه الخلفاء وينفقون عليه بسخاء، وهو في الطب والفلسفة والعلوم ومصدرها الثقافة اليونانية بالدرجة الأولى.

والثاني: شعبي تبناه الكتاب في الدواوين وبعض الوزراء وشجعوه (إضافة إلى بعض أصحاب الديانات الفارسية القديمة وهو بالدرجة الأولى من الفارسية)، ويتناول مؤلفات دينية وأدبية وتاريخية في الغالب. ويمكن الإشارة إلى تأثير التراث المحلي في النواحي الإدارية والاجتماعية.

ولم تكن المجموعة الأولى للترجمات (عن اليونانية) تمثل جسمًا غريبًا في الثقافة باستثناء الفلسفة التي تحوي مفاهيم ونظرات تخالف المفاهيم الإسلامية، وكان جهد المفكرين المسلمين أن يفيدوا من المنطق اليوناني، وأن يحاولوا التوفيق شكلاً أو موضوعًا بين النظرة الفلسفية اليونانية إلى الكون وبين النظرة الإسلامية.

وكانت الترجمات في الطب والعلوم مهمة ولكن قيمتها كانت بالدرجة الأولى علمية، لم تتغلغل إلى إطار القيم، ولكن الطريقة التجريبية التي طورها المسلمون في العلوم والطب كانت ذات أهمية كبيرة في تطورهم الثقافي.

أما الترجمة الشعبية في الإنسانيات، فقد عززها جهد الكتاب الذين برزوا في العصر العباسي وطوروا النثر الكتابي، وكانت في سبيل تركيز التراث الفارسي والمفاهيم الحضارية المتعلقة به، كما أدت إلى نقل آراء من الديانات الفارسية القديمة مانوية ومزدكية بالدرجة الأولى، ثم زردشتية، إضافة إلى النقل من الأدب الفارسي. وهذه الترجمات أثرت في الآراء والمناقشات الدينية، ولعبت دورًا في نشاط الحركات الدينية السياسية كالزندقة من جهة، كما أدت إلى صدام ثقافي تمثل في الحركة الشعوبية.

وكان من أهم آثار هذا الصراع تجديد العناية بالتراث الثقافي العربي القديم في مجموعات الشعر والأمثال، وترسيخ مفهوم الاتصال والاستمرار الثقافي العربي

والتأكيد على اللغة العربية واعتبارها الرابطة الرئيسية بين العرب.

كما أدى الصراع إلى تدعيم المفاهيم الإسلامية بالمنطق والتفكير العقلي لتواجه حركات الزندقة المتصلة بالشعوبية ولتأكيد الصلة بين العروبة والإسلام. وشارك في الرد على الشعوبية (والزندقة) العرب وغير العرب، وانتصرت الإنسانيات العربية وهذا يشير إلى تطور واضح وهو تحول الرسالة العربية من كونها دينية فقط إلى رسالة ثقافية حضارية. وهذا مفهوم بعد أن اغتنت العربية بالترجمة وصارت لغة الثقافة للعرب وغيرهم في دار الإسلام.

وهنا تجدر ملاحظة ناحية ذات دلالة، وهي أنه في الوقت الذي نرى فيه الفعالية الثقافية تبدأ بأسس عربية إسلامية ثم تفيد فيما بعد من عناصر من الثقافات الأخرى، فإن التطور الاجتماعي والإداري في الأمصار بدأ من تراث محلي وتأثر بالمبادئ والاتجاهات الإسلامية بالتدريج حتى تخللته وطبع بالطابع الإسلامي (وتعرّب في بعض الحالات) ودخل في نطاق الحضارة الإسلامية.

كانت الدراسات والفعاليات الثقافية في صدر الإسلام جماعية، ذلك أن طلبة العلم كانوا يتحلقون حول أستاذ لهم ويأخذون علمه شفاهًا أو يدونون الملاحظات، وقد يلمع بين هؤلاء واحد أو أكثر فيأخذ علم (روايات، أحاديث) أستاذه ويضيف إلى ذلك روايات وأحاديث آخرين (في بلده) مما يجمعه هو، وكل ما يتوفر من علم أو حديث يعتبر ملكًا مشتركًا، وقد يفعل أحد طلبته مثل ما فعله هو وبذلك يتجمع العلم ويتراكم.

وهكذا قد تتكون مدرسة في البلد في حقل من حقول المعرفة ـ حديث، فقه، تاريخ، نحو ـ، وهذا يصدق حتى على مؤسسي المذاهب الفقهية. ولكن دورهم الكبير في حفظ علم المدرسة وتطويره والإضافة إليه، وما صار لهم من حرمة ومنزلة سامية، جعلت طلبتهم يحفظون تراثهم وينصرفون إليه كليًا ويطورونه إلى مذهب فقهي.

وكانت هذه الفعاليات الثقافية في البدء محلية إقليمية، ثم تلت مرحلة من النشاط لجمع الروايات والأحاديث والعلم من أمصار مختلفة في العالم الإسلامي وذلك في القرنين الثاني والثالث للهجرة،، وبان ذلك في نشاط الرحلات لطلب العلم. وهذه الحركة مع حركة التدوين التي يسّرها توفير مواد الكتابة بعد إدخال صناعة الورق كانت

مهمة في وضع خطوط الثقافة الإسلامية وحفظ تراثها. وقبل ذلك جرى تدريجيًا تنسيق التقاليد الإدارية والمالية المتباينة في الأمصار حتى وحدت، ووضع الفقهاء لها أسسًا إسلامية ونظريات عامة أعطت هذه الوحدة شكلاً نهائيًا وقاعدة قانونية.

كان القرن الثاني ثم الثالث للهجرة فترة ترجمة نشطة تلتها فترة تطوير لعلوم الأوائل وإضافة إليها وتقدم فيها. بان ذلك في الرياضيات وفي تكوين الجبر، وفي الطب والفلك والكيمياء. وكان القرن الرابع ثم الخامس للهجرة فترة نضج ونشاط جديد في علوم الأوائل والعربية. أما في حقول الشريعة والعقائد فكان التحول من التكوين إلى النضج والتثبيت. وكان إيقاف باب الاجتهاد لدى أكثرية المسلمين إيذانًا بمرحلة من الاستقرار، وربما الركود الثقافي.

ويلفت النظر أن هذه الفترة شهدت العودة من جديد إلى التفكير الفلسفي اليوناني، وذلك ناشئ ابتداء عن تطورات داخلية لم تكن بين ممثلي التيار العام للثقافة(أهل السنة)، فالتجزئة السياسية وقيام بعض الحركات الاجتماعية السياسية وما رافقها من دعوات أدت إلى فترة أخرى من النشاط الفكري، بل الازدهار الجديد.

فالحركة الإسماعيلية شطرت العالم الإسلامي وشجعت العلوم واعتنت بالتراث اليوناني بحماس وأوجدت تحديًا لأهل السنة والجماعة، وأدى هذا التحدي والسعي لمواجهته إلى تجديد النشاط الفكري لفترة، وذلك بالأخذ بدرجة أوسع من قبل من اليونانية وبتسامح أكبر تجاه الفلسفة، وبحركة تجديد في الإسلام وخاصة بين الشافعية.

هناك جانب ثان لهذا النشاط هو تدخل الدولة في شؤون التعليم العالي وتنظيمه، وتمثل ذلك بتأسيس الأزهر لدى الفاطميين ليقابلة ظهور المدرسة في المشرق وتطورها وخاصة في أيام نظام الملك. ظهرت المدارس (الكليات) في فترة صراع فكري سياسي، ولكنها فترة نضج ثقافي واستقرار فقهي، ومع أنها تقدمت بالمعرفة لحد ما إلا أن دورها تركز في جمع المعرفة وتهذيبها، وفي نقل مركز الثقل في النشاط الثقافي من الكتاب (في الدواوين) إلى فئة تمتد جذورها في الدراسات العربية الإسلامية. وعلى كل فإن المدرسة لم تكن محل إبداع بسبب ظروف نشأتها.

مما مر نلاحظ أن الثقافة العربية استقت موادها من ثلاثة منابع؛ الإرث العربي (اللغة والشعر وعناصر الثقافة الجنوبية) ، والإسلام، والترجمات العلمية عن اليونانية

والأدبية عن الفارسية. وتمثلت قوة البناء في المبادئ والمثل الإسلامية التي هيأت النظرة للحياة وفي الدراسات الإسلامية، وخاصة الفقه والشريعة التي هيأت الإطار للحياة العامة، وتمثلت في العربية، من لغة وشعر وأدب وما رافق ذلك من تعريب مباشر وإنتاج غير العرب بالعربية. ولئن كانت اللغة تعتمد على التطور الثقافي فإنها بدورها تؤثر في تكييفه وفي تحديد عبقرية الأمة. وهذا يعني أن الإنسانيات كانت عمومًا عربية، وإن خطوطها الرئيسية وضعت خلال القرنين الأولين. وهي روح الثقافة العربية.

وكانت عملية الاقتباس معقدة، يلاحظ فيها أنها كانت من حضارات اجتازت فترتها البناءة إلى حالة الاستقرار، فكان مجال الانتقاء ممكنًا. ويلاحظ في دور الحيوية الانفتاح على الثقافات بالأخذ المباشر أو بالاتصال، بل إن فترات الخصب والازدهار ترتبط بصورة واضحة بهذا الانفتاح، وخاصة حين يرافقه جو الحرية الفكرية.

ولم تكن النظرة الثقافية منغلقة في أية فترة، فحتى في حالات الصراع الحاد بين الثقافة العربية والإسلامية وقوى أخرى، كان الأخذ من التيارات المضادة والإفادة من إمكانياتها، من أساليب الفكر المألوفة، ليمكن مجابهتها والوقوف أمامها.

وكان واضحًا خلال ذلك أن الموقف من العناصر الأجنبية التي نقلت أو تسربت كان بين تمثلها في الثقافة العربية الإسلامية، وبين نبذها، ولم يكن ذلك بخطة معلنة بل حصل خلال تطور صامت من الاستيعاب والهضم، أو التطويق والإهمال والنسيان.

وكانت هناك قوى تعمل من أجل الوحدة الثقافية والتمثل من البداية، ومن أبرزها رحابة المبادئ والمثل الإسلامية وعبقرية اللغة العربية. وهناك قوة الإجماع، محليًا في البدء (وخاصة إجماع أهل المدينة أو سنتها)، ثم عامًا، وقد كان ولا يزال سبيلاً لإقرار تطورات جديدة وإضافات، وكان دوره هامًا في هذا المجال، وكانت مجموعات الحديث وما يتصل بها من دراسات (كتب الطبقات والسير) عاملاً مهمًا آخر جنب الإجماع في عملية التمثل وفي تحقيق الوحدة الثقافية.

وبعد هذا فإن التعليم في المجتمع الإسلامي كان في الأساس شعبيًا ومفتوحًا للجميع، مما ساعد إلى حد بعيد على إعطاء الثقافة الإسلامية دوامًا واستمرارًا وجوًا من الانفتاح مصحوبًا بروح الوحدة رغم التجزئة السياسية. كما أن توفر الحرية الفكرية في

فترات، لتسامح السلطة أو لعجزها عن السيطرة على العلماء والفقهاء، أسهم كثيرًا في إعطاء الثقافة الإسلامية وحدتها وخصائصها، وأخيرًا فإن التجار والطرائق الصوفية في الفترات المتأخرة كان لهم دورهم في نشر الثقافة الإسلامية وفي وحدتها.

هذه العوامل وربما غيرها تفسر طابع الوحدة والاستمرار في الثقافة العربية الإسلامية، ولكنها وحدة تنطوي على تنوع وتباين أحيانًا أكسب الثقافة غنى وخصوبة، فهي وحدة ثقافية من خلال التنوع الغني.

ولكن فترة الاستقرار الثقافي أعقبها الركود. لقد طرأت ظروف أدت إلى تخلف وضمور، وفي بدايتها تسلط الجند من مرتزقة وأجانب، ابتداء بالقرن الرابع / العاشر، وبصورة خاصة من القرن السابع / الثالث عشر، ورافق ذلك انتكاس المؤسسا المدنية وانكماش النشاط الاقتصادي والتجارة بظهور الإقطاع العسكري ثم بسيطرة الغرب على طرق التجارة الدولية بين الشرق الأقصى والغرب، وانعدام الحرية، مما أدى إلى جمود ثقافي وفقد العربي روح الإبداع والتفكير، بل وضعف حسه للإدراك الذاتي، وصارت حياته الروحية وخياله تدور في فراغ. لم يحدث ذلك مرة واحدة كما يظن. فقد تدهور العراق بعد الغزو المغولي، بينما استمرت حركة فكرية في مصر والشام، لأكثر من قرنين بعده، كما أن ضمور الحركة الفكرية في مصر لم يرافقه ضمور في المغرب العربي بل استمر حوالي قرنين بعدها. ولكن الطابع الغالب هو الجمع والشرح والحفظ، وتضاءل مجال النقد والإبداع.

ولم نر حركات اجتماعية أو فكرية بناءة حتى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر حين تعرضت الدولة العثمانية، وفي ظلها المجتمع العربي لتحديات خارجية خطيرة رافقت الموجة الغربية إضافة إلى الوهدة الخطيرة التي انحدر إليها المجتمع والثقافة.

ودراسة الثقافة العربية في العصر الحديث تشير إلى مشاكل رئيسية. أولها أثر الثقافة الأوروبية، وثانيها محاولات التجديد الذاتية، وثالثها طبيعة الثقافة العربية الحاضرة.

ليس هذا مجال متابعة مراحل احتكاك العرب بالموجة الغربية وتعرضهم لها بين فرض وتقليد وأخذ ورفض، بل نكتفي ببيان بعض الملاحظات عن التقابل بين الثقافة

العربية والثقافة الغربية في الحاضر على ضوء الاستعراض التاريخي.

١ ـ واجهت الثقافة العربية في الماضي الحضارات الأجنبية بعد أن تكونت قاعدتها وحددت ذاتها وصارت لها وجهة في الحياة. أما في العصر الحديث فإن الموجة الغربية داهمت العرب في فترة انحسار حضاري وركود فكري ونضوب في المؤسسات الثقافية.

وكان التقابل والاحتكاك أخطر عامل جديد في تطور الثقافة العربية. وكانت قد بدت قبيل ذلك بوادر وعي ذاتي في نطاق التراث في الجزيرة (ثم في شمالي إفريقية) بعد أواسط القرن الثاني عشر / الثامن عشر، في محاولة لإصلاح المجتمع الإسلامي وبث الحيوية فيه، ولكن ضربات العثمانيين وهجمة الموجة الغربية أدت إلى تطويق الحركة في نطاق محلي وإلى انطوائها على التراث.

وكان التنبه التالي رد فعل لتهديد الموجة الغربية عسكريًا للدولة العثمانية، وكان محاولة لمواجهة الخطر بسلاحه بتكوين القوة العسكرية والاقتصادية في مصر. وهذا ولّد نتائج جانبية ثقافية عن طريق إنشاء المدارس الحديثة وتأليف الكتب المدرسية والترجمة، فتسربت آراء جديدة، واستمر النقل، واعتني بالترجمة بشكل متصل، ورافق ذلك اهتمام بكتب التراث فنشرت منها مجموعة ضخمة وكان أثرها بعيدًا.

كما أن الحاجات أدت في البداية إلى ظهور النثر الحديث. ولكن ازدواجًا حصل في المدارس إذ بقيت المدارس القديمة على حالها وأحدثت مدارس جديدة لا صلة لها بالتراث. وقد تأكد هذا بمرور الزمن وأورث خطين من التعليم فكان لذلك آثار سلبية بعيدة.

وظهر في مصر اتجاه لتقليد الغرب، قوي في فترة الحماية وما رافقها من فرض كثير من الأمور المادية وفتح الأبواب للموجة الغربية دون توجيه أوحد. وحصل تحول في المجتمع، أدى إلى شعور بالخطر على الذات والتراث. وبدأت دعوة للتجديد الإسلامي لمواجهة الخطر الجديد. وتمثل ذلك في دعوة محمد عبده لفتح باب الاجتهاد ولإعادة عرض العقيدة الإسلامية، وتنقية الإسلام، وإصلاح التعليم العالي، والعناية بالعربية. وكانت القضية هنا وفي حلقات أخرى (في الشام حلقة طاهر الجزائري، وفي العراق حلقة محمود شكري الألوسي) كيف يحمى الإسلام وكيف

يواجه خطر الحضارة الغربية وكيف يجدد ليلائم روح العصر؟

وتابع رشيد رضا وجماعة المنار هذا الخط، ولكن توسع الدعوة لأخذ الآراء والمؤسسات الغربية جملة في مطلع القرن العشرين جعلهم يركزون على مفاهيم الإسلام وعلى إقامة كيان سياسي إسلامي فقط.

وكان أثر الموجة الغربية قد قوي في مصر. فهناك ترجمات من الأدب والفكر الغربي، وخاصة الرومانتيكي، وهناك موجة تأليف مقلد على العموم وبدايات في القصة. وبرز مشكل تكوين أسلوب أدبي حديث بين مقلدي أساليب القدماء والداعين لأسلوب نثري حديث.

كما برز مشكل الصراع بين المثل والآراء الجديدة وبين قيم التراث. وبرز خطان: الأول يدعو لعلم الغرب وفكره وقوانينه ونظم حكمه، كما هو شأن أنصار الحركة الليبرالية. والثاني: يلتفت لحد ما للتراث عربيًا أو مصريًا.

أما خطة التنبه الثالث فكان في الشام، ثم فيما بعد في العراق، نتيجة صلات تجارية وبشرية وتبشيرية للغرب، دون فرض السيطرة. وهنا نرى فئة معجبة بالغرب تدعو للإقبال على علمه وثقافته وأساليب حياته وتعتبر نفسها طليعة التجديد مع التفات عابر للتراث ممثلاً باللغة وبالأدب.

ولكن جماعات أوسع، كانت تريد الأخذ من الغرب ولكن بحذر وترى جذورها في التراث. وهي جماعات تخشى خطر الغرب وترى ضرورة الإفادة من عناصر القوة والتقدم فيه. ولكنها ترى في إحياء التراث والعناية بالتاريخ تجديدًا للتراث. وفي هذا الوسط برزت النظرة القومية، وأكدت على الأمة العربية وحضارتها وفيها ابتداء طابع إسلامي.

تكونت طلائع النهضة هذه في أوج التوسع الاستعماري إلى البلاد العربية، ولذا تلونت نظرتها بروح عدائية سلبية للغرب.

وهكذا نرى الاتجاهات تتباين نتيجة التجزئة واختلاف ظروف البلاد العربية.

٢ ـ وبينما كان العرب في العصر الأول سادة أحرارًا في الأخذ، فإنهم في العقد الثاني للقرن العشرين وقعوا تحت السيطرة الغربية، وتعرضوا لعملية واسعة من الفرض وفتح الأبواب للغزو الغربي بأشكاله، وشعروا بدرجات متفاوتة بتهديد كيانهم وتعرض

إرثهم للضياع. فتلون اتجاههم بهذا الصراع. وأثر هذا واضح في الخط الإسلامي والخط الليبرالي في مصر كما هو واضح في الخط القومي.

جاءت الليبرالية في مصر تدعو للفكر الغربي وحرية الفكر والحياة البرلمانية وفكرة الدولة القومية، ونسب ممثلوها التخلف للاستبداد والخضوع لتعاليم راكدة محرفة عن السلف، ودعوا للتحرر من البالي والاتجاه إلى تثقيف جديد وقيم جديدة. وتمثل ذلك في الثقافة في حركة رومانتيكية، ووجهة تنويرية تدافع عن الحرية. ولكنها بعد ازدهارها بكثير، لم يَعْدُ أثرها فئة من المثقفين، وتعثرت في الصراع مع الاستعمار وفشل نهجها في تعليم لا صلة له بالواقع واستنفذت مجالها في الثلاثينات، وعاد البعض من أتباعها ينظر إلى التراث ويسعى لإعادة تفسير التاريخ الإسلامي بروح عصرية.

هذا الوضع مع الفجوة بين القلة والجمهور البعيد عنها أدى إلى شيء من التمحور، وبرزت اتجاهات متطرفة نحو اليمين واليسار.

وفي آسيا العربية (العراق والشام) قوي التأكيد على الاتجاه القومي، وتمثل ذلك في التعليم وفي التأكيد على التاريخ والأدب واللغة من التراث. ولكن غياب المحتوى الاجتماعي والاقتصادي، وما تعرض له العرب من نكسات، والفجوة بين القلة المثقفة والجماهير، أدت إلى اتخاذ خط اشتراكي في القومية، مع استمرار للعناية بالتراث.

أما الخط الإسلامي فاتجه لإعادة بناء الحياة بنواحيها الاقتصادية والاجتماعية إلى الإسلام.

وهكذا تأثر التطور الثقافي بقوة بآثار الصراع مع الاستعمار والتخلف. واتخذ طابعًا من التجزئة والكثير من الازدواجية.

٣ ـ ومن جهة ثانية يتبين أننا وإن كنا ورثة ثقافة إلا أن تطورنا الثقافي لا يُشعر بذلك. فنحن لم نحفظ الإرث الثقافي ولا يزال جزء كبير منه لم ينشر، بل وإنا لم نتمثل التراث الفكري المنشور، إذا استثنينا الشعر والأدب، ولم نقدمه للناشئة. فليس للإنسانيات العربية دور يذكر في ثقافتنا الحاضرة، وتمثل التراث لا يكون إلا بإحياء ودراسة نقدية وتقويم ثم تمثل في التنشئة والتعليم.

كما أن واقعنا يشعر بأن خط التعليم من البداية كان تقليدًا للغرب، لا يتفاعل مع

الواقع ولا يستوحي منه، في حين تركت المؤسسات الموروثة لتذوي، إلا في النادر.

لقد غلب علينا التقليد في نظر البعض للإرث ونظر البعض الآخر للثقافة الحديثة. وتحليل حاضر الثقافة العربية لا يمكن اعتباره امتدادًا عضويًا أو تجديدًا للثقافة الموروثة إلا بنطاق محدود.

أما العربية فلا تزال بعيدة عن أن تكون لغة الثقافة بمفهومها الشامل. فجُل العلوم ـ نظرية وتطبيقية ـ لا تزال خارج نطاقها، وهذا بصدق ـ ربما بدرجة أقل ـ على الفروع الأخرى من المعرفة الحديثة كالاقتصاد والفلسفة. ولنذكر أن اللغة تؤثر كثيرًا على سوية التفكير ومجالات النهضة ولا تقتصر على التأثر بها.

وليس لدينا موقف واضح من التراث، ولا يزال الموقف بين سلبية التقليد، مع صوت خافت يريد ما فيه دون أن يتبينه بوضوح. الاندفاع دليل عاطفة أو خوف لا دليل نظر عقلي فاحص، ومن العسير اتخاذ موقف أكثر استناره دون استيعاب واع.

بعد هذا فليس لدينا موقف واضح من الحضارة الحديثة، فنحن بين إعجاب ودعوة للأخذ دون حد، أو دعوة مشوبة بالحذر نتيجة ارتباطها بالتوسع الغربي والاستعمار، وبين رفض ناشئ عن شعور بتهديد الذات وطمس التراث. وبين دعوة لأخذ العلم والتكنولوجيا دون الآثار المترتبة عليهما.

وما يجب ملاحظته أن النظرة العلمية والمفاهيم وراء التكنولوجيا والعلم هي الأصل، وأن أخذ التطبيقات دونها هو تقليد مادي لن يوصل إلى شيء.

٤ ـ وبينما واجه العرب في الماضي حضارات ناضحة مستقرة، فإنا نواجه الآن حضارة سريعة الحركة والتقدم، والاقتصار على التقليد يفضي بالضرورة إلى توسع الفجوة وزيادة التخلف. كما أن الثقافة الحديثة فيها تيارات حادة متضاربة نتيجة ظروف مختلفة، والأخذ على غير هدى يورث بلبلة أكبر. كما أننا لم نستطع أن نلائم بين القيم في التراث وبين التطورات الجديدة أو المقبلة، مع العلم أنها لا تزال القيم السائدة بين الجماهير. وحتى الوسط الذي يعتز بالتراث ـ دون تحليل ونقد ـ ويريد التكنولوجيا والعلم، فإنه لا يعدو أن يقبل دائرتين متباينتين في تعايش قلق.

وهذا الوضع يتصل بقيام خطين ثقافيين؛ خط يدور على المبادئ الإسلامية، وخط يقوم على العربية والأدب والتاريخ وما ترتب على ذلك من تطورات ومواقف.

ونحن نشعر أحيانًا بأزمة ثقافية حضارية وخاصة حين نواجه الأزمات الحادة في حياتنا العامة، ونعود لنقول، إنا بدأنا مرحلة جديدة حين نجتاز الأزمة.

إن مشكلتنا هي أن نخرج عن إطار النقل والتقليد إلى الأصالة، ولن تكون أصالة لمن ليست له قاعدة ثقافية ذاتية وفكر واع حر نقاد، وحين نبلغ ذلك نكون بدأنا مرحلة حضارية جديدة.

***

الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي[1]

- ١ -

نبدأ ببعض الملاحظات. أولها: أن الديمقراطية الغربية ظهرت في ظروف سياسية اقتصادية اجتماعية معينة، ولم تكن نظرية مجردة. وثانيها: تطور مفهوم الديمقراطية ووجود أكثر من نظرة وتطبيق لها في الوقت الحاضر. وثالثها: ما يلاحظ من بون بين النظرية والتطبيق في الحكم عند العرب، مما يفرض التساؤل فيما إذا ظهرت مؤسسات تجسد النظرية وتمكن من تطبيقها. وأخيرًا تجدر ملاحظة دور الفرد ودور الجماعة في التطور التاريخي، لصلة ذلك بالنقطة الثالثة.

وحين ننظر للتاريخ العربي نرى الآراء التي تؤكد أهمية الأمة وكونها أساس السلطة، ونرى التأكيد على العدالة، ونرى التركيز على الشورى، ولكن هل أدى ذلك إلى ما يفترض في ديمقراطية الحكم عبر فترات تذكر من التاريخ العربي؟

آمل أن لا تنتظروا من هذه الكلمة بحثًا عن آراء ومفاهيم تعضد مفهوم الديمقراطية، أو محاولة لرسم نظرية يمكن أن توازي الديمقراطية، فلن تدعي الكلمة ذلك ولن تتوخاه، إنما هي مجموعة ملاحظات حول مفهوم الحكم في إطار تفهم الذات أو التراث من زاوية الدراسة التاريخية. هذا ولن يتيسر فهم الآراء أو النظرية دون تبنّي التطور التاريخي.

- ٢ -

ولنبدأ بالجذور العربية، أو التطبيقات التي تذكر قبل قيام الإسلام، فهناك أوليات وجدت في المجتمعات القبلية (البدوية) أو الحضرية. .

فالوحدة الاجتماعية السياسية في البداوة هي العشيرة والقبيلة وإطارها الحياة البدوية الرحالة أو القبلية شبه المستقرة، حيث الملكية محدودة مع تعذر ظهور طبقية

---

(١) محاضرة ألقيت بدعوة من مركز دراسات الوحدة العربية والنادي الثقافي العربي، ضمن سلسلة محاضرات «الديمقراطية والوحدة العربية» في بيروت، في النادي الثقافي العربي بتاريخ ٨/ ٦/ ١٩٧٩م.

تذكر. والقبيلة تتألف من وحدات اجتماعية أصغر (الفخذ، البطن، العائلة) ولكلٍّ رابطتها وكبيرها. ومن رؤساء هذه الوحدات يتكون مجلس القبيلة (أو العشيرة) ليعبر عن رأيها وينظر في أمورها، وليكون له دوره في اختيار الشيخ الذي يعتبر الأول بين أقرانه في الكلمة والنصيب من الغنيمة والمال.

أما في المجتمعات الحضرية، فهناك مثل اليمن، حيث يوجد مجلس الأسر والعشائر الشريفة، والتي تجمع بين القوة العددية وملكية الأرض، مع إمكان استخدام المحميين والرقيق في فلاحة الأرض. وهذا المجلس هو «الملأ»، ولرئيسه شيء من السلطة الدينية إضافة إلى السلطة السياسية. ويبقى دور الملأ واضحًا يتباين أثره بدرجة إسناده وبإمكانيات الرئيس. ولم تستقر الوراثة في الملأ، وإن وجد هذا في عشيرة أو أسرة نتيجة دور القوى التي تتمثل في الملأ.

والمثل الآخر هو الملأ المكي، الذي يتكون من ممثلي أو أشراف العشائر، والذي تأثر تكوينه بالتجارة التي قوت الفردية وأدخلت قوة المال جنب النسب في تقدير الشرف. وتستند قوة الملأ إلى نفوذه الأدبي وإلى رابطة المصلحة وشعور الجميع بدوره في تنظيم النشاط التجاري وفي تقرير الأمور العامة. وكان الدور الأول في الملأ لشخص يجمع بين الشرف والمال والمبادرة.

وعرفت المنطقة ملكيات مطلقة ـ ساسانية ورومية ـ لها تقاليدها في السلطة وأساليبها الاستبدادية في الحكم(١).

ـ ٣ ـ

وظهر الإسلام، وفي القرآن والحديث مبادئ وتوجيهات، مثل تأكيد المساواة بين الناس، والإشادة بمفهوم الشورى، وإقامة العدل، واتجه الإسلام في الأساس إلى

---

(١) انظـــر: J. Ryckmans, l'Inistitution Monarchique en Arabic Meridionale Avant L'Islam (Louvain.Publication Universitaires 1951).

جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٨)، ج٤.

Hamidullah, The City State of Mecca - Islamic Culture, Vol. II 1938, pp. 265 off.

رفض التقاليد السياسية للحكم المطلق، وإلى إقامة مجتمع موحد يتمايز أفراده بالكفاية والعمل، في إطار من الحقوق والواجبات تلغي التسلط والتبعية، وتحقق العدالة الشاملة.

وفي المدينة وضع الرسول ﷺ «صحيفة» أعلنت قيام «الأمة» ودستورها القرآن وسنة الرسول، وكانت الأهداف: العدل، والجهاد، وحفظ كيان الأمة وتوسيعه، وهنا كانت الأسس الأولى[1].

وقامت مؤسسة الخلافة بعيد وفاة الرسول ﷺ، واستنار القائمون بها بالمبادئ الإسلامية، وكانت أمامهم بعض التقاليد السياسية العربية.

وكانت فترة الراشدين فترة فتوح سريعة وهجرة واسعة وتوجيه إلى الاستقرار في الأمصار في مراكز للمقاتلة. ووجهت الأمة للجهاد، وكان ما وضع من تنظيمات للعطاء ولإقامة المراكز ولخطوط الإدارة والضرائب متمشيًا مع هذا الهدف.

وقد اقتصر النظر في تنظيم المؤسسة السياسية على المدينة مركز الصحابة. وتبينت بعض الخطوط، أولها رفض فكرة الوراثة عمليًا في الحكم، والأخذ بفكرة الاختيار أو الانتخاب.

وكان الرأي في ذلك لكبار الصحابة وخاصة المهاجرين. وكان الاختيار إما بطريق الانتخاب المباشر، أو بالاستشارة التي تسبق التسمية، أو بتسمية مجلس من الزعماء كما في شورى عمر. وكان الاختيار من قريش. وصارت الفترة مثلاً في تطبيق العدالة وفي الاستناد إلى الشورى.

وكانت فترة الراشدين مرجعًا في النظريات والآراء التي ظهرت فيما بعد، في بحث أصحابها عن المثل والمفاهيم، أو في حالات الاعتراض لدى البعض. ولكن الواضح من تعدد طرق الاختيار ومن إحداث الفتنة أنه لم يظهر التنظيم الذي يثبت المؤسسة السياسية.

وكان الدور الأول للنخبة الإسلامية التي تركزت في المدينة. ولكن توسع الهجرة

---

(١) انظر محمد حميد الله ـ الوثائق السياسية في عهد النبي والخلافة الراشدة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١م، ص ٢ وما بعدها.

وانتقال قوى القبائل للأمصار، وتنافر المفاهيم القبلية مع فكرة السلطة المركزية، وشعور القبائل بدورها في الفتوح، والتحولات الاجتماعية التي رافقتها؛ كل هذه أدت إلى انتقال الثقل من النخبة في المدينة إلى القوى القبلية في الأمصار(١).

ـ ٤ ـ

وكانت الأزمة التي انفجرت في الفتن تمثل صراعًا بين الاتجاهات القبلية والإسلامية، انتهى بخطين: الأول نقل السلطة إلى الأمويين في الشام، والثاني بدايات ظهور الأحزاب وخاصة الخوارج والشيعة. انتهت الفتنة وبقيت وحدة الأمة، واستمرت الخلافة في قريش، ثم استؤنفت حركة الجهاد والتوسع، ويلاحظ أن الفترة انتهت دون أن تؤدي إلى تخطيط عملي لمفهوم الشورى في أسلوب الحكم أو في الاختيار.

وأصبحت الخلافة محور الصراع السياسي والفكري، كان صراعًا بين المدينة ـ المركز الأول للإسلام ـ باسم الشورى وبين الشام، وصراعًا بين القبائل الكوفية على أسس قبلية وبين الشام، وصراعًا بين الأحزاب الإسلامية وبين الأمويين، لتأتي الثورة العباسية وتنقل السلطة إلى أسرة قرشية جديدة وإلى عاصمة جديدة.

إن طبيعة المقاومة التي واجهها الأمويون والقوى التي اعتمدوا عليها دفعتهم إلى محاولة تأكيد فكرة الجبر في السلطة وإلى التأكيد المتزايد على مفهوم الدولة. وقد أفادوا ابتداءً من تهيئة الأمة للجهاد زمن الراشدين، وقاموا بالموجة الثانية من الفتوح، ولكن تلك القوى التي تسندهم تقلصت نتيجة العصبية القبلية المحلية وتوسع الحزبية، وانتهت الفترة الأموية، ولم تجد الأيدلوجية الإسلامية مجالاً لأن تتمثل في أية نظم سياسية جديدة، بل ثبت الأسلوب الذي برز في الفتنة وهو سبيل الثورة المسلحة للتغيير.

وظهرت بدايات المفاهيم السياسية التي تطورت إلى نظريات فيما بعد، وفي طليعتها فكرة الشورى ـ انتخاب الخليفة بين أبناء الصحابة ـ التي نادت بها الثورة الزبيرية، واستمرت لدى الخوارج، الذين وسعوها إلى انتخاب أي عربي ثم أي مسلم فاضل، ويقابل ذلك جعل الإمام مسؤولاً بصورة مباشرة أمام الأمة، واعتبار انحرافه عن المفاهيم الإسلامية سببًا لعزله. وتمثلت الدعوة للشورى في ثورات أخرى في هذه

---

(١) انظر: عبدالعزيز الدوري ـ النظم الإسلامية، بغداد، مطبعة نجيب، ١٩٥٠م، ص ٢٥، ٢٦.

الفترة. ويقابلها من جهة أخرى فكرة النص على الإمام ليكون سبيل الهداية لدى البعض، وفكرة العائلة المختارة لدى آخرين، واشتراط الجهاد في الحق مع توفر العلم والفضل برأي ثالث.

استقر العمل في الفترة الأموية على أن العاصمة هي التي تبت في أمر الخلافة. أما المعارضة فلم تكن لإصلاح مؤسسات بل لتغيير الأسرة وربما أسلوب الحكم، وهي معارضة قد تكون مقبولة آنئذ إن اقتصرت على إبداء الرأي، ولكنها عادة تعبّر عن موقفها، متى وجدت السبيل، بالثورة.

ويلاحظ أن الفترة الأموية بدأت وهناك رأي عام يعبر عنه رؤساء القبائل وأشرافها ـ وخاصة في الشام ـ وأن الخليفة يحرص على مشاورتهم في الشؤون العامة. وما دام المجتمع يعتبر العشائر وحداته الاجتماعية الأساسية، فإن هناك نوعًا من حرية الرأي والمشورة وبعض التقييد للسلطة. ولكن التطور الاجتماعي الاقتصادي حوّل الأشراف إلى أرستقراطية ملاكة وخلق فجوة بينهم وبين عامة القبائل، وجعل الأشراف يتجهون عادة إلى التعاون مع السلطة، بينما تأثر العامة بالدعوات الحزبية. هذا التطور، مع استمرار التحول الحضري، أضعف الوحدات القبلية وبالتالي قلل تأثيرها دون أن تحل قوى أو مؤسسات جديدة محلها.

وقد أدى التوسع الإسلامي إلى إدخال طرق التجارة العالمية في النطاق الإسلامي، وساعد على نشاط التجارة. وقد أفاد البعض ووسع نشاطه مستعينًا بالوكلاء والموالي. ثم ساعد تحديد عدد المقاتلة من قبل المروانيين على دفع أعداد متزايدة من العرب إلى الاشتغال بالتجارة، وبدت بدايات طبقة متوسطة ساهمت في دعم الثورة العباسية، ولكن دورها بان في العصر العباسي.

وحين يستعرض التطور العملي لمؤسسة الخلافة، يلاحظ أن أسلوب الوصول إلى الحكم اختلف، بين محاولة إقناع رؤساء القبائل والأشراف ـ خاصة من الشام ـ وبين اتفاق هؤلاء على مرشح بين أكثر من شخصية طامحة كما حصل في اختيار مروان ابن الحكم من قبل الملأ ـ أو مجلس أشراف اليمانية ـ في دمشق، وبين نوع من الوراثة، وبين الثورة المسنودة بقوى قبلية، كما فعل يزيد بن الوليد ومروان بن محمد. وهذا يشعر بأن الأمويين لم يستطيعوا وضع أسس ثابتة وأن المؤسسة السياسية لا تزال

موضع تنازع بين أكثر من اتجاه.

حاول الأمويون التأكيد على فكرة الجبر وأن السلطة بقدر من الله، وأن الخليفة هو خليفة الله ـ ابتداء من عبدالملك ـ وأن على الناس الطاعة. ولكن قوى واسعة كانت تؤكد حرية الإرادة ومسؤولية الحكام عن أعمالهم. وبينما كان ممثلوا الاتجاه الأول يرون الثورة خروجًا على المشيئة فإن الجماعة الثانية كانت ترى الثورة أمرًا مشروعًا، بل وواجبًا، ضد الحكام إن تجبروا أو انحرفوا.

ويبدو أن الأمويين المتأخرين بدأوا يتأثرون بأساليب التنظيم الساساني والبيزنطي، وخاصة في الإدارة، وهذه تستند إلى تقاليد بعيدة عن الفكرة الإسلامية وتتجه نحو التسلط مما ساعد على إثارة النقمة[١].

ـ ٥ ـ

وقامت الثورة العباسية باسم العودة إلى الكتاب والسنة، وإحياء العدل والمساواة وإعطاء الفيء لأهله، ولعلها وجدت استجابة من بعض قوى المعارضة، ولكنها لم تفلح في إقامة مؤسسات تحقق المفاهيم الإسلامية.

ويلاحظ ابتداء أن العباسيين أسندوا سلطاتهم إلى مبدأ القرابة من الرسول، ونادوا بفكرة العائلة المختارة المطهرة من الرجس، ورفضوا مبدأ الانتخاب، وأكدوا أن الخليفة ظل الله في الأرض وليس للناس إلا الطاعة. كما تأثرت الخلافة العباسية بمفاهيم الحكم الساساني، وبعدت أكثر فأكثر عن مفهوم الشورى، واتجهت نحو الحكم المطلق.

وقد لا يعني مثل هذا الاتجاه القبول بالضرورة، وفعلاً واجه العباسيون ثورات عدة إضافة إلى نشاط الحركات السرية. ولكن التطورات ساعدت على التحول الذي أدى إلى إفراغ مفهوم الخلافة من محتواه الحقيقي وانعكاس ذلك في النظرية.

---

(١) انظر: جب ـ دراسات في حضارة الإسلام، ١٩٧٤م، ص ٤٥ ـ ٦٠. البلاذري ـ أنساب الأشراف ج٤ ص ٦٢، ٦٤، ج٥ ص ١٢٨، ١٢٩، ١٣٢ ـ ٣٥، ١٤٩ ـ ١٥٠. الطبري، س٢ ص ٤٦٧ ـ ٤٦٨، ٤٧٢ ـ ٤٧٣، ٥٧٦. انطوان صالحاني ـ نقائض جرير والأخطل، ص ١٢ وما بعدها.

أنهى العباسيون فكرة أن الأمة هي الجيش، وأحدثوا جيشًا نظاميًا من العرب والفرس مع شيء من التوازن اختل حين فتحت بغداد من قبل جيش خراساني غريب في الفتنة بين الأمين والمأمون. وبقيت بعض القبائل في الديوان، ولكنها أسقطت نهائيًا أيام المعتصم، ورافق هذه الضربة للعرب في الحياة العامة اتخاذ المماليك الأتراك أساس الجيش وبذلك بدت الخلافة دون قاعدة وفرضت سلطتها على الأمة بقوة غريبة ما لبثت أن هددت أسسها.

وبالغ العباسيون في رفع منزلة الخليفة، وادّعوا للخلافة مزايا وصفات جعلتها في مستوى يتعذر بلوغه، وبالتالي يتعذر توفره في أي مرشح.

وحاولوا الاستناد إلى الفقهاء فنظموا القضاء وأحدثوا منصب قاضي القضاة، وأرادوا بذلك تكوين مؤسسة دينية يسيطرون عليها. وهذه هي المؤسسة الإسلامية التي أسندتهم لحدّ كبير، ولكنهم تدخلوا في أمور العقائد منذ فرضوا الاعتزال وأحدثوا فجوة بينهم وبين جمهور الفقهاء. ورغم تجدد المحاولة في القرن الرابع / الخامس للهجرة، إلا أن ذلك كان مؤقتًا. واتجه الفقهاء لاتخاذ طريقهم المستقل مع التأكيد على فكرة وحدة الأمة التي تجلت بمرور الزمن من ناحية ثقافية وحضارية. وهذا أثر بدوره على النظرية التي استمرت ترى في الخلافة رمز هذه الوحدة.

ومن جهة أخرى برزت فئة التجار ونشطت فعالياتها ووجدت كل تشجيع من العباسيين. والتجار يهمهم الاستقرار، فصاروا أعوان السلطة وسندها المالي في الأزمات، ولكنهم لم يلعبوا دورًا يذكر في الحياة العامة. ولعل ذلك ناشىء عن أن دور ازدهار التجارة والصيرفة رافق فترة ضعف الخلافة وتقلص سلطانها في القرن الثالث / الرابع للهجرة.

هذا وإذا لاحظنا التطور الاقتصادي الاجتماعي الذي أدى إلى تحول كبير في المجتمع وظهور تباين اجتماعي بين فئة التجار وأرباب الضياع من جهة والعامة من جهة أخرى، أدركنا سبب نشاط الحركات السرية بين العامة، وقبول الآخرين بالسلطة بأي شكل.

لننظر إلى تطور المؤسسة السياسية. فقد كانت الوراثة أساس الحكم في العصر العباسي الأول، ولكنها يشوبها العهد لأكثر من واحد، مما أدى إلى ملابسات أو

اصطدام بين الأخوة، وهذا الاتجاه كان وراء الفتنة بين الأمين والمأمون، وعاملاً خطيرًا في التآمر على المتوكل وقتله.

وفي حالة وفاة الخليفة دون عهد تحكمت القوى القائمة من جند وكتّاب في اختيار خليفة وفي تدهور المؤسسة، فلما توفي الواثق (٢٣٢هـ / ٨٤٧م) دون عهد، عقد مجلس من الوزير وقاضي القضاة واثنين من الكتاب واثنين من قادة الأتراك لاختيار خليفة، وكان الرأي المؤثر للعسكريين واختير المتوكل.

وبعد مقتل المتوكل تحكم القادة الأتراك في تنصيب الخلفاء وعزلهم والتنكيل بهم، وحين انتعشت الخلافة في الثلث الأخير من القرن الثالث الهجري وتوفي المكتفي (٢٩٥هـ / ٩٠٨م) دون عهد واضح، تشاور الوزير ورؤساء الكتاب واختاروا المقتدر.

ولما عاد الجند للتدخل في أمور الخلافة نتيجة الأزمة المالية والإدارية زمن المقتدر اصطدموا بالخليفة وقتلوه، ونصّبوا أخاه القاهر، ثم خلعوه واختاروا الراضي، الذي عجز عن تسيير الأمور فأحدث منصب أمير الأمراء لقائد الجيش. وسلّم السلطة إليه (سنة ٣٢٤هـ / ٩٣٦م). ولما توفي الراضي عقد مجلس برئاسة الوزير، حضره كل وزير وكاتب، إضافة إلى الأشراف العلويين والعباسيين والقضاة والوجوه بإشراف كاتب أمير الأمراء ليختاروا خليفة، فرشحوا من عرفوا أن أمير الأمراء يريده وهو المتقي (٣٢٩هـ / ٩٤٠م). ولما اختلف هذا مع الأمير خلعه وعين غيره.

وجاء الغزو البويهي (٣٣٤هـ / ٩٤٦م) وصارت السلطة للأمير البويهي يتحكم حتى في اختيار الخلفاء وفي عزلهم أحيانًا. ولم يكن للخليفة سلطة فعلية، فاتجه للتأكيد على النواحي الدينية محاولاً أن يسند نفسه بالوعاظ والقضاة وأئمة المساجد.

ومنذ القرن الثالث الهجري، ونتيجة للدعوة العباسية المستمرة، صار الخليفة بنظر الناس مصدر كل سلطة شرعية، فكان الأمراء الذين كونوا إمارات مستقلة عمليًا يطلبون عهدًا من الخليفة ليكتسبوا الشرعية بنظر الناس. والآن صار البويهيون يطلبون عهدًا من الخليفة يفوض السلطات العامة إليهم للغرض نفسه، وهو لا سلطة له.

ولئن اتخذ البويهيون لقب «أمير الأمراء» و«ملك»، ولم يقروا أصلاً بإمامة العباسيين، فإن السلاجقة اتخذوا لقب سلطان واعترفوا بهذه الإمامة، ولكنهم تركوا

الخليفة دون سلطات، وكانوا بنفس الوقت حريصين على العهد[1].

وهكذا فشل العباسيون بدورهم في إقامة مؤسسات سياسية عامة تعبر عن المفاهيم الإسلامية، وأوجدوا فجوة واسعة بينهم وبين الأمة، وانحدروا بالخلافة إلى ظل من سلطتها، ولم يبقوا أثرًا للشورى أو الاختيار. والخلافة في انحدارها، وفي ظل هذه الأوضاع، أثرت على الفقهاء - في حرصهم على الشرعية - ليوفقوا بين المفاهيم الإسلامية وبين أوضاع الخلافة على ما في ذلك من تناقض كبير.

بعد هذا يمكن الإشارة إلى حالات مفردة تظهر فيها الشورى في مجلس جنب الرئيس للنظر في الشؤون العامة، مثل هيئة الخمسين لدى الموحدين في بدئهم، ومثل مجلس العقدانية لدى قرامطة البحرين برئاسة السيد الرئيس، ومثل مجلس المشايخ لدى الإباضيين في المغرب الأوسط[2].

- ٦ -

بضوء التطورات العملية المذكورة يمكن النظر إلى الفكر السياسي، وهو فكر كان معنيًا بأن يؤكد شرعية الخلافة تاريخيًا، وأن يثبت أهمية وحدة الأمة وتجنب الفتنة، وحفظ الشريعة، وإظهار مفهوم العدالة. ولعل الإشارة إلى أبرز من تناول النظرية السياسية تكشف عن تدرج هذه النظرية.

يأتي أبو يوسف (١٨٢هـ / ٧٩٨م) في أوائل من كتب، وما يورده (مقدمة كتاب الخراج) هو مجموعة آراء ونصائح، وهو يذكر أن الإمام خليفة الله في أرضه وأن طاعته واجبة، ولكن يؤكد واجبه في إقامة الحدود ورد الحقوق إلى أهلها واتباع الشرع وتوفير العدل. وهو لا يفتأ يؤكد بما يورد من أحاديث على العدل والأخذ بالحق. ومع أن

(١) انظر عبد العزيز الدوري - النظم الإسلامية، بغداد، مطبعة نجيب، ١٩٥٠م، ص ٤٥ - ٧١، ودراسات في العصور العباسية المتأخرة، ص ٢٠٧ وما بعدها وص ٢٤٧ وما بعدها.

H. Busse, Chalif und Grosskonig (Beirut in Komission bei Frenz Steimer Verlag, 1969) pp. 131 off. Gibb, Government and Islam under The early Abbasids (in Elaboration de l' Islam, 1961) pp. 115 off.

(٢) انظر: De Goeje, Les Garmathes, pp 150 - 153.

J. F. P. Hopkins, Medieval Mislim Covernment in Barbary (London Luzac .1958) pp 86 off.

الإمام ليس مسؤولاً أمام الناس، إلا أن أبا يوسف ينصحه بالاستماع إلى آرائهم، كما يورد أخبارًا تؤكد حق الرعية في نقد ولاة الأمر وضرورة الشورى لهم.

ومع أن أبا يوسف يورد حديثًا مفاده أن ليس من السنة شهر السلاح على الإمام، إلا أنه يورد حديثًا يفيد: أن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيّروه يعمّهم الله بعقابه.

ويلاحظ أن أبا يوسف أراد أن يجعل من فترة الراشدين (ومن سيرة عمر بن عبد العزيز) المثل في الشورى، وفي تأكيد المساواة، وفي توفير العدل، لذا فهو يؤكد على إحياء السنن التي سنها القوم الصالحون. ويبدو أنه لاحظ أثر التقاليد الإمبراطورية والاتجاه الاستبدادي فأراد التحذير والتأكيد على المفاهيم الإسلامية[١].

- ٧ -

تبدو خطوط النظرية السياسية في القرن الثالث، وتتضح في القرن الرابع والخامس للهجرة. وتبدأ المناقشة حول الإمامة وضرورتها عقلاً أو شرعًا. بين من يرى وجوبها شرعًا بالإجماع (أهل السنة مثلاً) أو عقلاً (المعتزلة). وترى قلة عدم وجوب المنصب رأسًا مثل بعض الخوارج (النَّجَدات) وبعض المعتزلة (أبو بكر الأصم)، ويرون أن الأمة إذا تواطأت على العدل وتنفيذ الشرع لم تحتج إلى إمام.

ثم يأتي الخلاف حول طريقة نصب الإمام، بين أهل الاختيار، وبين من يرى النص وبذلك لا تكون الإمامة واجبًا للأمة (الإمامية، الإسماعيلية)[٢].

يعرض الماوردي (ت ٤٥٠ / ١٠٥٨) نظرية أهل السنة، وهي ليست آراء نظرية مستقاة من القرآن والحديث، بل تستند إلى تفسير المصدرين وإرث فترة الراشدين بضوء التطورات السياسية، بالاستناد إلى مبدأ حجية الإجماع. وقد رجع إلى فقهاء المذاهب الأربعة، إضافة للتنزيل، وكذا العرف.

---

(١) انظر أبو يوسف ـ الخراج، القاهرة، بولاق، ص ٣ ـ ٤، ٥، ٦، ٧ ـ ٨.

(٢) انظر: البغدادي، أصول الدين، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٢٨م، ص ٢٧١. الأشعري ـ مقالات الإسلاميين، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩م، ط٢، ريتر، ص ٤٦٠. القاضي عبد الجبار الهمداني ـ المغني، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد، ١٩٦٠م، ج٢٠، ق١ ص ٤١٥.

كتب الماوردي الأحكام السلطانية، بطلب من السلطة، للدفاع عن شرعية الخلافة العباسية ولإعادة النفوذ والسلطة إليها بكل سبيل في وجهه البويهيين والسلاجقة.

يرى الماوردي أن الإمامة بالاختيار أو بالعهد من الإمام السابق. ومبدأ الاختيار يؤيده جل أهل السنة والمعتزلة، وهو رأي الخوارج.

والاختيار يقوم به أهل الحل والعقد، وهم برأي الماوردي الفقهاء وكل الوجهاء الذين لهم سلطة بشكل أو آخر، ويتعذر تجاوزهم. ويشار إليهم لدى فقهاء آخرين بفضلاء الأمة (الباقلاني) وعلماء الأمة (القلانسي). ونظرًا لأهمية دورهم، يضع الماوردي شروطًا يلزم توفرها فيهم، وهي العدالة الجامعة، والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، وأخيرًا الرأي والحكمة لاختيار من هو أصلح وأعرف بالتدبير. ومع ذلك لا يعرف من هم أهل الحل والعقد[١].

وترد مسألة تنظيم الاختيار والحد الأدنى من المؤهلين للقيام بذلك، والماوردي لم يحدد أي أسلوب للاختيار. وأما عدد أهل الاختيار ففيه اختلاف، فهناك من يرى مشاركة جميع أهل الحل والعقد دون تحديد (مثل القلانسي وأبي يعلى الفراء) وهذا لا يقره الماوردي والباقلاني (٤٠٣ / ١٠١٣) لأن اجتماعهم بصقع واحد واتفاقهم على البيعة لرجل واحد متعذر وممتنع، لذا يتجه الرأي إلى الاقتصار على الموجودين في بلد الإمام، وليس هناك كما يقول الماوردي سببًا لتفضيلهم، ولكن العرف جعل ذلك لأنهم أسرع لمعرفة الأخبار، ولأن من يصلح عادة للإمامة موجود هناك[٢].

ويرى القلانسي أن الإمامة تنعقد بعلماء الأمة في بلد الإمام دون تحديد بعدد، ولكن نطاق الاختيار عند الأغلب محدود، وبضوء السوابق أو الاستنتاج الفقهي يمكن أن يكون ثلاثة أو خمسة أو ستة. ويصل الأمر عند الماوردي والأشعري (٣٣٠ / ٩٤٢) والباقلاني والجويني إلى أن واحدًا يكفي في بيعة الإمام إذا كانت

---

(١) انظر الماوردي ـ الأحكام السلطانية، القاهرة، مطبعة الوطن، ١٢٩٨هـ، ص ٦. الباقلاني ـ التمهيد، محمود الخضيري وأبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٧م، ص ١٧٨.

(٢) انظر: البغدادي ـ أصول الدين، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٢٨، ص ١٧٨ ـ ١٧٩، ص ٢٨١. أبو يعلى الفراء ـ الأحكام السلطانية، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦، ص ٢٣ ـ ٢٤. الماوردي ـ الأحكام السلطانية، القاهرة، مطبعة الوطن، ١٢٩٨هـ، ص ٦ ـ ٧.

الشروط متوفرة[1].

وللإمام أن يعهد، فله أن يشكل مجلسًا من المؤهلين يختار إمامًا بعده، وله أن يعهد إلى شخص بعده. وهنا نجد البغدادي (٤٢٩ / ١٠٣٨) يرفض الوراثة، ولكنه يقبل بوصية الإمام إن توفرت الشروط (وهذا رأي الباقلاني باعتبار الخليفة وكيل الأمة في إدارة شؤونها) ويبين أن بعض المعتزلة والمرجئة والخوارج يرون مثل هذه الوصية صحيحة وجائزة غير واجبة[2].

والماوردي الذي يعرف واقع سير الخلافة، يركز على العهد ويشير إلى الاختلاف بين من لا يقر العهد، إلا إذا شاور أهل الاختيار ووافقوا، ومن يقره دون ذلك ـ وهذا رأيه ورأي أبي يعلى(٤٥٨ / ١٠٦٥)، كما يشير إلى تباين الآراء إذا كان المعهود له ولدًا أو والدًا دون أن يبدي رأيًا. وهو يقدّر أن هذه المناقشات نظرية، ولكنه في واقعيته يرى دور الاختيار في حالة الشغور أو أسر الإمام في ظروف معينة[3].

ويلاحظ الماوردي التسلط على الخلافة (من قبل البويهيين)، وأثره في نقص التصرف، أو فقدان الخلافة لسلطاتها الفعلية ويسمّى ذلك الحجر. وهو في حرصه على الشرعية يحاول التسوية ويرى أن المستبد إذا كانت أفعاله جارية على أحكام الشرع ومقتضى العدل، وإذا لم يتظاهر بمعصية جاز إقراره، «فلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة»، وإذا كان الأمر عكس ذلك، فهو يطلب من الخليفة «أن يستنفر من يزيل تغلبه» وبهذا يقدم تسوية خطيرة.

بعد هذا فأمام استيلاء أمراء على ولاية تابعة للخليفة أو على أراض جديدة، وتفردهم بالسلطة، يأتي الماوردي بتسوية ترضي الطرفين، وتحقق المصلحة في

---

(١) انظر الباقلاني ـ التمهيـد، محمود الخضيري وأبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٧، ص ١٧٨ ـ ١٧٩. الجويني ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في طول الاعتقاد، محمد يوسف موسى وعلـي عبد المنعم، القاهـرة، الخانجي، ١٩٥٠، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥. الأشعـري ـ مقالات الإسلاميين، ص ٤٦٠.

(٢) انظر البغدادي، ص ٢٨٣. الباقلاني، ص ١٨٠.

(٣) انظر الماوردي، ص ١٠. أبو يعلى، ص ٢٥.

تقديره. فالخليفة يقر سلطة الأمير، والأمير يعترف بالخليفة ويعد بتطبيق الشرع وبذلك يجعل سلطته مشروعة. وهذه هي أمارة الاستيلاء، «فيكون الأمير مستبدًا بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذًا لأحكام الدين»، ويبرر ذلك بالضرورة وبالخوف من انتشار المصالح العامة[1].

وهكذا يحاول الماوردي أن يجد سبيلاً يوفق بين الشرعية وبين حالات التسلط على الخلافة وفقدانها مهام أساسية في الإدارة والحكم. وهو اتجاه تابعه من جاء بعده إلى حد ألغى محتوى الخلافة وأبقى لها هيكلاً شكليًا يتناقض بصورة حادة مع السلطات الشاملة للخلافة كما يعرضها في نظريته.

هذا التركيز في النظرية على الإمامة وعلى أهميتها الكبرى، يصحبه عند الماوردي التأكيد على مؤهلات الإمام ومثاليتها؛ من عدالة جامعة، وعلم يؤدي إلى الاجتهاد، وسلامة الحواس والأعضاء، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو إضافة إلى النسب القرشي[2]. وهي مؤهلات تشير إلى نوع مثالي من البشر، وتركز على دور الفرد وتبرز الفجوة بين الواقع والمثال، ولكنها تتمشى مع هذا التركيز على صلاحيات الخليفة وشمولها.

ويناقش الماوردي ما يخرج الإمام من الإمامة، ويراه الجرح في عدالته بسبب الفسق (الهوى) والتأول على خلاف الحق، ونقص في الجسم يحد قدرته، ونقص التصرف بالقهر. وهو لا ينكر حق الرعية في رفض طاعة الإمام الجائر ولكنه لا يوضح الأسلوب.

ويذهب الباقلاني إلى ما يشبه ذلك. فيذكر أن الكفر بعد إيمان سبب لخلع الإمام، ويضيف «ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه.. وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود»، كما يرى نقص الحواس والجنون سببًا لخلعه. ثم يستدرك بأن الجمهور من

---

(١) انظر الماوردي، ص ١٩ ـ ٢٠، ص ٣٣. جب ـ النظرية السياسية للماوردي في دراسات في حضارة الإسلام، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٤م.

Laoust, La pensee d' Al Mawardi, (R. E. I 1968) pp. 11 - 92

(٢) انظر الماوردي، ص ٦. الباقلاني، ص ١٨١ وما بعدها.

أصحابه لا يرون الفسق موجبًا لخلع الإمام، بل يكتفي بوعظه مع ترك طاعته فيما يدعو إليه من معاصي[1].

ويرى الجويني (٤٧٨ / ١٠٨٥) أنه لا يجوز خلع الإمام من غير حدث وتغيير أمر. أما إذا فسق وفجر وخرج عن سمة الإمامة فانخلاعه من غير خلع ممكن، وإذا لم يمكن خلعه فتقويمه ما أمكن، ويضيف أن هذا اجتهاد[2].

والماوردي في حرصه على وحدة الأمة لا يجيز وجود إمامين (وكذا الباقلاني، وأبو يعلى والقاضي عبد الجبار)، بينما يجيز ذلك البغدادي والأشعري والجويني، وذلك في أراض متباعدة تمنع النجدة[3].

وهكذا يتبين أن الماوردي لا يزال يؤكد فكرة الانتخاب كأساس للإمامة، مع ميله للعهد في الظروف القائمة، ويؤكد حق الأمة في عدم طاعة الإمام الجائر دون التصريح بالثورة، ولا يجد من الضوابط إلا اتباع الشرع وتحقيق العدل، ويذهب إلى تسويات لضمان اتّباع الشرع وتأكيد وحدة الأمة.

ـ ٨ ـ

وكان في واقعية الماوردي وشرعية الخلافة تمهيد لرأي الغزالي (٥٠٥ / ١١١١). وبينما اتجه الماوردي إلى التأكيد على تقوية سلطات الخليفة ومزاياه في وجه البويهيين، وإلى تفضيل العهد، لاحظ الغزالي القوة القاهرة للسلاجقة، ورأى في الاختيار الطريق الطبيعي ولكنه حدد ذلك بضوء ظروف عصره.

والغزالي في شروط الإمامة وأسلوب الوصول إليها لا يختلف ظاهرًا عن الماوردي. فالمؤهلات من خلقية ومكتسبة ـ وهي النجدة والكفاية والورع والعلم ـ لا تزال مثالية. والإمامة هي مصدر الشرعية ورمز وحدة الأمة. وهو يرى الاختيار أساس الإمامة، ولكنه يبين أن الاتفاق العام لم يحصل أبدًا وأن الوصول إلى اتفاق أهل

---

(١) انظر الباقلاني، ص ١٨٦ ـ ١٨٧. الماوردي، ص ١٧ وما بعدها. الأشعري، ص ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

(٢) انظر: الجويني، ص ٥، ٤ ـ ٦.

(٣) انظر الماوردي، ص ٩. الجويني، ص ٤٢٥. الهمداني ـ المغني، ج٢٠، ق١ ص ٢٤٣، ٢٤٥.

الحل والعقد غير وارد[1].

والإمامة لها هدف وحدة الأمة، وهذا يفترض وجود قوة فعالة (شوكة) تسندها، وبيعة الإمامة من قبل ذي شوكة تجلب ولاء أكثر الناس الذين يهم رأيهم في فترة ما. وهو يقول: «التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى البيعة.. لأن المقصود أن تجتمع شتات الآراء لشخص مطاع وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعًا».

والغزالي لذلك يرضى باختيار الإمام من واحد إن كان ذا شوكة مطاعًا، ويقول: «والذي نختاره أن يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام (إذا) كان ذلك الواحد مطاعًا ذا شوكة لا تطال.. إذ موافقته موافقة الجماهير».

ثم يبين أنه إذا لم يحصل هذا بواحد، وتطلّب اثنين أو ثلاثة تلزم المشاورة بينهم والاتفاق. والمهم ليس عدد من يشارك في الاختيار بل الشوكة التي تتهيأ للإمام بهذه البيعة[2].

ويبين الغزالي أن هذا الاختيار لا يتحقق بحيلة بشرية بل هي نعمة يتفضل الله بها على من يشاء. فظاهره اختيار بشري، ولكنه في الحق (رزق) يضفيه الله وهو (لطف) منه. والغزالي يقرر بعد ذلك أن هذا ليس مسامحة عن الاختيار، ولكن الضرورات تبيح المحظورات[3]. وهو في ذلك يخشى الفتنة، إذ بغياب أمام مشروع تبقى المصالح العامة دون أساس شرعي (غياب الإمام يعني نهاية القضاء، واستحالة احترام الحدود أو ضمان حقوق الإفراد وفق الشرع).

ومع أن الغزالي يؤكد أن طاعة الإمام لا تجب إلا إذا حكم وفق الشرع، وأن لا طاعة في معصية الله، ومع تأكيده على العدل، فإنه يرى أن الشروط إن فقدت في الإمام وجب خلعه من غير فتنة، وإذا لم يمكن ذلك إلا بالقتال لزمت طاعته فذلك

(١) الغزالي ـ فضائح الباطنية، ص ١٨١. الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٦١، ٣٦٤.

(٢) الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢١٥، ٣٦٥. فضائح الباطنية، ص ١٧٦، ١٧٧.

Laoust, la Politique de Gazali. pp 177 off.

(٣) انظر الغزالي ـ الاقتصاد، ص ٣٦١.

أفضل من الفتنة[١].

وهذا الخوف من الفتنة له أثره في تحديد صلات الخلافة بالسلطنة. فالقوة الفعلية في مناطق مختلفة للسلاطين والملوك، ولا يمكن منازعتها أو محاولة القضاء عليها لأن ذلك يورث الفتنة والاضطراب. وبالاعتراف بسيادة الخليفة من قبل السلطان وبإقرار السلطة من قبل الخليفة (التفويض) تأتي التسوية التي لا تبقي للخليفة سلطة. والغزالي لذلك حريص على نصح السلاطين وعلى التأكيد على العدل وعلى ضرورة الاستماع إلى العلماء الصالحين. فالله اختار الملوك لصلاح معايش الناس ولذا تجب طاعتهم ولا تجوز معصيتهم[٢].

- ٩ -

وبعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد، وإقامة المماليك شبح خليفة، لم يلتفت إليه، وانتقل الثقل في النظرية إلى السلطان، مع التأكيد على الطاعة له خوف الفتنة، كما هو الشأن عند ابن جماعة.

يكرر ابن جماعة (٧٢٣ / ١٣٣٣) ابتداء النظرية السنية في الاختيار، بل ويوسع نطاق أهل الحل والعقد ليشمل الأمراء والعلماء والرؤساء ووجوه الناس، ولكن هذا لا يعدو مراعاة المبدأ شكلاً. فهو يؤكد على الطاعة المطلقة للسلطان، «ظل الله في الأرض»، في العدل والجور تحاشيًا للفتن.

وهو يجرد الإمامة عمليًا من كل محتوى حتى يتحدث عن الإمامة القهرية، وتعني قهر صاحب الشوكة، إذ يقول: «فإن خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو ليس أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده، بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته في سبيل انتظام شمل المسلمين وجمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقًا في الأصح»[٣].

---

(١) الغزالي - الاقتصاد، ص ٢١٦ - ٢١٧. فضائح - ص ٢٠٦ - ٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) انظر الغزالي - التبر المسبوك، ص ١٣ - ١٤، ١٨، ٤٤.

Laoust, la Politique de Gazali, pp 230 off.

(٣) انظر بدر الدين ابن جماعة - تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، في ARS Islamic, VI, p. 375.

وابن جماعة لا يبقي للإمامة أي دور، ولكنه مع ذلك يبقي شكلية التقليد «كعرف الملوك والسلاطين في زماننا»، ولهؤلاء الملوك والسلاطين كل السلطة، فلهم تقليد القضاة والولاة وتدبير الجيوش واستيفاء الأموال.

وتعبيرًا عن هذا الواقع، يذهب ابن جماعة إلى أضفاء مزايا عالية على السلاطين ويبين أنه يعتبر في السلطان ما يعتبر في الخليفة عدا النسب القرشي. وهكذا وضع السلاطين في سوية الإفراد الخوارق. وابن جماعة لا يعدو تبرير الأوضاع حين يجعل التغلب أو القهر أساسًا مشروعًا للسلطان. وليس لديه إلا الإشارة بالتماس المشورة من العلماء الناصحين[1].

ـ ١٠ ـ

وفي هذه الفترة كتب ابن تيمية (ت ٧٢٨ / ١٣٢٨) بعقلية أكثر تحررًا من النظرية السنية الموروثة، فقد عاد إلى المنابع الأولى ـ القرآن والسنة ـ ووضع آراءه.

وابن تيمية لا يرى أن تكون الولاية مقصورة على أسرة أو عشيرة، بل إن كل مؤمن يصلح لها. وهو لا يرى من المعقول أو المشروع أن يفترض في رئيس الدولة مجموعة مثلى من الصفات الجسمية والفكرية والخلقية، كما في النظرية، ويرى أنه لا يجوز أن يطلب منه أكثر مما ينتظر من الشاهد العدل. وهو يرفض فكرة الانتخاب من قبل جماعة من العلماء على أساس أنه لم يوجد مثل هذا الانتخاب. ويرى أن ولي الأمر يختار من قبل أهل الشوكة، وبالتالي وبتأثيرهم تعلن كل الجماعة بيعتها له. ولكن الشوكة لا تعني عنده القوة العادية، بل إن أهل الشوكة عنده هم كل الأشخاص الذين يتمتعون باحترام وطاعة فئات الجماعة، بصرف النظر عن مهنهم ومراكزهم في الحياة.

وابن تيمية يرى الدولة مؤسسة تعاونية لتحقيق مصلحة الجماعة «فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض»، ولذا يجب على ولي الأمر أن يولي كل عمل أفضل من يصلح له. وهو يرى أن الولاية أمانة يجب أداؤها، ويورد الحديث «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته». وكل والوظائف العامة عنده ولايات، ويضع لها شرطين: الأمانة (وترجع إلى خشية الله) والقوة (في كل ولاية بحسبها).

---

(١) انظر بدر الدين ابن جماعة ـ تحرير الأحكام، ص ٣٥٩ ـ ٢٦١، ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

والأمانة عنده تعني العدالة وضمان حقوق الأفراد، كما أن الطاعة تعتمد مباشرة على تنفيذ الواجبات وتعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وابن تيمية لا يفكر بإمامة عامة للأمة، ولذا يمكن أن يكون هناك أي عدد من ولاة الأمر. والجماعة الإسلامية كما تبدو في كتاب السياسة الشرعية ليست إلا اتحادًا طبيعيًا لمجموعة دول.

وابن تيمية يبين أن البيعة تفرض الطاعة، ولكن الطاعة لا تعني الخضوع السلبي، بل تتطلب وضعًا يشارك فيه الكل في حياة الجماعة وفي تسيير أمور الدولة بالتعاون. فالدولة مؤسسة يسعى فيها ولي الأمر وشعبه لتحقيق مقاصد الشريعة، ولذا فالمشاورة من الأمور الأساسية وبدونها يتعذر تعاون الجماعة، والشورى لذلك تكتسب عنده أهمية خاصة وشمولاً. ويجب أن لا يقتصر ولي الأمر على مشاورة العلماء بل يرجع إلى كل ممثلي الفئات الاجتماعية.

وابن تيمية يجيز عصيان ولاة الأمر حين تصدر عنهم قرارات ضد الشريعة فيما استند إلى نص من القرآن أو الحديث أو إجماع السلف. ولكنه يميز بين العصيان وبين حمل السلاح ضد ولي الأمر، إذ لا يرى حمل السلاح ما دام الوالي يصلي لأنه يرى شرًا في رفع السلاح أكثر من أي نفع[١].

ـ ١١ ـ

بعد هذا لا بد من الإشارة إلى آراء أخرى. فالخوارج يرون الإمامة بالاختيار، وقد أكدوا منذ نشأتهم الأولى على الشورى في الحكم. وهم يرفضون فكرة النسب القرشي، ويرون أن أي عربي فاضل ثم أي مسلم فاضل يمكن أن يتولاها.

وترتبط الإمامة عند الخوارج أساسًا بالعدالة والسير وفق الشرع، وأي خروج عن ذلك يفقد الإمام منزلته ويجب عزله بالقوة إن لزم. وتتوفر معلومات أوفى عن الإباضية، الذين كونوا دولاً في شمال إفريقيا وفي عمان.

وكان الإمام ـ في كياناتهم في شمالي إفريقيا ـ يختار عادة من مجلس من المشايخ

---

(١) انظر ابن تيمية ـ السياسة الشرعية، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٠١م، ص ١٦، ٢٤، ١٦١، ١٥٧ ـ ١٥٨. المنهاج، ج٢، ص ٨٦، ٨٨.

Laoust, Traite de Dorit Public d' Ibn Taimiyya, (Beirut Imprimerie Catholique, 1948).

والوجهاء، أو مجتهدي الأمة «وقد يسمون أهل الشورى أو أهل الحل والعقد»، ثم يعلن اسمه. وقد يكون الاختيار في نطاق قبيلة أو أسرة، نتيجة الأوضاع العملية، ويبقى الأساس الانتخاب. وإذا انحرف الإمام أو خرج على مبادئهم يمكن عزله، والمشايخ يقررون ذلك. ونادى البعض بضرورة وجود جماعة يسترشد الإمام برأيها ولا يقطع أمرًا إلا بمشورتها.

والعرف عند الإباضية يسمح بوجود عدة أئمة في بلاد مختلفة نتيجة التباعد أو وجود من يخشى بأسه بين كياناتهم، فقد كان إمام في تاهرت (المغرب الأوسط) وفي طرابلس في الوقت نفسه، وكذا في عمان. ومع ذلك كان الاتجاه نحو إمامة عامة قائمًا لديهم، وطبق فعلاً لفترة قصيرة في أواخر القرن الثاني للهجرة أيام الإمامة الرستمية. وفي عمان كان الأمراء الإباضيون ينتخبهم أهل البلاد ولا يعينهم الإمام الرستمي في المغرب في فترة الاعتراف به إمامًا للكل. وهذا يبين مدى التأكيد على الانتخاب. وفي فترة الرستميين الأولى، كان الاتجاه إلى جعل الاختيار لمجلس من ستة يرشحهم الإمام للبيعة[١].

- ١٢ -

ويتفق المعتزلة مع الخوارج في التأكيد على الإمام العادل، وعلى واجب الأمة في تنحية الإمام الجائر. وكان المعتزلة الأولون لا يشترطون النسب القرشي. ولكن المتأخرين قالوا بعدم جواز غير القرشي إن توفر القرشي[٢].

والإمامة عند المعتزلة بالاختيار. ويشترط في العاقدين أن يكونوا من أهل الستر والدين، ومن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح. والاتجاه الأعم لديهم أنه إذا توفر ستة من هؤلاء وكانوا من أهل الرأي والفضل أمكن أن يرشحوا إمامًا من بينهم، وقال بعضهم: يمكن أن يكونوا خمسة (وهذا يستند إلى ما فهموا من سوابق

---

(١) انظر عبد العزيز الدوري ـ النظم الإسلامية، ص ٨٥ وما بعدها. محمود اسماعيل ـ الخوارج في المغرب الإسلامي، ص ١٩١ ـ ٢٠٢. عوض خليفات ـ نشأة الحركة الإباضية، عمان ١٩٧٨م.

E. I. Ibadiyya. Elie Salem, The Political Treory of the Khawarij.

(٢) انظر الهمداني ـ المغني، ج٢٠ ق٢، ص ١٧. الأشعري، ص ١٢٥.

فترة الراشدين)[1].

وهم حذرون في أمر العهد، فقد أجازه بعضهم حين يتوفر شخص لا مساوي له في المؤهلات وشهر بفضله وسابقته وكانت هناك ضرورة قاهرة (كالحظر) ورفض البعض الآخر ذلك (كالجبائي) إلا إذا اقترن العهد برضا الجماعة.

وهم يلاحظون أن المعتمد فيمن يختار هم أهل بلد الإمام، وإن لم يسبقوا إلى ذلك لزم غيرهم من أهل البلاد أن يعقدوا لمن وجدوه صالحًا[2].

وطاعة الإمام واجبة فيما ليس فيه معصية من إقدام على محظور أو محرم، وبعكس ذلك تجب مخالفته. وهم يرون أن من يصلح للإمامة يجب أن يكون عادلاً، وأن الفسق يوجب تنحية الإمام، ولا فرق بين الفسق بالتأويل وبين الفسق بأفعال الجوارح. وهكذا فإن إمامة الفاسق لا تجوز حتى إذا صار قاهرًا، ويرون أن الحديث «أطيعوا . . ولو عبدًا حبشيًا» بأنه أخبار آحاد وليس فيه إيجاب[3].

والإمامة عند المعتزلة عقد، لأن الإمام يأتي «باختيار الغير»، ولا يراد بالعقد مجرد البيعة «وإنما يعني الرضا والانقياد وإظهار ذلك»[4].

ـ ١٣ ـ

ولا مجال لنا للحديث عن الفكر الفلسفي السياسي، فقد ظل هامشيًا بدوره. فإذا نظر ـ مثلاً ـ إلى المدينة الفاضلة عند الفارابي (٣٣٩ / ٩٥٠) وجد أنها تعاونية يساعد أهلها بعضهم بعضًا على ما يجلب السعادة. والمهم هنا، أن وجود المدينة الفاضلة يعتمد على الرئاسة الفاضلة وما يتمثل فيها من حكمة. والرئيس يوجّه ويعطي الأوامر للآخرين ولا أحد يشرف عليه. أما أهل المدينة فهم فئات على مراتب متدرجة، كل تشرف على من دونها، والعليا يشرف عليها الرئيس. فصلة الرئيس بالمدينة توازي صلة الرأس بالجسم، وكأن المدينة هي التعبير الاجتماعي عن الجسم من حيث التعاون والترابط وتدرج المسؤولية. وهكذا فمؤهلات الرئيس متميزة وفائقة بل ومثالية.

---

(١) الهمداني ـ المغني، ج٢٠، ق١، ص ٢٧٦، ٢٥٢ وما بعدها، ٢٥٦ ـ ٢٥٧.
(٢) الهمداني ـ المغني، ج٢٠، ق١ ص ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٨، ٢٦٥.
(٣) الهمداني ـ المغني، ج٢٠، ق١، ص ٢٠١، ٢٠٤، ق٢ ص ١٧٠.
(٤) الهمداني ـ المغني، ج٢٠، ق١، ص ٢٥١.

وحين يتعرض الفارابي لمضادات المدينة الفاضلة يذكر بينها «المدينة الجماعية» وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحرارًا يعمل كل واحد منهم ما يشاء، لا يمنع هواه في شيء أصلاً، ومن يحكمهم (كما جاء في السياسة المدنية) يتولى ذلك بموافقة المحكومين[١].

- ١٤ -

ويأتي ابن خلدون (٨٠٨هـ / ١٤٠٦م) فلا يقتصر على عرض مفهوم الإمامة، بل يناقش أساس الاجتماع وقيام الدول، ويفحص سير المجتمعات الإسلامية ويفيد من تجاربه، ويأتي بنظرية العصبية ودورها المحوري في قيام الدول.

وهو في تناوله للإمامة يكرر النظرية السنية كما عرضها الماوردي في الأساس، ولكنه يجتهد في مسألة النسب القرشي ويفسره بالعصبية، ويقر هذا الشرط ابتداءً لتوافر العصبية لقريش، فلما تلاشت هذه العصبية لم يبق له مبرر لفقدان الكفاية للإمام.

ومع أنه يرى الاختيار أساس الإمامة إلا أنه يقر العهد للابن صراحة، إذا كان في ذلك إيثار مصلحة أو تجنب فساد، ويورد أمثلة للعهد من الفترتين الأموية والعباسية. ويبررها برغبة أهل العصبية وبعدالة أصحاب العهد وحسن رأيهم للمسلمين[٢].

ويلاحظ ابن خلدون أن الإمامة زمن الراشدين كانت تقوم على الشورى وأن أساسها الوازع الديني وبساطة المجتمع. وكانت الإمامة نوعًا من العقد، فتولية الخليفة تعبير عن اتفاق مشترك. ولكن التحولات الاجتماعية بعد الفتوح أدت إلى الفتنة، ثم أفضت إلى ضعف الوازع الديني وظهور العصبية أساسًا للسلطة، وتبع ذلك تدهور مفهوم الشورى، إذ انحسرت من الأمة إلى أصحاب العصبية وصار أهل الحل والعقد منهم. وحين تعتمد السلطة على العصبية فإن ذلك يعني تحولها التدريجي من الموافقة

---

(١) انظر الفارابي ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٦٩م.

E. I. I. Rosenthal, Political Throught in Medieval Islam (Cambridg University Press 1958) pp 122 off. Naji Al Takriti, Yahya ibn Adi pp 213 - 219.

(٢) انظر ابن خلدون ـ المقدمة، كاترمير، القاهرة، المطبعة الأزهرية، ١٩٣٠، ج١ ص ٣٤٦ ـ ٣٥٠، ٣٥١ ـ ٣٥٣.

إلى الإكراه[1].

ولكن فكرة العقد، برأي ابن خلدون، بقيت بعد الفتنة في نطاق المجموعة الحاكمة (كما في الفترات الأموية والعباسية الأولى) لحاجة صاحب السلطة إلى موافقة أهل عصبيته. ولكن الترف ومغريات السلطة تؤدي إلى سوء التصرف والاستبداد وتخطي الشريعة، وهذا يفضي من حكم العصبية إلى الحكم المطلق (المستند إلى المرتزقة) وإلى فساد السلطة ليؤدي إلى الانهيار.

وهذا «الديالكتيك» أضعف عصبية العباسيين (والعرب) وشجع على قيام عصبيات جديدة لأخذ السلطة في أماكن مختلفة ولإنشاء دول مستقلة وشبه مستقلة. وهذه العصبية الجديدة، عصبية الملك، أدت إلى زوال الخلافة كتطور تاريخي حتمي.

وابن خلدون يشترط في القائم بأمور المسلمين «أن يكون من قوم أولي عصبية غالبة على من معها بعصرها». ولكن هذه العصبية لا تعم الأقطار والآفاق في عصره، «كما كان في القرشية، إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم عامة، وعصبية العرب كانت وافية بها»، بل هي محلية، ويقول: «وإنما يخص لهذا العهد كل قطر من تكون له فيه العصبية الغالبة»[2].

بقي أن نلاحظ أن ابن خلدون الذي يرى أن الاجتماع يتطلب الملك كضرورة للحياة الحضرية، يميز ثلاثة أنواع من الملك، أولها الملك الطبيعي ويبنى على القهر والتغلب، وتكون الأحكام فيه جائرة لأنها تمثل أغراض الحاكم وشهواته، وهذا الملك ينهار، لأن طاعة الناس لا تستمر وتبدأ المعصية المفضية إلى الهرج والقتل.

ثم الملك السياسي ـ وهو يقره لحد ما ـ ويستند إلى قوانين عقلية، لا إلى الحكم المطلق لفرد. ووضع القوانين فيه ضمان الاجتماع وإرضاء حاجات الناس ويهيئ

---

(١) انظر ابن خلدون ـ المقدمة، ج١، ص ٣٧٩، وما بعدها.

(٢) انظر ابن خلدون ـ المقدمة، ج١ ص ٢٧٩ وما بعدها.

ابن خلدون ـ المقدمة، ج١ ص ٣٥٤.

M. M, Rabi, The Political Theory of Ibn Khldun (Leiden Ej Brill 1976) pp 73off.

.Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History (London Allen 1957)

للدولة الاستقرار، خاصة إذا وضع القوانين عقلاء وأكابر الدولة فتكون سياسية عقلية. وهذه القوانين تحقق المصالح الدنيوية، ولكنها لا تتناول النواحي الدينية.

وهذا يفضي به إلى الخلافة التي يستند فيها الحكم إلى الشريعة، فتحقق المصالح الدنيوية والأخروية، وهي لذلك النظام المثالي(١).

ـ ١٥ ـ

وبعد هذا العرض(٢) يمكن ملاحظة ما يلي:

تمثل الاختيار والانتخاب في الخلافة زمن الراشدين، وذلك حسب رأي أقطاب الصحابة أو جماعة المدينة. ورافق ذلك الالتزام بمشاورة الصحابة في الأمور العامة.

وفي زمن الأمويين كان لرؤساء العشائر وخاصة في الشام ـ جنب الشخصيات الأموية ـ دور ملحوظ في الخلافة. ومرت الخلافة بأساليب؛ بين الاختيار والثورة المسلحة والوراثة، إلا أنه لم تتكون أجهزة سياسية أو مؤسسات أخرى حسب المفاهيم الإسلامية.

ومع أن العباسيين جاؤا نتيجة حركة شعبية ثورية، فإنهم بمنطلقاتهم السياسية لم يوفقوا لوضع مؤسسات حسب المبادئ الإسلامية، بل اتجهوا لتضخيم دور الخليفة، ولإضفاء منزلة خارقة على الخلافة، كما تأثروا بالتقاليد الإمبراطورية المحلية. وركزوا مبدأ الوراثة وضربوا مفهوم الشورى. ولم تكن حالات الشغور، وما رافقها من مجالس (من موظفين وعسكريين) طارئة، إلا دلالة على ذلك. كما أنهم سحقوا ما بقي من قوى في الحياة العامة، فاقتصر الأمر على التنظيم والعمل السري.

وحين استند العباسيون إلى المماليك الأتراك، أساؤوا بصورة بالغة إلى مفهوم الخلافة، فبدت بعيدة عن الأمة أو مفروضة بقوى أجنبية عليها. فبدأ الانحدار والتجزئة وتقلص سلطات الخلافة أيام البويهيين ثم السلاجقة وتحولت إلى شكل باهت.

ولكن ذلك لم يحل دون تبلور مفهوم الأمة كواقع على أساس ثقافي. وكان

---

(١) انظر ابن خلدون ـ المقدمة، ج١ ص ٣٤٢ ـ ٣٤٤.

(٢) انظر أيضًا: محمد يوسف موسى ـ نظام الحكم في الإسلام، القاهرة، دار المعرفة، ١٩٦٤.
يوسف إيبش ـ الإمامة عند السنة، نصوص، بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٦.

الفقهاء ـ وقد اتخذوا خطًا منفصلاً ـ ممثلوا هذه الوحدة، وصارت الإمامة لديهم سبيل هذه الوحدة نظريًا ورمز الشريعة. وتمثل هذا في النظرية.

وإذا كان الفقهاء يخشون على الإمامة من الزوال ولا يرون إنكار شرعية واقعها مهما تقلص ظلها وبهت سلطانها، خوفًا من الفتنة من جهة ومن بطلان المعاملات والأحكام وفق الشرع، ووضعوا التسويات التي قدروها، فإن ذلك لم يكن في حقيقته هو الأمر الطبيعي بل وفق قاعدة الضرورات تبيح المحظورات. واستمروا يكررون المفاهيم الإسلامية جنب ما رأوه من ضرورات التسوية، رغم ما يبدو في ذلك من تناقض.

وكانت الثغرة الكبرى في الفترات المختلفة غياب المؤسسات التي تعبر عن المفاهيم الإسلامية.

وعند النظر إلى الفكر العربي الإسلامي يبدو اتجاهه الأول إلى الأصول؛ القرآن والحديث، وإلى التطبيقات زمن الراشدين، وهي منابعه التي يعترف بها إضافة إلى آثار الضرورة.

والفكر العربي الإسلامي في هذه المنابع يعتبر الأمة هي الأساس، فهي مصدر السلطة ولا تجتمع على ضلال.

وهذه الأمة تقوم على فكرة المساواة، لا سادة فيها أو مسودين. والشريعة هي التي تحدد لكل حقوقه ومسؤولياته، وكانت الفكرة الإسلامية تقوم على أساس أن الأمة جماعة واحدة من أحرار متساوين يتفاضلون بالكفاية والعمل.

والأمة هي التي تختار الإمام، دون تحديد لطريق الاختيار، سواء أكان انتخابًا مباشرًا في المركز أو عن طريق أهل الرأي (الحل والعقد). والاختيار والبيعة هي نوع من العقد، ويمكن القول إن العهد ليس تولية بل ترشيحًا، وأن التولية لا تتم إلا بالبيعة من الأمة أو من أهل الحل والعقد الذين يمثلونها.

والأساس أن الطاعة مقيّدة باتباع الشرع (توفر العدالة)، والخروج عليه ينفي الطاعة وللأمة أن تردع الإمام، ولها أن تعزله إن انحرف أو فقد القابلية حسب مقتضى الحال. وكان مبدأ رعاية وحدة الأمة وعدم الفرقة عاملاً مؤثرًا، ولذا تباين الرأي بين الخروج ومقاومة الخليفة بالقوة وبين الصبر.

ويؤكد الفكر على الشورى وعلى دور أهل الحل والعقد، وهم في الأساس ممثلوا الأمة، وإن فقد التحديد عدديًا أو مؤسسيًا. ويفترض أن تتوفر فيهم مؤهلات تؤهلهم لذلك.

وهناك استشارة أولي الرأي والعلماء في الأمور العامة، وتأكيد ذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما يتطلبه من حرية الرأي.

يبقى أن يلاحظ أن التطبيقات في الفترات التاريخية كانت في إطار الظروف، وكانت التسويات اجتهادات وقتية في ظروف معينة.

وإذا كنا نرى في هذه المبادىء ما يجدر التفكير به وتأكيده، فإن المشكلة أو الثغرة الكبرى هي في تكوين المؤسسات والنظم التي تمكن من تطبيق الآراء وتضمن استمرار الأخذ بها أو تطويرها.

والإشارة للديمقراطية تعود بنا إلى المبادىء والنظريات وإلى إيجاد مؤسسات تقوم عليها وتفيد منها بضوء الواقع والنظر إلى المستقبل.

* * *

نشأة الثقافة العربية الإسلامية
نظرة إلى العراق[١]

إن نشأة الثقافة العربية الإسلامية ظاهرةٌ معقّدة تتطلّب دراسة بيئاتها والعناصر المكوّنة لها، والاتجاهات والتطورات الخاصة.

وفيما يلي محاولة أولية لرسم الخطوط العامة[٢].

أدّى التوسّع العربي الإسلامي - الذي رافقه الشعور برسالة - إلى فتح أبواب البلاد الخصيبة إلى الشمال أمام القبائل المندفعة باستمرار من الجزيرة العربية، وشجّعت الخلافة الهجرة إلى الأمصار واعتبرتها لازمة للانتماء الكلي للأمة[٣]. واعتبرت العودة إلى البادية - بعد الهجرة - أمرًا مكروهًا[٤]. وهذا أدى إلى استقرار متزايد للقبائل في البلاد المفتوحة.

واتجهت سياسة التمصير ابتداءً إلى وضع المقاتلة في مجموعات متماسكة في المراكز الجديدة، في دُور هجرة مثل البصرة والكوفة، وفي قرى أو مناطق قرب المدن القديمة (كما في الأجناد في الشام)، أو في أماكن استراتيجية (كما في أنحاء من الجزيرة الفراتية).

---

(١) مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، السنة الأولى، عمان، ١٩٧٨م.

(٢) انظر: N. Poliak - L'Arabisation de L'Orient Semitique, R.E.I 1983, pp 35 - 63.
W. Marcais-Comment L'Afrique du Nord a e't'e Arabise'e',Articles Conferences (Paris 1961) pp 171 - 192.
R. Blache're - Regards sur L'Acculturation des Arabo - Musulmanes.
. Arabica'III' pp 247 - 65

(٣) الشيباني - السير، ج١، ص ٨٨، ٩٤ - ٩٥.

(٤) الطبري - تاريخ، س١، ص ٢٨٦٠. البلاذري - أنساب الأشراف، ج٤، ق١، ص ١١٤. قال الأحنف بن قيس أثناء الفتنة في البصرة سنة ٦٤هـ يرد على اقتراح الغضبان القبعثري بأن تترك تميم البصرة: «أما خروجنا من المصر فإنا لا ندع مهاجرنا ومركزنا وفيء الله علينا فنتعرب بعد الفتنة». وجاء في لسان العرب: «وكان من يرجع بعد الهجرة إلى موضعه، من غير عذر، يعدونه كالمرتد» مادة «عرب».

واستمرت القبيلة أو العشيرة أساسًا في تنظيم السكن وفي العلاقات الاجتماعية في الأمصار. وكانت القبيلة ـ عند خروجها من الجزيرة ـ تتوزع عادة بين أكثر من مركز أو منطقة، ثم نُظِّمت المجموعات القبلية، لأغراض التعبئة العسكرية، في وحدات كبيرة، على الأسباع (ثم الأرباع) في الكوفة مثلاً، وعلى الأخماس في البصرة.

وساعدت الإقامة في بلد واحد، وظهور مصالح جديدة، والمصاهرات بين القبائل، إضافة إلى تأثير المفاهيم الإسلامية، على ظهور ولاءات محلية، وأوجدت ظروفًا ثقافية جديدة، وساعدت على قيام تكتلات جديدة[١]. وهذا يوضح كيف أن القبائل الواحدة أو القريبة نسبًا، والتي تعيش في أمصار أو أقطار مختلفة، لم تتَّخذ موقفًا واحدًا في القضايا العامة. وكل ذلك ساعد على ظهور اتجاه نحو الوحدة بين القبائل في المصر الواحد.

وكان كلٌّ من الكوفة والبصرة بابًا للبادية إلى السواد؛ وهذا يوضح لحدٍّ ما اطّراد الهجرة إليهما. وأكَّد هذه الهجرةَ استمرارُ الصلات بين عشائر المصرين وبين أقربائهما من القبائل الرحالة في البوادي المجاورة. هذا إلى أن جماعات من المقاتلة (خاصة من ربيعة وتميم) استمرّت على العيش في البادية مع استعدادها لتلبية النداء للمشاركة في الحملات حين استقر الآخرون في الكوفة والبصرة[٢].

ولم تُشَجَّع الإقامة بين السكان المحليين في البدء، ونُظِر إليها بشيء من الإنكار[٣]. وهكذا فإن عزلة المقاتلة، وهي ضرورة عسكرية واجتماعية في البدء، كان لها أثرها في توفير جوّ للوحدة والاستمرار الثقافي، وساعدت على جذب الآخرين إلى

---

(١) المبرد ـ الكامل، باعتناء إبي الفضل إبراهيم وشحاته، القاهرة ١٩٥٦، ج١ ص ١٤١.

(٢) يقول ابن سعد عن الزبرقان بن بدر، الذي ثبت على الإسلام خلال الردة: «وكان ينزل أرض بني تميم ببادية البصرة، وكان ينزل البصرة كثيرًا». ويقول عن الأقرع بن حابس: «وكان ينزل أرض بني تميم ببادية البصرة». الطبقات، ج٧ ق١ ص ٢٤.

(٣) في ابن سعد، ج٧ ق١ ص ٣٩: «سمعت أبي يقول: نهاني رسول الله، أو سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن التناءة، فمن أقام ببلاد الخراج فقد تنّأ، فأنا أكره أن أقيم».

وجاء في اللسان: «من تنأ في أرض العجم فعمل نيروزهم ومهرجانهم حشر معهم»، مادة «تنأ».

إطار المجموعات العربية - إلى الإسلام والعروبة.

وكانت اللغة العربية أساس الهُويَّة العربية، فالناس عرب أو عجم بلغتهم. أما المفاهيم المتّصلة بالنسب والتي تنطوي على مفهوم الجذور البشرية عند القبائل، فإنها لم تَطمس هذا الأساس. فحين قال الحجّاج لأهل الكوفة: «لا يؤمنكم إلا عربي»، وثب بعضهم بالقارئ يحيى بن وثاب، وهو مولى، لعزله عن الإمامة، فاعترض الحجاج قائلاً: «وَيْحَكُم، إنّما قلتُ عربي اللسان»[1]. وهكذا صارت اللغة لا الدم، أساس العروبة[2].

ولما كانت العربية لغة القرآن، فقد ارتبطت بالإسلام، مما أكسبها حرمة وساعد على انتشارها. فكان دخول الإسلام يعني تَعَلُّم العربية، وربّما المشاركة في الثقافة العربية، وتكاد «العربية» أن تكون مرادفة للإسلام في الفترات الأولى[3]. فلما سأل أبو جفعر (المنصور) مولى لهشام بن عبد الملك عن هويّته، قال: «إن كانت العربية لسانًا فقد نطقنا بها، وإن كانت دينًا فقد دخلنا فيه»[4].

كانت القبائل العربية تندفع باستمرار إلى الأراضي الخصبة. وقد انتشرت في الجزيرة الفراتية بين دجلة والفرات قبل الميلاد، وكان بعضها متبديًا والآخر مستقرًا[5]. فكان مركز قضاعة في الحضر[6]، وكانت ربيعة وتنوخ في الجزيرة[7]، والنمر بن قاسط

---

(١) البلاذري - أنساب، خط، ق٢ ص ٧٥٠، ١٢٣٥.

(٢) انظر: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ج١، ص ١٠ - ١١.

(٣) الطبري، س٢، ص ١٥٠٥ - ٦.

(٤) البلاذري - أنساب، خط، ق٢ ص ٧٥٠.

(٥) في طور عابدين وآمد ورأس العين وسنجار والرها.

(٦) انظر: Dillemann - Haute Mesopotamie Orientate (Paris 1962) pp 34 - 8, 88 - 9.
الطبري، س١ ص ٨٢٧، الأغاني، ج٢ ص ١٤٠ - ١.
البكري - معجم ما استعجم، باعتناء السقا، القاهرة ١٩٥٤، ج١ ص ٢٣.

(٧) الطبري، س١ ص ٢٤٨٩، ٢٥٠٥. البكري - معجم، ج١ ص ٢٣ - ٤. ابن أعثم - فتوح، ج١ ص ٨٨ - ٨٩.
Musil - Middle Euphrates (New York 1927) p.285.

في عين التمر[1]. وانتشرت تغلب من عين التمر وعانات على الفرات شمالاً حتى جبل بشري، وكانت من رعاة وفلاحين[2]. وكان في حاضر الرقة (ريفها) قوم من العرب[3]. وكانت إياد في الفرات الأوسط وأطراف الجزيرة الفراتية، ثم تحركت في فترة الفتوح إلى الجزيرة[4].

وكانت في الحيرة قبائل عربية، تنوخ والعباد وجماعات أخرى (الأحلاف)، وامتدَّ بعضها إلى الأنبار[5]. ويقول الهمداني: «الأنبار والحيرة والقصر الأبيض... وسنداد والخورنق والسدير وبارق، محاضر العرب القديمة من حيز العراق»[6]. وانتشرت بكر بن وائل في البوادي المُطلّة على السواد بين القادسية والخليج العربي[7].

هكذا وبنهاية القرن السابع للميلاد كانت مناطق الفرات الأسفل والأوسط والجزيرة الفراتية قد تعرَّبت لحدٍّ كبير.

وفي فترة الفتوح وبعدها جاءت قبائل وجماعات جديدة إلى العراق، فقد ارتفع ديوان البصرة مثلاً من ١٠٠٠٠ إلى ٢٠٠٠٠ أيام عثمان، ثم إلى ٤٠٠٠٠ و (٨٠٠٠٠ من العيالات) أيام علي، ثم إلى ٨٠٠٠٠ و(١٢٠٠٠٠ من العيالات) في ولاية زياد

---

(١) البلاذري ـ فتوح، ص ٢٤٨، وانظر: ص ٢٤٩.

(٢) الهمداني ـ صفة جزيرة العرب، باعتناء الأكوع، دار اليمامة، ص ٧٠، ٢٧٥، ٣١٩. البكري ـ معجم، ج١ ص ٢٣ ـ ٢٤. البلاذري ـ فتوح، ص ١٨٢. Musil, op. cit, p 312.

(٣) البلاذري ـ فتوح، ص ١٧٧.

(٤) البكري ـ معجم، ج١ ص ٦٩ ـ ٧١. E. I.(2) Bakr B. Wa'il.

(٥) الطبري، س١، ص ٨٢١ ـ ٨٢٢، ص ٢٤٩. وانظر: س١ ص ٧٢٤، ٧٤٧. عن قدم العرب في العراق. انظر البكري ـ معجم، ج١ ص ٥٢ ـ ٥٣. هذا إضافة إلى جماعة من بكر بن وائل. المبرد ـ الكامل، ج٢ ص ٤٢٦.

(٦) الهمداني، ص ١٤٩.

(٧) البكري ـ معجم، ج١ ص ٨٥ ـ ٨٦. ابن أعثم الكوفي ـ فتوح، ج١، ص ٨٨ ـ ٨٩. ويذكر الهمداني أنها تمتد من الأبلة إلى هيت، ص ١٦٩. وكان إمارة ميسين (ميسان) عند مصب دجلة يحكمها عرب وافدون من عمان وذلك قبل قيام الحيرة. كرستنسن ـ إيران زمن الساسانيين، ص ٧٥. وانظر: Musil, op. Cit, p 285. E. I (2) Bakr ibn Wail.

ابن أبيه[١]، ثم إلى ٩٠٠٠٠ و(١٤٠٠٠٠ من العيالات) في ولاية عبيد الله بن زياد[٢]. وفي الكوفة ارتفع الديوان من ٢٠٠٠٠ سنة ١٧هـ. إلى ٤٠٠٠٠ سنة ٢٥هـ[٣]، إلى ٦٠٠٠٠ في أواسط القرن الأول الهجري[٤].

ونزلت مجموعات قبلية، من تميم وبكر واليمن ـ خاصة خولان وهمدان والأزد ـ الموصل في خلافة عمر. وتَحوَّلت الحديثة، على الزاب الأعلى، إلى قرية عربيّة بمن نزلها من العرب[٥]. ونزلت قبائل عربية في سنجار ورأس العين[٦]، وجاءت جماعات كبيرة من قيس إلى الجزيرة. ثم إن معاوية أتى بمجموعات من قيس وأسد وأوطنهم أماكن استراتيجية بين الرقة وسنجار، كما ثَبَّت ربيعة في ديارها من الجزيرة[٧]. واستمرّت الهجرة إلى الجزيرة الفراتية، وأدَّت إلى تكوين ديار مضر وديار ربيعة[٨]. لذا رأى مروان بن محمد ـ آخر الأمويين ـ أنه يستطيع الاستناد إلى قيس في تكوين قوّاته، وانتدب منها عشرين ألفًا[٩].

وكان للعوامل الجغرافية والبشرية أثرها في العراق، فقد كان ملتقى الثقافات الساميّة والآريّة، إضافة إلى كونه مهد الحضارة الساميّة.

كان سكان العراق (النبط)، وهم ساميّون يتكلمون الآرامية. أما الفرس فكانوا فئة حاكمة في المدن الرئيسية (مثل طيسفون ونصيبين)، وبينهم الملاّكون الكبار

---

(١) الجاحظ ـ البيان والتبيين، باعتناء عبدالسلام هارون، القاهرة ١٩٦٠ ـ ١، ج٢ ص ١٣٠. البلاذري ـ فتوح، ص ٤٨٨. أنساب، ج٤ ق١، ص ١٩٠، ٢٠٢. الطبري، س٢ ص ٤٣٣.

(٢) الطبري، س٢ ص ٤٣٤. البلاذري ـ أنساب، ج٤ ق٢ ص ١١٦.

(٣) الطبري، س١ ص ٢٨٠٤.

(٤) ن. م. س١ ص ٢٨٠٥. البلاذري ـ فتوح، ص ٣٥٠. ياقوت ـ معجم البلدان، ج١ ص ٤٩٢.

(٥) البلاذري ـ فتوح، ص ٣٣٤. الأزدي ـ تاريخ الموصل، باعتناء علي حبيبة، القاهرة ١٩٧٦، ج٢ ص ١٨٣، ٣١٣ ـ ٣١٥، ٣٣٢، ٣٥٠. ياقوت ـ بلدان، ج١ ص ٤٩٢.

(٦) البلاذري ـ فتوح، ص ١٧٧.

(٧) ن. م. ص ١٧٨. ياقوت ـ بلدان، ج٤ ص ٢٩١.

(٨) الهمداني، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦. الأزدي ـ تاريخ، ج٢ ص ٢٣٢ ـ ٢٢٧، ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٩) الطبري، س٢ ص ١٨٧٤.

والجنود في الحاميات، وجُلُّهم طردوا أثناء الفتح أو أُسِروا[١]. ولكنَّ بعضهم بقي في المدن، مثل الحيرة ونصيبين وسنجار، أو على الحدود الشرقيّة للسهول، بينما جاء آخرون إلى المراكز الجديدة (خاصّة الكوفة والبصرة). وبقي كثير من الدهاقين، وبعضهم من أهل البلاد (نبطًا أو عربًا)، وأسلموا وحافظوا على أراضيهم[٢].

وكانت لفظة «نبط» ابتداءً ذاتَ دلالة بشرية[٣]، ثم صارت بعدئذ مرتبطة بالفلاحة والريّ[٤]. وكان يشار للنبط عادة بـ«أهل السواد» أو «العلوج» تمييزًا لهم عن العجم[٥]. وتتباين الروايات عن وضعهم، بين ما يشير إلى الشعور بالرابطة والكيان[٦] وبين الادعاء بالأصل الفارسي[٧].

اعتبرَ المسلمون النبط غير محاربين، ولم يتعرَّضوا لهم في أثناء الفتح[٨]. يذكر المدائني أن عمر بن الخطاب «رفع الرق عنهم، ووضع عليهم الخراج في رقابهم، وجعلهم أكرة الأرض»[٩]. وكان بإمكانهم استغلال الأرض وبيعها وتوريثها

---

(١) يشير البلاذري مثلاً إلى مسالح أو حاميات في الأبلة والخريبة والعذيب وعين التمر وعلى أطراف الفرات الأوسط، فتوح، ص ٢٤٢ ـ ٣، ٢٤٦، ٢٥٤ ـ ٥، ص ٢٥٠، ٢٧٦ ـ ٧، ٣٤١. وانظر: ابن سعد، ج٧، ق١ ص ٧٧، ١٢١. أبو يوسف ـ الخراج، بولاق، ١٣٠٢، ص ٨٣ ـ ٤. المسعودي ـ مروج، ج٢ ص ٢٤٠ ـ ١.

(٢) الصولي ـ أدب الكتّاب، ص ٧٥. البلاذري ـ فتوح، ص ٢٦٥. يحيى بن آدم ـ الخراج، ص ٤. أبو يوسف ـ الخراج، ص ٨٥.

(٣) المسعودي ـ التنبيه والإشراف، ص ٣٨. أبو يوسف ـ الخراج، ص ٢٣.

(٤) تاج العروس، ج٢، ص ٢٧٠ ـ ١ مادة: نبط. ويسمون أيضًا الكلدانية. ياقوت ـ بلدان، ج١ ص ٢٤٧ ـ ٨. ج٣ ص ١٧٥. المسعودي ـ مروج، ج٣ ص ٩٥ وما بعدها.

(٥) انظر يحيى بن آدم ـ الخراج، ص ٥٧ ـ ٩.

(٦) ن. م. ص ٢٢ ـ ٢٣. ابن وحشية ـ الفلاحة النبطية، خط، مكتبة أحمد الثالث، رقم ١٩٨٩ / ١، ص ١ ـ ٢.

(٧) المسعودي ـ التنبيه، ص ٣٩.

(٨) يحيى بن آدم ـ الخراج، ص ٢٢، ٤٨. بحشل ـ تاريخ واسط، باعتناء كوركيس عواد، بغداد، ١٩٦٧، ص ٣٩ ـ ٤٠. الطبري، س١ ص ٢٠٢٦، ٢٠٢٨ ـ ٩، ٢٠٣١، ٢٠٣٦.

(٩) العسكري ـ الأوائل، ص ١٣٦. البلاذري ـ فتوح، ص ٢٢٦ وبعدها. وانظر: أبو عبيد ـ=

ورهنها[١]. وإذا أسلموا أُعفوا من الجزية عادة، ولكنهم يستمرّون على دفع الخراج. ورأى عمر بن عبد العزيز أن لهم الحرية في ترك الأرض عند إسلامهم، ولكن أرضهم تؤول إلى القرية، وإلا صارت للدولة.

ومع أن النبط اعتُبِروا أحرارًا من حيث المبدأ، إلا أن المفاهيم المحليّة الموروثة التي تربطهم بالأرض والاعتبارات الاقتصادية أثَّرت على وضعهم. وكانت الهجرة من الريف إلى المدينة أمرًا مألوفًا، بل وواسعة أحيانًا؛ وهي ظاهرة ساعدت على التعريب. ومما يَسَّر التعريب أن النبط ساميّون يتكلّمون لغة لها قرابة بالعربية. ولعلَّ هذا يفسِّر سكوت المصادر عن انتشار التعريب بينهم[٢].

هناك إشارات قليلة إلى موالي من النبط مع أنهم ـ عدديًا ـ يكوّنون جمهرة الموالي، ولعل ذلك يعود إلى ارتباطهم بالعرب في الأصول والثقافة. فالحَجَّاج، وقد أغضبه اشتراك مجموعة من القراء في ثورة ابن الأشعث، قال عنهم: «إنما الموالي علوج، وإنما أُتِيَ بهم من القرى»، ونفاهم إلى قراهم[٣]. وتَمَيَّز بعض النبط في أمور المال[٤] مثل عميرة وحسان النبطي[٥]، وفي الحرب مثل مقاتل بن حيان. وكان لهم أثرهم خاصة على العربية في الكوفة[٦].

= الأموال، ص ١١٣ وما بعدها. الطبري، س١ ص ٢٣٧٠.

(١) يحيى بن آدم، ص ٤٥، ٥١. البلاذري ـ فتوح، ص ٢٤٢ ـ ٣. أبو عبيد، ص ٨٢ ـ ٨٣. قدامة ابن جعفر ـ كتاب الخراج، باعتناء دي خويه، ص ١٤٥.

(٢) ذكر وكيع أن دواد الطائي تكلم أمام الحجاج فقال له الحجاج: «الكلام كلام عربي، والوجه وجه نبطي»، مما يشعر بأن تمييز من يسلم من النبط لم يكن مألوفًا. أخبار القضاة، ج٢ ص ١٧٩.

(٣) انظر: المبرد ـ الكامل، ج٢ ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠.

(٤) انظر: تاج العروس، ج٢ ص ٢٣١. والبلاذري ـ فتوح، ص ٢٧٩. ومُدِح سعد بن أبي وقاص بأنه «نبطي في جبايته».

(٥) كان عميرة كاتب أشرس بن عبد الله أمير خراسان سنة ١١٠هـ نبطيًا. انظر: البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢، ص ٢٥٣.

(٦) انظر: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ج١ ص ٦٦.

ولقي العربُ في الفرات الأوسط[1] وتَغْلِبُ في الجزيرة[2]، معاملةً مفردة، مما يُشعِر بالتوجيه الإسلامي، إذ كانوا أحرارًا في بيع أراضيهم، وعند إسلامهم تصبح أرضهم عشرية.

كان أثر العرب في المدن والريف واسعًا؛ فقد أصبح التسجيل في الديوان محدودًا زمن المروانيين، ولم يعد مفتوحًا للجميع؛ وكان على الذين لا يسجلون في الديوان (وبالتالي لا يأخذون العطاء) أن يبحثوا عن وسائل أخرى للعيش، في التجارة أو الزراعة أو المهن. يذكر المُبرِّد أن المهلّب دسَّ الجواسيس إلى عسكر الخوارج فأتوه بأخبارهم «فإذا حشوة ما بين قصار وصباغ وداعر وحداد...»[3]. ويبدو أن هذه الظاهرة كانت عامة لا تختصّ بالعراق، ففي أخبار حملة ابن أبي بكرة على سجستان (٧٩هـ / ٦٩٩م) قاتلت جماعة متطوِّعة من مذحج وهمدان[4]. كما أن بعض الأعراب القادمين إلى المدن، مثل البصرة، صاروا في عداد «المساكين» على أطرافها[5]. هذا إلى أن بعض المقاتلة بقوا في البوادي المطلّة على السواد يرعون مواشيهم وإبلهم[6]. وتَرِدُ أخبار شعراء يتنقلون بين قبائلهم في البوادي وبين عشائرها الموجودة في المراكز الحضرية، وخاصّة تميم[7]. وهذه الجماعات اختلطت بحُريّة بأهل البلاد السابقين.

---

(١) اعتبرت أراضي الحيرة وبانقيا وأُلَيّس أرض صلح، وكان أهل هذه القرى يدفعون جزية مشتركة فقط. انظر: البلاذري ـ فتوح، ص ٢٤٣ ـ ٤. أبو عبيد ـ الأموال، ص ٢٩ ـ ٤٢، ١١٦ ـ ١١٨. يحيى بن آدم، ص ٥. واتبع نفس الإجراء مع عين التمر. البلاذري ـ فتوح، ص ٢٤٨.

(٢) كانت تغلب تدفع ضعف الصدقة بدل الجزية. أبو عبيد، ص ٣٩ ـ ٤٢.

(٣) المبرد ـ الكامل، ج٣ ص ١٠٦٢ ـ ٣. ويشير البلاذري إلى نساج من بني سليم في الكوفة، قال: «وأنا ما شهدت عسكرًا قط ولا أثبت لي اسم قط في ديوان، وإنما أنا نساج» أنساب، خط، ق٢ ص ٣.

(٤) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٦. وانظر: يحيى بن آدم ـ الخراج، ص ٢٠.

(٥) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ٣، ٨٢٣. الطبري، س٢ ص ١٦٨٣ ـ ٤. ديونيسيوس التلمحري، الترجمة الفرنسية، ص ٩٣.

(٦) يقول ابن سعد عن العباس بن مرداس بن أبي عامر: «وكان ينزل بوادي البصرة، وكان يأتي البصرة، وروى عنه البصريون، وبقية ولده ببادية البصرة، وقد نزل منهم قوم البصرة» ابن سعد، ج٧، ق١ ص ٢١.

(٧) Blachere - Histoire de la Literature, t 3, pp 276 - 7.

والتفت العرب ـ وخاصة الأشراف وأهل المدن ـ إلى امتلاك الأراضي، وحصلوا عليها بطرق مختلفة: بالإقطاع من الصوافي، وبإحياء الأرض الموات (خاصة في منطقة البصرة)، وبتجفيف المستنقعات (خاصة قرب الكوفة)، وباستثمار الأراضي الخالية[١]، وبالشراء (وخاصة في منطقة الحيرة) حيث كان بيع الأراضي مباحًا[٢]. وكان جلّ الضياع في البصرة من الأرض الموات التي تم إحياؤها بحفر القنوات وباستيراد الأيدي العاملة (من الزنج خاصة). وشمل الشراء أراضي الخراج على نطاق واسع، حتى أن منع بيع الأرض الخراجية من قبل عمر بن عبد العزيز وأخلافه لم يوقف هذا النشاط. وساعد الإحياء على توسيع الملكيات.

أدى هذا الإقبال على الأرض إلى ظهور ملكيات كبيرة، بعضها يشمل قرى بكاملها. وقد أدّت هذه التطورات إلى خلخلة المجتمعات القرويَّة المتماسكة وإلى فتحها للمؤثرات الخارجية.

واعتاد العرب أن يستخدموا «وكلاء» للإشراف على ضياعهم، وكان على الوكلاء أن يجلبوا الفلاحين إلى الأرض، أو أن يشغلوا فلاحين من القرى المجاورة. ومما يَسَّر مهمة الوكلاء ضرب الإقطاع القديم وحالة الفراغ الناشئة عن ذلك، مما دفع الفلاحين للتحرك إلى مَواطن العمل الجديدة. وقد أدَّى هذا الوضع، إضافة إلى العلاقات المتزايدة بين القرى والمراكز العربية ـ وهي الأسواق الرئيسية للريف ـ، والصلات بين القرى والقبائل في البوادي المجاورة للكوفة والبصرة، إلى انتشار العربية تدريجيًا وبصورة متزايدة في الأرياف[٣].

وفي مطلع القرن الثاني للهجرة بدأ العرب بالاستقرار في القرى، وساعدت السياسة العباسية على ذلك؛ فقد اتخذ العباسيون موقفًا سلبيًا من بعض القبائل

---

(١) أبو عبيد ـ الأموال، ص ٢٧٦. أبو يوسف، ص ١٥. ابن سعد، ج٧ ق١ ص ١١٧ ـ ٨. الطبري، س١ ص ٢٣٧٦. البلاذري ـ فتوح، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩، ص ٣٨٢، ٤١٩، ٤٨٠.

(٢) البلاذري ـ فتوح، ص ٢٤٣ ـ ٤. أبو عبيد ـ الأموال ١١٦. يحيى بن آدم، ص ٥١. وأكد عمر ابن عبد العزيز على أن أهل الحيرة من يهود ونصارى ومجوس لا يدفعون إلا الصدقة بعد إسلامهم، «فمن أسلم. . . فعليه في ماله الصدقة». الصولي ـ أدب الكتّاب، ص ٧٥.

(٣) انظر: المبرد ـ الكامل، ج١ ص ٤٣٩ ـ ٤٠.

(المضرية) منذ بداية عهدهم، ثم انتهوا إلى إسقاط العرب من الديوان أيام المأمون والمعتصم، وهذا دفع العرب إلى التوسع في الاستقرار على الأرض (في الريف)، وإلى اتخاذ مِهَن أخرى. فانتشر العرب في سواد الكوفة[1]، وانتقل الكثيرون من البوادي المجاورة إلى الأرياف[2]، وهكذا ترد إشارات إلى قرى عربية[3]. وفي الجزيرة الفراتية تزايد عدد الجماعات العربية التي استقرت في القرى وانتشرت في الريف[4]. ويعطي ديونيسيوس التلمحري البيّنات على وجود عدد كبير من القرى العربية في الجزيرة[5]، ويُشعِر بوقوفهم إلى جانب أهل القرى المحليين في وجه الإدارة العباسية[6]، ويشير إلى حصول مصاهرات بين الطرفين[7]. وهذا يشير إلى تغيّر العلاقات بين العرب والآخرين، وإلى توسّع التعريب، وهو تطوّر بلغ مدى بعيدًا في القرن الثالث الهجري، وجعل التعريب شاملاً.

ويُنتَظَر أن تكون العربية الدارجة في الريف ضعيفة، كما يُتوقَّع أن لا تنجو عربية القرويين من اللحن[8]، وهذا لا يمنع أن تكون لغة البعض حسنة؛ فقد أشار الجاحظ إلى أن بعض أهالي سواد الكوفة يتكلمون عربية حسنة بألفاظ متميزة، ومع ذلك يُحِس السامع بأنهم نبط[9].

وكان انتشار الإسلام وحركة العرب ونظام الولاء عوامل في نجاح العربية

---

(١) الطبري، س٢، ص ١٦٤٨.
(٢) ن. م. س٢ ص ٩٧٧.
(٣) ن. م. س ٢ ص ١٠١٨، قرية الإعراب.
(٤) الأزدي ـ تاريخ الموصل، ج٢، ص ١٣٩، ٢٨٧.
(٥) ديونيسيوس التلمحري ـ تاريخ، ص ٤٧، ٨٩، ١١٤، ١٢٩.
(٦) ن. م. ص ٤٧.
(٧) ن. م. ص ٩٤.
(٨) انظر: الجاحظ ـ بيان، ج٢، ص ٧١. يقول الجاحظ: «وزعم أبو العاص أنه لم ير قرويًا قط لا يلحن في حديثه، وفيما يجري بينه وبين الناس» بيان، ج٣ ص ١٠٩.
(٩) يقول الجاحظ: «وقد يتكلم المغلاق الذي نشأ في سواد الكوفة بالعربية المعروفة ويكون لفظه متخيرًا فاخرًا، ومعناه شريفًا كريمًا، ويعلم مع ذلك السامع لكلامه في مخارج حروفه أنه نبطي»، رسائل الجاحظ، هارون، ج١ ص ٦٦.

وفي التعريب.

ترجع جذور الولاء إلى الجزيرة العربية قبل الإسلام. وقد يكون أثر عرب الجنوب مُهمًّا في تطوّر الولاء، ولكن تراثهم لا يزال ينتظر الدراسة. فهناك إشارات في النقوش الجنوبية إلى أن قبائل (سَيِّدة) كانت تربط مجموعات أضعف بها عن طريق الحلف بسبب المصلحة لا النسب. وقد تَطَلَّب استغلال الأرض ربط جماعات خارجية بالقبيلة، وأدى إلى نوع من الطبقية الاجتماعية، فهناك جماعات تستثمر الأرض (العائدة لقبيلة) لقاء جزء من الحاصل، وهناك طبقة أدنى محميّة تعمل لقبيلة في فلاحة الأرض(١).

أما بين عرب الشمال فإن الولاء بالعتق أو الحلف أو الحماية كان مألوفًا. وكان بإمكان جماعات أن ترتبط بقبائل قوية بالحلف، ويُسَمَّون موالي موالاة(٢). والحلف لا يعني بالضرورة المساواة في المنزلة، مع أنه قد يعني مساواة في بعض المسؤوليات(٣).

هذه المفاهيم استمرت في صدر الإسلام: ففي ديوان عمر بن الخطاب جُعِلَت القبيلة ومواليها في سجل (ديوان) واحد وبعطاء واحد(٤)، وفي الكوفة والبصرة حالفت الكتائب الفارسية (حمراء ديلم والأساورة، إضافة إلى الأندغان والسيابجة) قبيلة تميم(٥). وانتقل بنو العم من الأهواز إلى البصرة وحالفوا بني تميم(٦).

وكان الموالي ابتداءً من أرقّاء (أسرى حرب) أعتقوا (موالي عتاقة)(٧)، ولكنّ جلّ الموالي كانوا من أحرار أسلموا وانتقلوا إلى المراكز العربية، وأكثرهم نبط(٨). وبعد أن

---

(١) انظر: Ryckmans - Arabie Meridionale, p 67, pp 71 - 2.

(٢) أبو عبيدة ـ النقائض، تحقيق بيغان، ص ٤٢٤. تاج العروس، مادة «ولاء». وانظر البلاذري ـ أنساب، ج١ ص ١٥٧، ١٨٩، ١٩٢.

(٣) انظر ابن هشام ـ السيرة، ج٢ ص ١٤٩.

(٤) البلاذري ـ أنساب، ج١ ص ١٩٢ ـ ٣ عن عطاء خثعم والأحابيش.

(٥) الطبري، س١ ص ٢٥٣٨، ٢٥٦٢. البلاذري ـ فتوح، ص ٢٨٠. الأنساب، ج٤ ق٢ ص ١٠٧ ـ ١١٢. الأنساب، خط، ق١ ص ٨٨٣ ـ ٤.

(٦) الطبري، س١ ص ٢٥٣٨. انظر: السرخسي ـ المبسوط، القاهرة ١٩٣٢، ج٨ ص ٨١٥.

(٧) الطبري، س١ ص ٢٠٢٨ ـ ٩، ٢٠٣١، ٢١٢٢، ٢١٦٧، ٢١٧٠.

(٨) انظر: الطبري، س٢ ص ٧٤٨، ٧٥٠.

أوقف عمر بن الخطاب سبي العرب[1]، صارت كلمة «مولى» تشير إلى غير العرب، بينما تشير كلمة «حليف» عادة إلى العرب[2].

واستمر الولاء بهذه المفاهيم أيام الأمويين؛ فقد صنّف عمر بن عبد العزيز الموالي إلى: موالي عقد (اتفاق)، وموالي رحم، وموالي عتاقة.

وكان ارتباط البعض بأمير أو قائد سببًا لظهور «مولى التباعة» وهو اتجاه يفسر ما فعله العباسيون بعدئذ[3].

وكان الولاء يعني «الإسلام» و«العربية» في وقت واحد[4]: فالأعاجم (من غير المسلمين) كانوا يَرون أن من دخل الإسلام صار عربيًا[5]. وكان الموالي يتعلمون العربية ويتخذونها لغتهم؛ وهكذا اعتبر الحجّاج القراء من الموالي عربًا[6]. ويلاحظ أن بعض الموالي سُمّوا بـ «المستعربة»[7]، وهو تعبير يطلق عادة على عرب الشمال. جاء في

---

(١) اليعقوبي، ج٢ (ط هوتسما) ص ١٠٥٨. صالح العلي ـ التنظيمات الاجتماعية في البصرة، ص ٦٥.

(٢) البلاذري ـ أنساب، ج٤، ق٢، ص ١٨٠، ١٨٥. ابن سعد، ج٣، ق١ ص ٣٦٠. يقول الشيرازي، عن عبدالله بن أبي إسحاق أنه: «مولى آل الحضرمي وهم حلفاء بني عبدشمس بن عبدمناف، والحليف عند العرب مولى» طبقات الفقهاء، ص ٣٧.

(٣) الطبري، س٢، ص ٨٣٤ ـ ٥. كون البعض مثل عباد بن زياد، والمختار، وسليمان بن هشام بن عبد الملك، كتائب من الموالي. انظر: الطبري س٢، ص ٥٢٣ ـ ٤. البلاذري ـ أنساب، ج٥ ص ١٣٦. فتوح، ص ٣٣٦. أنساب، خط، ق٢ ص ٤٣، ٣٦. ابن سعد، ج٥ ص ٢٨٥.

(٤) انظر البلاذري ـ أنساب، خط، ق١ ص ٥٩٩.

(٥) حينما وعد أشرس أمير خراسان ١١٠هـ إعفاء من يسلم من الجزية وأقبل الناس على دخول الإسلام، «فجاء دهاقين بخارى إلى أشرس فقالوا: ممن نأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عربًا» الطبري، س٢ ص ١٥٠٥ ـ ٦.

(٦) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢، ص ٧٥٠.

ولما تمنى العريان صاحب شرطة خالد القسري عليه منع الموالي من استعمال العربية، أجاب مولى بلهجة ساخرة: «أما الكلام فلن يتكلم إلا بالزنجية» البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ٢٨٤.

(٧) الخصائص لابن جني، ج١ ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠. أبو الطيب ـ مراتب، ص ٥ المتعربين. انظر: الأغاني، دار الكتب، ج١٤، ص ٢٨٨.

«اللسان»: «والعرب المستعربة هم الذين دخلوا فيما بعد فاستعربوا. قال الأزهري: المستعربة عندي قوم من العجم دخلوا في العرب، فتكلموا بلسانهم، وحكوا هيئاتهم، وليسوا بصرحاء فيهم»[1]. ويبدو أن المصاهرات، وكانت مألوفة قبل فترة الحجاج ورائجة في الكوفة أيام عمر بن عبد العزيز[2]، ساعدت على توسيع التعريب. وهكذا اخترق الولاء إطار النسب القبلي، ووسَّع الإطار العربي، وساعد على انتشار العربية.

ظهر الإسلام في بيئة مدنية، وأكَّد على طلب العلم، وعنه نشأت اتجاهات الدراسة الأولى في المجتمع الإسلامي. وهذه الدراسات، مع اهتمامات العرب الثقافية الموروثة، كوَّنت الخطوط الأولية للثقافة العربية الإسلامية. واستمرّ الحال كذلك لدرجة أن النظر إلى الثقافات القديمة كان عرضيًا خلال فترة تتجاوز القرن. وفي حين أن العربية اضطرَّت لمواجهة المفاهيم القبلية المحافظة والضيقة، بما فيها من عصبيّة، قبل أن تستطيع تحقيق قاعدة ثقافية واسعة، فإن الإسلام كان قوة دافعة متوسعة، وكان بشكل ملحوظ عونًا للعربية.

تركَّزت الفعاليات الثقافية في صدر الإسلام في دور الهجرة ـ البصرة والكوفة خاصة ـ، واقتصرت في الأساس على الموضوعات الإسلامية والدراسات العربية. كان هشام بن عبد الملك (ت ١٢٥هـ) يرى أن أسس الثقافة هي: القرآن والآثار وأحاديث العرب وأشعارها وأيامها، وأنساب قريش وسائر بني نزار[3].

---

(١) لسان العرب، مادة «عرب».

(٢) البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ ص ١٢٥٨، ١٧٧.

ومع أن الولاء لا يساوي النسب تمامًا، فإنه قد يؤدي إلى الاندماج في الجماعة العربية «الإسلامية». انظر: الخلاف حول نسب إبراهيم النخعي في المبرد، ج٣، ص ١١٨٤. وجاء في ابن سعد على لسان سعيد بن جبير: «وقال لي ابن عباس: ممن أنت؟ قلت: من بني أسد، قال: أمن عربهم أو مواليهم؟ قلت: لا، بل من مواليهم، قال: فقل أنا ممن أنعم الله عليه من بني أسد». الطبقات، ج٦ ص ١٩٨.

(٣) جاء في البلاذري أن هشام بن عبد الملك سأل رجلاً من بني مخزوم (أخواله): «يا خال! أتقرأ كتاب الله؟ قال: أقرأ منه ما أقيم به صلاتي، قال: أفتروي من الآثار شيئًا؟ قال: لا، قال: أفتعرف من أحاديث العرب وأشعارها وأيامها ما يعرفه مثلك؟ قال: لا، قال: أفتنسب قريشًا وسائر بني نزار؟ قال: لا أحسن من النسب شيئًا. قال: يا غلام فليس من خالنا حشمة». =

وبدأت الفعاليات الثقافية بين العرب، وبدرجة متواضعة بين الموالي الذين أتقنوا العربية[1]. وتأثرت هذه الفعاليات بتيارين أساسيين: الأول الإسلامي، ممثلاً في الدراسات القرآنية والحديث والفقه والمغازي، والثاني العربي القبلي، وهو استمرار لميول سابقة في الشعر والأيام والأخبار والأنساب واللغة.

ويسترعي الانتباه أن التطورات الثقافية سارت في خطوط متوازية ومتدرجة: روايات فردية ومحدودة ابتداء، ثم حلقات من الطلبة يأخذون عن شيخ ويضيفون أبحاثهم إلى علمه[2]، ثم تراكُم للمعرفة والدراسات يؤدي إلى ظهور مدارس محليّة، وأخيرًا تبادُل المعرفة والتأثير بين المراكز أو المدارس المحليّة عن طريق الرحلات، مما أدى إلى ظهور علماء متميزين رسموا خطوط التطور المقبل. ويتضح هذا التطور في دراسة الحديث والفقه والتاريخ وفي الدراسات اللغوية.

واجهت الأمة الإسلامية الناشئة مشاكل وحاجات مباشرة منها: إنشاء الخلافة ومشاكلها، ومعاملة المغلوبين والأراضي المفتوحة، وتطبيق المبادئ الإسلامية في الأمصار لمواجهة الحاجات الجديدة. وكانت هذه النواحي بالغة الأهميّة للتطور الثقافي.

لقد شهد القرن الأول للهجرة رسمَ الخطوط الأساسية لمؤسسة الخلافة، مع ما رافقها من تباين واختلاف في الاتجاه، ونشأت الأحزاب السياسية وطوَّرَت آراءها التي كان لها بعض الأثر في الفقه[3]. وظهرت آراء في الجبر والاختيار ومسؤولية البشر عن

= أنساب، خط، ق٢ ص ٢٤٠. وانظر: الجاحظ ـ البيان، ج٢ ص ١٨٠.

(١) إن استعراض أسماء من ترجم لهم (من فترة صدر الإسلام) في مؤلفات مثل طبقات ابن سعد، وأخبار القضاة لوكيع، وطبقات الفقهاء للشيرازي، وتذكرة الحفاظ للذهبي، ونزهة الألبّاء في طبقات الأدباء للأنباري، يبين أن الموالي كانوا أقلية، حوالي ٢٥ ـ ٣٠٪.

(٢) يروي الأعمش عن هلال بن يسار: «قال: قدمت البصرة فدخلت المسجد فإذا أنا بشيخ أبيض الرأس واللحية، مستند إلى أسطوانة في حلقة يحدثهم، فسألت من هذا؟ فقالوا: عمر بن الحسين» (ت سنة ٥٣هـ)، ابن سعد، ج٧ ق١ ص ٥.

(٣) انظر: ابن سعد، ج٦، ص ٥١ ـ ٥٢، ٥٤، ٥٥، ١٧٣، ١٩٢، ٢١٩، ٢٣٦. الطبري، س٢، ص ١٩٦٦.

أعمالهم، وبدأ التنظيم الإداري والمالي من التراث المحلّي بعد تعديله بضوء مفاهيم إسلامية، وكان يختلف في واقعه بين قُطر وآخر، ثم عُرِّب وطُوِّر بالتدريج لينتهي إلى إطار موحد في بلاد الخلافة في أواخر الفترة الأموية.

وفي حين أن الفعاليات الثقافية بدأت عربية إسلامية ولم تأخذ من الثقافات القديمة إلا في فترة تالية، فإن الموقف من التراث الإداري والمالي المحلّي المتباين في الأقطار اتخذ اتجاهًا معاكسًا، إذ عُرِّب وطُوِّر لينسجم مع المفاهيم الإسلامية بصورة تدريجية، حتى أدخل أخيرًا في النطاق الإسلامي الثقافي والحضاري.

ارتبطت الفعاليات الثقافية بالحاجات الناشئة: فالدراسات الإسلامية الأولى تتصل بالقرآن، إذ حاول القراء أن يعلّموا الناس القراءة الصحيحة، وأن يُبَصِّروهم بالمفاهيم الإسلامية[١]. بَعَثَ عمر بن الخطاب بعض الصحابة إلى الأمصار (مثل ابن مسعود في الكوفة، وأبي موسى الأشعري في البصرة) ليعلّموا الناس القرآن والسنة[٢]، قال أهل الكوفة لابن مسعود: «جُزِيت خيرًا فقد علَّمت جاهلنا، وثبَّتَّ عالمَنا، وأقرأتَنا القرآن، وفقَّهتَنا في الدين»[٣]. ويُرْوى الكثير عن عدد تلاميذ ابن مسعود وعن نشاطهم في الكوفة، إذ كانوا «سُرُج هذه القرية (الكوفة)» كما قال سعيد بن جبير[٤]. وقد نالوا منزلة اجتماعية عالية بسبب تقواهم وحرصهم على رسالتهم[٥]. وشاركوا في الحياة

---

(١) في الذهبي ـ معرفة القراء الكبار، القاهرة ١٩٦٧م، ج١، ص ٤٦ «فكنا نتعلم القرآن والعمل به». انظر: ص ٤٨، ص ٧٣ ـ ٧٤. وانظر الشيرازي ـ طبقات الفقهاء، باعتناء إحسان عباس، بيروت، ١٩٧٠، ص ٤٣، ٣٧ ـ ٩.

(٢) البلاذري ـ أنساب (خط) ق٢، ص ٧٥٥، ص ٧٦١. وانظر: ابن سعد، ج٤، ق٢، ص ٧٢. الذهبي ـ القراء الكبار، ص ٢٤، ص ٣٧ ـ ٣٩.

(٣) البلاذري ـ أنساب، ج٥ ص ٣٦.

(٤) الشيرازي ـ طبقات الفقهاء، ص ٨١، وانظر: البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢، ص ٧٥٥، ج٥ ص ٣٦. ابن سعد، ج٦ ص ٤، ٥، ٧، ٨، ٦٣، ج٧، ق١ ص ١٦٣. السجستاني ـ المصاحف، تحقيق جفري، ص ١٣ ـ ١٥. الأصبهاني ـ حلية، ج١١، ص ٩٤. الذهبي ـ القراء الكبار، ج١، ص ٣٤، ص ٣٨ ـ ٩.

(٥) وقد رشحهم أبو موسى لشرف العطاء. ابن سعد، ج٧، ق١ ص ٨٩. واقترح سعد بن أبي وقاص جعلهم في ألفين. البلاذري ـ فتوح، ص ٤٥٦. جاء رسول مصعب بن الزبير إلى عمرو=

العامة وفي الأحداث الكبرى من أيام عثمان إلى ثورة ابن الأشعث[١]. وكانوا يدافعون عن المبادئ الإسلامية، وعن العدالة الاجتماعية. وانضمّ إليهم بعض الأشراف، وتزايد عدد الموالي بينهم[٢]، ولعلَّ هذا يوضح سبب الارتباك في بداية ظهورهم. وتُشعِر فعالياتهم بالصلة الوثيقة بين النشاط الثقافي وبين الحياة العامة.

وشهد جيل التابعين بين القراء قضاة، وأصحاب فتيا[٣]، وعلماء[٤]، وفقهاء[٥]. يقول ابن سعد: «ثم كان التابعون بعد أصحاب رسول الله من أبناء المهاجرين والأنصار وغيرهم، فيهم فقهاء وعلماء، وعندهم رواية الحديث والآثار والفقه والفتوى»[٦]. وشملت دراساتهم الحديث والنحو والتفسير والفقه[٧].

وكان دور القراء والعلماء والقضاة مُهمًّا لتطوّر الفقه. وبجنب الاعتماد على القرآن رجعوا إلى السنة، ويشار إلى سنّة الرسول في فترة مبكرة. ثم إن المشاكل

= ابن النعمان بن مقرن (في البصرة) بمال فقال له: الأمير يقرئك السلام ويقول: أنا لم ندع بالكوفة قارئًا إلا وقد ناله معروفنا فاستعن على نفقة شهر رمضان بهذا. فقال: وعلى الأمير السلام، قل له: إنا والله ما قرأنا القرآن لنطلب به الدنيا» ورده عليه». البلاذري ـ أنساب، ج٥، ص ٢٨٦.

(١) انظر مثلاً: الطبري، س١، ص ٣٢٧٣، ص ٣٢٨٣. س٢، ص ١٠٠٦، ١٠٧٢، ١٠٧٦ ـ ٧. ابن سعد، ج٦، ص ٤٦، ١٢٧، ٢٠٤، ٢١٦، ٥٣، ج٧ ق١ ص ٦٥. البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢، ص ٣٠ ـ ٣١، ص ٥٤. المبرد ـ الكامل، ج٣ ص ١١٢٧. الذهبي ـ القراء الكبار، ج١ ص ٦٢ ـ ٦٣، ص ٧٩.

(٢) الطبري، س١ ص ٢٠٩٢. البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢ س ٥٣. ابن سعد، ج٧ ق١ ص ١١٤، ١٤٠، ج٧ ق٢ ص ٢١، ١٧١. وانظر: الذهبي ـ القراء الكبار، ص ٦٨.

(٣) ابن سعد، ج٦، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤. الذهبي ـ القراء الكبار، ج١ ص ٤٤ ـ ٥.

(٤) ابن سعد، ج٦، ص ٤، ٧٤، ج٧ ق١ ص ١١٤. الأصبهاني ـ حلية، ج٢ ص ٩٨ ـ ٩٩. الذهبي ـ القراء الكبار، ج١ ص ٥٦، ٦٢ ـ ٣، ٧٥، ٧٩.

(٥) ابن سعد، ج٦ ص ٥، ٦٣. الذهبي ـ تذكرة الحفاظ، دار المعارف العثمانية، ١٣٣٣ ـ ٣٤، ج٨، ص ١٠٦. وانظر: الشيرازي ـ طبقات الفقهاء، ص ٨٠، ٨١، ٨٢ ـ ٨٣، ٧٩. الذهبي ـ القراء الكبار، ص ٥٤.

(٦) ابن سعد، ج٢، ق٢ ص ١٢٨، ١٢٩.

(٧) انظر: الذهبي ـ القراء الكبار، ج١ ص ٥٣، ٥٤، ٥٦، ٦٢ ـ ٦٣، ص ٩٢.

الجديدة في الأمصار أدت إلى الاجتهاد بالرأي منذ زمن الراشدين[١]. وواضح أن قيام الخلافة ومعاملة البلاد المغلوبة تطلّبت الاجتهاد والرأي. وبالإضافة إلى ذلك كان هناك الاتجاه إلى اعتماد المفاهيم والقيم الإسلامية في مختلف نواحي الحياة، وإلى تطويع العرف المحلي ليلائم الإسلام.

وقد لجأ الصحابة إلى الاجتهاد بصورة فردية أو بالشورى، وصارت أقوالهم جزءًا من الآثار، كما كان للتابعين رأيهم واجتهادهم. وأدى الوضع في الحديث إلى تحديد استعماله مِن قِبَل البعض، بينما لجأ آخرون ـ مع التشدد في النقد ـ إلى الآثار. وكان الرأي يعطى بالقياس، أو وفق متطلبات المصلحة. ونشأ خطّان في الفقه: فقه الرأي وفقه الأثر، وذلك بضوء التوسُّع في استعمال الرأي أو تقييده. ولم يكن التقسيم يستند إلى قاعدة جغرافية (الكوفة ـ المدينة) بل إلى الوجهة الخاصة بالفقيه[٢].

وأدّى التباين في الظروف المحلية ومدى الأخذ بالرأي أو الاستناد إلى الحديث والآثار، إلى أن تظهر بصورة تدريجية سنن محلية أو طرق «عمل». وتطورت هذه البدايات المحلية بعد فترة، ليخلفها الإجماع بمفهومه العام، وليكون أصلاً آخر من أصول الفقه.

وقد أدت الجهود الجماعية والمتكاملة للعلماء إلى قيام مدارس فقهية في العقود الأولى من القرن الثاني للهجرة. ويسترعي الانتباه أنه لا توجد خلافات أساسية بين هذه المدارس في المبادئ أو الطريقة. وعلى العموم فإن الرجوع للرأي كان أوسع في العراق، بينما كان التأكيد على الحديث أقوى في المدينة. وتميَّز بعض العلماء بدراساتهم الواسعة وبعلمهم في المدارس (المراكز العلمية)، مثل إبراهيم النخعي (٩٦هـ / ٧١٥م) وحماد بن أبي سليمان (١٢٠هـ / ٧٣٨م) في الكوفة، والزهري (١٢٤هـ / ٧٤١م) وربيعة الرأي (١٣٦هـ / ٧٥٣م) في المدينة، وكان دورهم بداية

---

(١) انظر: الطبري، س١، ص ٢٢١٢.

Bravemann - Spiritual Background of Early Islam, pp 169 off, pp 176 off.

(٢) أبو زهرة ـ المذاهب الفقهية، ص ٢٧ وما بعدها، ص ٢٩ وما بعدها. وانظر:

Schacht - Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford 1959) pp 25 off. pp 82 off.

التطور الذي أدى إلى ظهور أئمة المذاهب (أبو حنيفة، مالك، الشافعي، أحمد بن حنبل). وهذا التطور، من الدراسات المشتركة المتكاملة(في المدارس) إلى قيام أئمة (في الفقه) ـ وهو اتجاه يظهر أيضًا في حقول ثقافية أخرى ـ يُشعِر بنضج المدارس الفقهية، مما أدى إلى ظهور المذاهب بطلوع القرن الثالث للهجرة(١).

وبدأت دراسة حديث الرسول ﷺ في فترة مبكرة بين الصحابة، ثم شملت الدراسة آثار وسنن الصحابة. وكانت التطورات والحاجات الجديدة سببًا لذلك، كما أدت هذه إلى الوضع في الحديث، فالمصالح السياسية والحزبية والمحلية والمذهبية وجدت مجالاً في وضع الأحاديث، وأدى الوضع بدوره إلى التدقيق في نقد الحديث، وهو تدقيق بدأ في المتن، وتركّز تدريجيًا وبمرور الزمن على الإسناد، وجاء علم الجرح والتعديل مثلاً رائعًا للتدقيق والحيطة والتوثيق.

وكان الاهتمام بجمع الحديث مبكّرًا زمن الصحابة والتابعين في صحف وأجزاء، وتلا ذلك «تقييد» الأحاديث في الصحف والروايات في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة، ثم بدأ «التصنيف» أو جَمعُ الأحاديث حسب الموضوعات لفائدة المشتغلين بالفقه وذلك في الربع الثاني للقرن الثاني للهجرة. وأدّى حرص المحدثين على أحاديث الرسول ﷺ إلى عمل مجموعات للحديث مرتّبة حسب رواتها من الصحابة في أواخر القرن الثاني للهجرة، ورافق ذلك تأكيد خاص على الأسانيد. ومما يلاحظ أنّ كُتُب الطبقات الأولى جاءت من نفس الفترة. وأخيرًا، وخلال القرن الثالث للهجرة، وُضِعت المجاميع الأكثر شمولاً وتدقيقًا، وهي كتب الصحاح، ونُظّمت على فصول الفقه(٢).

واستُخدمت الكتابة لحفظ الحديث جنبَ الرواية الشفوية، وقد عرف الزهري بكتابة الحديث(٣). وجاءت المجموعة الأولى للحديث من الثلث الثاني للقرن الثاني

---

(١) Schacht - Introduction to Law, pp 16 off. p 233. p 237. p 247.

(٢) انظر: فؤاد سزكين ـ تاريخ التراث العربي، ج١، ص ٢٢٦ وما بعدها، ص ٢٥٤، ٢٦٠، ٢٧١ وما بعدها.

(٣) انظر: ابن حجر ـ تهذيب، ج١٢، ص ٩٩. طلب عمر بن عبد العزيز من أبي بكر بن حزم كتابة: «ما كان من حديث رسول الله أو سنة ماضية أو حديث عمرة». اليافعي ـ مرآة الجنان، =

للهجرة، وهي نفس الفترة التي جاءت منها المؤلفات الأولى في التاريخ[1].

بدأ التفسير مبكرًا في قراءة القرآن وكان على صلة وثيقة بعلم الحديث. وكانت المحاولات الأولى في الأساس شروحًا لغوية للنصوص، وإشارات إلى ظروف نزول الآيات. وقد أفيد من الشعر (الجاهلي) لتوضيح بعض الكلمات، كما استند التفسير إلى المأثور؛ حديث الرسول ﷺ وأقوال الصحابة[2].

وتطور التفسير بسرعة في عصر التابعين، وأخذَ بعضهم بالرأي إضافة إلى الآثار والشروح اللغوية، ورجع البعض إلى أهل الكتاب لتوضيح بعض الإشارات القرآنية، فتسربت الإسرائيليات، وأثارت شيئًا من الشك والتحفظ[3]. وهكذا بدت بوادر اتجاهين في التفسير: التأكيد على المأثور، والرجوع إلى الرأي.

وقد اهتمَّ بالدراسات القرآنية جماعات لهم اتجاهات دراسية مختلفة؛ إذ نرى القراء واللغويين والمحدِّثين يشتغلون بالتفسير. وقد أسهم بعض القراء، مثل نصر بن عاصم (٨٩هـ/ ٧٠٧م) ويحيى بن يعمر (١٢٩هـ/ ٧٤٦م) وبعضُ اللغويين، مثل عيسى ابن عمر الثقفي (١٤٦هـ/ ٧٧٦م) وأبي عمرو بن العلاء (١٥٢هـ/ ٧٧٠م) في التفسير.

واستعمِلَت الكتابة في التفسير زمن التابعين، ووُضِعت تفاسير من أواخر القرن الأول (مجاهد ١٠٤هـ/ ٧٢٢م، قتادة ١١٨هـ/ ٧٣٦م، عطاء الخراساني ١٣٣هـ/ ٧٥١م).

واتسمت التفاسير من أواخر القرن الثاني بصورة عامّة بطابع الجمع، واحتوت على مواد تاريخية وفقهية ولغوية. كما وُضعَت في هذا القرن تفاسير لغوية لها أهمية

= ج١، ص ٢٦١. الدوري ـ علم التاريخ عند العرب، ص ١٠٠ ـ ١٠١. الرامهرمزي ـ المحدث الفاضل، بعناية محمد عجاج الخطيب، ص ٤٢٣، ٤٣٠.

(١) سزكين، ج١ ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٢) انظر: ابن سعد، ج٢ ق٢ ص١٢٤. الطبري، تفسير، ج٧، ص ١٢٩. ابن حجر ـ الإصابة، القاهرة ١٩٣٩، ج٢ ص ١٤٠. ألف ابن عباس كتاب لغات القرآن، نشر باعتناء المنجد، القاهرة ١٩٤٦.

(٣) انظر: الجاحظ ـ الحيوان، ج١ ص ٣٤٣. وعرف مجاهد (ت ١٠٤هـ/ ٧٢٢م) باستعمال الرأي. سزكين، ج١، ص ١٧٦ وما بعدها. جولد تسيهر ـ المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص ٧٥ وما بعدها، ص ٦٨ ـ ٨٨.

خاصة، مثل «مجاز القرآن» لأبي عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠هـ / ٨٢٥م) و«معاني القرآن» للفراء (٢٠٧هـ / ٨٢٢م).

ولجأ المعتزلة إلى الرأي في التفسير منذ القرن الثاني للهجرة مستفيدين من المواد اللغوية. ووضع المحدِّثون ـ الذين تحوي مجموعاتهم في الحديث عادة على قسم في التفسير ـ تفاسير منذ النصف الأول من القرن الثالث الهجري، معتمدين على الآثار بالدرجة الأولى.

وهكذا ظهر خطّان واضحان في التفسير: التفسير بالآثار، وهذا بلغ قمته في «تفسير الطبري» (٣١٠هـ / ٩٢٣م)، والتفسير بالرأي الذي بلغ درجة عالية في «الكشاف» للزمخشري (٥٣٨هـ / ١١٤٣م)[١].

ازدهر الشعر خلال القرن الأول الهجري، وتأثر بالأوضاع السياسية والاجتماعية الجديدة في المراكز الجديدة، كما تأثر بالمفاهيم والقيم الإسلامية. ومع أن الكثير من الشعر ينطوي على استمرارٍ للشعر القديم في الأسلوب والأخيلة، فإن موضوعات جديدة ظهرت بالإضافة إلى النظرات والمنطلقات الجديدة (مثل الشعر الإسلامي، شعر النقائض، الشعر السياسي، شعر الغزل)، هذا إلى وجود الشعر الحضري جنب شعر البادية، كما أن تطورات جديدة حصلت في الأسلوب. وجاءت حركة التجديد الشعرية في العصر العباسي الأول بشعر أكثر رقة وأعلى ثقافة، وأكدت على موضوعات جديدة. ومع هذا بقي للشعر القديم منزلة رفيعة في عالم النظم[٢].

خرج العرب من الجزيرة بِلُغةٍ راقية وشعر رائع وتراث حضري جنوبي. وكانت للقبائل لهجاتها (لغاتها) ولكنَّ سكناها مجتمعة في المراكز الجديدة أدت إلى ظهور عربية مشتركة في التخاطب. يقول الجاحظ: «وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب، ولذلك تجد الاختلاف في ألفاظ من ألفاظ أهل الكوفة والبصرة

---

(١) سزكين، ج١ ص ١٩٧ وما بعدها، بروكلمان ـ تاريخ الأدب العربي، ج٤، ص ١٧٣ وما بعدها.

(٢) انظر: بلاشير ـ تاريخ الأدب العربي. شوقي ضيف ـ التطور والتجديد في الشعر الأموي، ط ٥، ١٩٧٣.

والشام ومصر»[1]. ولكنَّ القرآن الكريم أعطى المثال للعربية في الكتابة، وأعطاها وحدةً واستمرارًا عبر العصور.

وبدأت الدراسات اللغوية في فترة مبكرة، وهي تُشعر بالحرص على قراءة القرآن بصورة صحيحة، والحماس لنقاء اللغة العربية. لقد استعملت العربية أعداد متزايدة من الموالي، وتعرَّضت للَّحن. واختلط العرب بالأعاجم في الأمصار، كما فُتحت بيوتهم للسبايا، مما أثّر في لغة الكثيرين[2]. ويتَّخذ اللحن خطورة واضحة في قراءة المصحف، وهي مشكلة تعرَّض لها حتى البعض من الأعراب. جاء في رسالة لعثمان تخوُّفه من الابتداع «بعد اجتماع ثلاث فيكم: تكامُل النعمة، وبلوغ أولادكم من السبايا، وقراءة الأعراب والأعاجم القرآن»[3].

بدأ اللحن في أواسط القرن الأول للهجرة وانتشر في فترة التابعين، وأدى إلى ردّ فعل قويّ في الدوائر العربية وبين بعض الموالي المتعربين، لحماية العربية وللحفاظ على صفائها. يُبيِّن الزبيدي أن ظهور الإسلام ودخول الناس فيه وكثرة من وُجد تحت

---

(١) الجاحظ ـ البيان، ج١ ص ١٩. انظر: السيوطي ـ المزهر، ج٢، ص ٣٧٦. الزبيدي ـ طبقات النحويين (باعتناء أبي الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٥٤)، ص ١٤. الأنساب، ج٤، ق١ ص ١٨١. أبو الطيب ـ مراتب، ص ٥.

(٢) يقول أبو الطيب: «إن أول ما اختل من كلام العرب فأحوج إلى التعليم الإعراب، لأن اللحن ظهر في كلام المولدين والمتعربين بعد عهد النبي». مراتب النحويين، أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٥٧، ص ٥. وانظر: السيوطي ـ المزهر، ج٢، ص ٣٧٦. والزبيدي ـ طبقات النحويين، باعتناء أبي الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٤، ص ١٤.

ويروي السيرافي أن أبا الأسود قال لزياد: «إني رأيت العرب قد خالطت الأعاجم وتغيرت ألسنتهم..» انظر: أخبار النحويين البصريين (باعتناء كرنكو) ص ١٧ ـ ١٨. وانظر: البلاذري ـ أنساب، ج٤، ق١ ص ١٨٩ عن اللحن أيام زياد. ويشير بحشل ـ تاريخ واسط، ص ٤٦، إلى الاختلاط في الكوفة والبصرة. ويتحدث المبرد عن عدد من العرب البارزين ممن عرفوا بلكنتهم الأعجمية (مثل عبيد الله بن زياد، وزياد الأعجم) الكامل، ج٢ ص ٥٨٥ ـ ٦. وانظر: الزبيدي ـ طبقات، ص ١٤. وكان زياد يقول: «إذا لم يجد أحدكم سعة لتزوج من يرغب فيه لموضعة فليتزوج سبية». البلاذري ـ أنساب، ج٤، ق١ ص ١٨١.

(٣) الطبري، س١، ص ٢٨٠٣ ـ ٤.

لوائه أدّى إلى أن «اجتمعت فيه الألسنة المتفرقة واللغات المختلفة، ففشا الفساد في العربية، فعظُم الإشفاق من فُشُوِّ ذلك وغَلَبته، حتى دعاهم الحذر من ذهاب لغتهم وفساد كلامهم إلى أن سبَّبوا الأسباب في تقييدها لمن ضاعت عليه، وتثقيفها لمن زاغت عنه»[١]. كل ذلك أوجد دافعًا قويًا للدراسات العربية[٢].

وترتبط بدايات النحو أولاً بقراءة القرآن، فقد أُحدثت نُقط لتمييز حركات الإعجام في القرآن مِن قِبَل أبي الأسود الدؤلي (٦٩هـ / ٦٨٨م)، ولذا يُنسب إليه وضع النحو. ويعود إلى الفترة ذاتها وضع النقاط لتمييز الحروف المتماثلة لضمان القراءة السليمة[٣].

وكان رُوّاد علم النحو: من يحيى بن يعمر (١٢٩هـ / ٧٤٧م) وعبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (١١٧هـ / ٨٣٥م) إلى الكسائي (١٨٩هـ / ٨٠٥م) قُرّاء[٤]، فَفَهْمُ القرآن يعني معرفة جيدة بلغته وبإعراب نصوصه. يقول الذهبي عن الكسائي: «وكان من أهل القراءة، وهي كانت علمه وصناعته»[٥].

---

(١) الزبيدي ـ طبقات النحويين، ص ١ ـ ٢.

(٢) انظر: فوك ـ العربية، ص ٢٦ ـ ٣٠.

(٣) انظر: عبد العال سالم مكرم ـ القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، ص ٤٨ وما بعدها. ابن النديم ـ الفهرست، ص ٥.

Haywood - Arab Lexicography, p, 25 off.

الزبيدي ـ طبقات، ص ١٣ ـ ١٤. السيوطي ـ المزهر، ج٢، ص ٣٩٨. الداني: نقط المصاحف، دمشق ١٩٦٠. ص ١٣٢ ـ ٣. وينسب البعض نقط الإعجام إلى نصر بن عاصم (٨٩هـ / ٧٠٧م)، انظر: المصاحف للسجستاني، ص ١٦٨. الذهبي ـ معرفة القراء الكبار، ج١ ص ٤٩، ٥٨. وجاء في الذهبي: «قال خلف بن هشام: كنت أحضر بين يدي الكسائي وهو يقرأ على الناس وينقطون مصاحفهم بقراءته عليهم». معرفة القراء الكبار، ج١ ص ١٠١، وانظر ص ١٠٢. أبو الطيب ـ مراتب، ص ٨.

(٤) السيرافي ـ أخبار، ص ٢١ وما بعدها، السيوطي، المزهر، ج٢، ص ٤٠٠. الذهبي ـ القراء الكبار، ج١، ص ٧٣ ـ ٥، ٨٤، ١٠١، ١٠٦. شوقي ضيف ـ المدارس النحوية، ص ١٨.

(٥) معرفة القراء الكبار، ص ١٠١. وانظر: الزبيدي ـ طبقات، ص ٢. أبو الطيب ـ مراتب، ص ٢٤، ٢٥، ٢٦، ١٢٧، ١٦٥. السيوطي ـ المزهر، ج٢ ص ٣٠٢.

ونظر البعض إلى اللغة على أنها في الأساس تواضُع واصطلاح، بينما ذهب البعض الآخر إلى أنها توقيف، وهما وجهتان متدرجتان، تعبّران عن نظرتين في النحو، فقد كان السماع من أسس الدراسات اللغوية، كما اعتُبِر القياس مع التعليل قاعدة أخرى في النحو. وكان لكلٍّ من الاتجاهين مؤيدون في البصرة[١]. ثم ساد القياس في البصرة (مهد النحو) والسماع في الكوفة. ويبدو أن بيئة الكوفة العربية السامية في الأساس أقرب إلى الاتجاه إلى السماع والسليقة، أما بيئة البصرة التجارية المختلطة فإنها تطلَّبت قواعد أكثر تحديدًا لفهم اللغة. أكدت البصرة على القياس لوضع قواعد عامة، أما الشواذّ فإنها سُجلت وأُهملت، وأما الكوفة فإنها رأت في أن يُسارَ وفق السماع، وتجوزت في وضع القواعد إلى حد الاستناد إلى النوادر عند الحاجة[٢]. وقد ورثت بغداد المدرستين، ولكنها كانت أميل إلى الاتجاه الكوفي. وأخيرًا تفوّق الاتجاه إلى السماع على وجهة القياس، وانتصرت بذلك المحافَظَة. وهذا يثير السؤال عن مدى تأثير القراءات المقبولة في تفوّق السماع[٣].

وسارت الدراسات اللغوية إلى جنب دراسة النحو، فالحاجة إلى فهم القرآن، والحديث أحيانًا، دعت إلى الرجوع للشعر وإلى عربية البادية. ذهب اللغويون إلى البادية، إلى الأعراب الفصحاء، (وجاء بعض هؤلاء الأعراب إلى المدن) للأخذ عنهم[٤]. وكانوا ـ البصريون بخاصة ـ حذرين في بحثهم عن العربية الصافية، ولذا تجنَّبوا في الغالب القبائل التي تأثرت بأهل الحواضر القريبة. ومع أن تأكيد الروايات

---

(١) وهكذا وقف أبو عمرو بن العلاء وتلميذه يونس بن حبيب إلى جانب السماع. وانظر: السيرافي ـ أخبار، ص ٢٥، ص ٣٣ ـ ٤. شوقي ضيف ـ المدارس النحوية، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٢) تتمثل نظرة الكوفة في القول: «كل ما كان لقبيلةٍ قِيسَ عليه»، السيوطي ـ المزهر، ج١، ص ٧٥٨. انظر: أحمد أمين ـ ضحى الإسلام، ط٧، القاهرة ١٩٣٥، ج٢ ص ٢٨٣ وما بعدها. شوقي ضيف، ص ١٥٧ـ ١٦١.

(٣) قال عاصم بن أبي النجود الأسدي القارئ: «من لم يحسن من العربية إلا وجهًا واحدًا لم يحسن شيئًا». الذهبي ـ معرفة القراء الكبار، ص ٧٥. انظر: شوقي ضيف ـ المدارس النحوية، ص ١٩، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٤) انظر البلاذري ـ أنساب، خط، ق٢، ص ٨٣٦ ـ ٣٧. عن المفضل الضبي.

على الأخذ من الأعراب البادين لا يخلو من مبالغة، فإن هذا الأخذ في عامته أدَّى إلى تسجيل ما يتّصل أساسًا بالحياة البدوية.

كان أبو عمرو بن العلاء (١٥٤هـ / ٧٧٠م) شيخ الدراسات اللغوية في عصره، يُعرَف بأنه أعلم الناس بالعرب وبلغتهم، وبالشعر والأيام، وبالقرآن. وكانت «عامة أخباره عن أعراب قد أدركوا الجاهلية»، وكان أثره كبيرًا في إعداد طلبة نابهين من الجيل التالي[١]. وقامت أبحاث واسعة ومركزة على يد الجيل التالي في البصرة، وتَمَيَّز بينهم ثلاثة من تلاميذ أبي عمرو بن العلاء: أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢١١هـ / ٨٢٦م) وأبو زيد الأنصاري (٢١٥هـ / ٨٣٠م) والأصمعي (٢١٧هـ / ٨٣١م)، وهؤلاء أفادوا في بحوثهم من أساتذة آخرين ومن ثقات الأعراب، حتى قيل فيهم: «عنهم أُخذ ما في أيدي الناس من هذا العلم، بل كُلُّه»[٢]. وكان أعلام المدرسة اللغوية في الكوفة الكسائي (١٨٩هـ / ٨٠٥م) والفراء (٢٠٧هـ / ٨٣٢م) والمفضل الضبي (١٧٠هـ / ٧٨٦م) وابن الأعرابي (٢٣١هـ / ٨٤٤م). وهكذا نضج هذا الاتجاه في الدراسات في أوائل القرن الثالث للهجرة[٣].

وكانت المجموعات الأولى للكلمات عفوية دون خطَّة، ثم تلَتْها مجموعات تدور حول موضوع أو مادة. وأخيرًا جاء الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ / ٧٩١م) بفكرة أول معجم «العين»، وتحقَّقت فكرته على يد تلميذ له بمشاركة آخرين، وسار علماء اللغة بعده على خطته، إلى أن وضع الجوهري (٣٠٨هـ / ١٠٠٧م) خطة أخرى[٤].

---

(١) الجاحظ ـ بيان، ج١ ص ٣١١. والمرزباني ـ مختصر، ص ٣٦ ـ ٣٧، ٢٥. بلاشير ـ تاريخ الأدب العربي، ج١، ص ١٢٣. وانظر: نهاد الموسى ـ أبو عبيدة معمر بن المثنى، رسالة دكتوراة خطية، ص ٨٢، وما بعدها.

(٢) أبو الطيب ـ مراتب، ص ٣٩ ـ ٤٠. الذهبي ـ القراء الكبار، ج١ ص ٨٣ وما بعدها. السيوطي ـ المزهر، ج٢، ص ٤٠١. يقول السيرافي عن يونس بن حبيب: «وقد سمع من العرب كما سمع من قبله... وكانت حلقته بالبصرة ينتابها أهل العلم وطلاب الأدب وفصحاء الأعراب والبادية». أخبار النحويين البصريين، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٣) انظر: المخزومي ـ مدرسة الكوفة، ص ٧٩ وما بعدها. شوقي ضيف ـ المدارس النحوية، ص ١٥٥ وما بعدها. بروكلمان ـ تاريخ الأدب، ج٢ ص ١٢٨، ١٧٩ وما بعدها.

(٤) أبو الطيب ـ مراتب، ص ٣٠ ـ ١.

جاءت القبائل بلهجاتها (لغاتها) إلى المراكز الجديدة[١]، وهذا أكسب العربية حيوية وغنى، ثم إن استعمال العربية على نطاق واسع بين غير العرب، والاختلاط في البيئات الجديدة، وتطوُّر الحياة في المدن، ترك آثاره وأدَّى بالتدريج وبين الطبقات الدنيا إلى ظهور عربية للتخاطب تتصف بالبساطة، ولا تلتزم بقواعد النحو[٢]. وبدا ذلك بوضوح في أواخر القرن الأول. ومع ذلك فإن الحجاج كان يرى أن دُور الهجرة (الكوفة، البصرة) هي «موضع الفصاحة والإعراب». وأثنى بحشل على أهل واسط لفصاحتهم، وعلَّل ذلك بأن الحجاج «كان لا يدع أحدًا من أهل السواد يسكن واسط»[٣].

وفي القرن الثالث الهجري، والعربيّة لغة الثقافة، كانت الفصاحة ما تزال تُقرَن بعربية الأعراب الأقحاح. وبجنب هذه اللغة يشير الجاحظ إلى لغة المولدين والبلديين بتركيبها وإعرابها[٤]. وعلى كلٍّ، فبالإضافة إلى لغة التخاطب اليومية، التي لا تخلو من لون محلي، صارت العربية لغة الحضارة، وفيها المرونة التي تتطلَّبها الحاجات الثقافية والحضرية. ومع ذلك استمرَّت الجهود للحفاظ على صفاء اللغة، وعلى جعل النحو أداة فعالة تُمكِّن الجميع من إتقانها عن طريق التعلم[٥].

وبدأت دراسة التاريخ وكتابته في خَطَّين ـ إسلامي وقبلي ـ، ففي المدينة اتجهت الدراسات التاريخية إلى المغازي والجماعة الإسلامية الأولى، ثم شملت تاريخ الأمة. وفي الكوفة (ثم البصرة) اتجهت الدراسات إلى نشاط الخلافة، وإلى فعاليات القبائل

= Haywood, op. cit p 24 off. p 68 off.

(١) ذكر المبرد: «قال معاوية يوماً: من أفصح الناس! فقام رجل فقال: قوم تباعدوا عن فراتية العراق وتيامنوا عن كشكشة تميم وتياسروا عن كشكشة بكر، ليس فيهم غمغمة قضاعة ولا طمأنينة حمير»، الكامل، ج٢، ص ٥٨١.

(٢) الجاحظ ـ البيان، ج٢، ص ٢٠٦. وانظر: ج١، ص ٣٦٨.

(٣) بحشل ـ تاريخ واسط، ص ٢٦.

(٤) يقول الجاحظ: «ولم أجد في خطب السلف الطيب والأعراب الأقحاح ألفاظًا مسخوطة ولا معاني مدخولة ولا قولاً مستكرهًا، وأكثر ما تجد ذلك في خطب المولدين وفي خطب البلديين المتكلفين، ومن أهل الصنعة المتأدبين». البيان والتبيين، ج٢ ص ٨ ـ ٩.

(٥) انظر: Fuck - ARABIYA (Paris 1955), p 9off.

وشؤون الأمصار. وكان المحدِّثون روّاد المغازي، في حين نهض الإخباريون بالدراسات التاريخية في الكوفة، وشارك فيها لِحَدٍّ ما بعض النسّابين واللغويين.

تناول الإخباريون في دراساتهم كلَّ جوانب التاريخ الإسلامي في كتب يتعلّق كلٌّ منها بموضوع أو بفترة. وبينما يلاحظ أسلوب المحدِّثين في التدقيق والإسناد في كتابة «المغازي»، فإن الإخباريين يشعرون باستمرار نواحي الاهتمام القبلية، وبأثر أسلوب قصص الأيام. وكان عروة بن الزبير (٩٤هـ / ٧١٢م) رائد مدرسة المغازي، واستقرّ هيكل السيرة على يد تلميذه الزهري (١٢٤هـ / ٧٤٢م) بينما كَتَب الإخباريون في الجيل التالي له.

وهكذا نشأت الدراسات التاريخية في الإسلام، وتطورت في نطاق الثقافة العربية الإسلامية. أما الترجمات لِسيَر الملوك من الفهلوية، والأخذ من الإسرائيليات، فإنها أدخلَت مادة ضعيفة إلى الدراسات التاريخية، ولكنها لم تأت بفكرة أو بمنهج.

وشهد القرن الثالث الهجري تبادل التأثير بين مدرستي التاريخ في المدينة والكوفة، في الأسلوب والأفق والمفاهيم التاريخية، ويلي ذلك ظهور المؤرخين الكبار بعد منتصف هذا القرن، وهم يمثّلون قمة التطور في الدراسات التاريخية في فترة التكوين[١].

وكانت الصلات بالثقافات الأخرى شفوية ومحدودة، فهناك الإسرائيليات، وبعض اللاهوت المسيحي، وبعض الأقوال القانونية التي تسرَّبت عن طريق الداخلين في الإسلام، إضافة إلى قليل من الهلنية. وأثيرت أسئلة عن حرية الرأي، والصفات الإلهية، وخَلْق القرآن. ولا يخفى أن مسألة حرية الإرادة والاختيار ـ كما في كثير من القضايا الأساسية ـ بدأت كمشكلة سياسية في العصر الأموي، ولكن الاتصال قد يترك بعض الأثر. ويلاحَظ تَسلُّل بعض الآراء الدينية الفارسية في بيئة الكوفة عن طريق بعض المسلمين الجدد، وهذا يلحظ عند الغلاة. ولكن هذه الصلات كانت أولية، ولا يوجد ما يدل على اقتباس متعمَّد إلا في الحاجات المادية.

---

(١) انظر: الدوري ـ بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب. روزنتال ـ علم التاريخ عند المسلمين. جب ـ دراسات في حضارة الإسلام، مقال: التاريخ.

وأدَّى تعريب الدواوين زمن الأمويين (من أيام عبد الملك بن مروان إلى أيام هشام بن عبد الملك) إلى إغناء العربية، وساعدَ على أن تصبح لغة الثقافة للمسلمين وغيرهم. وقد فتح التعريب الباب للشعوب الأخرى في المجتمع الإسلامي للمساهمة في الثقافة وتأكد ذلك بعد الثورة العباسية.

وكان للتراث المحلّي، الإداري والمالي خاصة، أثره. وكان للمسلمين أن يأخذوا ما يرون ما دام لا يتعارض والمفاهيم الإسلامية. وقد أدخل المسلمون عليه ابتداءً تعديلاتٍ بضوء المبادئ الإسلامية، ثم طوَّروه وعرَّبوه، وأخيرًا تمثلوه في مجرى الحضارة العربية الإسلامية.

وإن وُجدت إشارات إلى بدايات أولية وفردية للترجمة زمن الأمويين، فإن العباسيين نظَّموا الترجمة وشجَّعوها في العلوم والطب والفلك، وأخيرًا ـ من أواخر القرن الثاني ـ في الفلسفة. وهذه الترجمات لم تُدخل عنصرًا غريبًا غير مؤتلف في الثقافة، عدا الفلسفة التي تضمَّنت أحيانًا آراء ومفاهيم لا تنسجم والمبادئ الإسلامية. وحاول العلماء المسلمون أن يفيدوا من المنطق اليوناني، وأن يوفقوا بين الفلسفة والإسلام في الشكل والمضمون.

وهناك خَطّ آخر للترجمة ـ عن الفهلوية بالدرجة الأولى ـ تَبنَّاه الكتّاب وبعضُ رجال الأدب، وشمل مؤلفات أدبيةً وتاريخيةً ودينية. وكان لهذه الترجمات بعض الأثر في الآراء وفي بعض الحركات الدينية والسياسية الخارجة، وكانت تتَّصل بالصراع الثقافي مع الشعوبية. وربما كان للاحتكاك والصراع الثقافي أثرٌ في تجديد الاهتمام بالتراث الأدبي العربي، وفي تأكيد جديد على العربية وصلتها بالإسلام، وفي تجديد التأكيد على العربية أساسًا للعروبة.

وفي هذه الفترة لم تَعُد الرسالة الدينية التي حملها العرب ابتداءً قاصرةً عليهم، بل شاركهم فيها المسلمون من مختلف الشعوب، وأصبحت رسالة العرب ثقافية حضارية.



الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب[1]

ـ ١ ـ

لقد نشأت في الحركة الإسلامية ظاهرتان بارزتان، أولاهما: انتشار الإسلام، وثانيتهما: ظاهرة التعريب وما رافقها من توسيع الحدود الجغرافية والبشرية للعرب.

ومع أن التلازم بين الظاهرتين واضح ابتداء، إلا أن نطاقهما لم يكن واحدًا، بل صار لكل مجاله وأثره رغم استمرار التداخل والارتباط.

قامت خلال القرون الثلاثة الأولى الهجرية ثقافة عربية إسلامية، كانت قلب الحضارة الإسلامية وتطورت هذه الحضارة واغتنت حيث انتشر الإسلام، بينما رسخت الثقافة العربية الإسلامية حيث سادت العربية. وقد يربط التعريب في دلالته بانتشار العربية، ولكن سيادة العربية في ثقافة بعض الأقطار في فترات معينة (إيران) لم يفض إلى التعريب فيما بعد، وقد يقرن التعريب بانتشار العرب واستقرارهم في بلاد امتدوا إليها، ولكن هذا الانتشار لم يرافقه تعريب بعض البلاد (الأندلس). ولم يكن مفهوم التعريب واحدًا، فقد يعني اتخاذ العربية لغة التخاطب (والكتابة)، وقد يتدرج إلى تمثل الثقافة العربية، وقد يتجاوز ذلك ليتخطى حدود الأنساب، وليعني الدخول في إطار العرب.

كل هذا يشير إلى أن التعريب لم يكن ظاهرة أفقية تستند إلى انتشار العربية وحسب، بل كانت ظاهرة مركبة.. لقد أسهمت عوامل متعددة، ثقافية واجتماعية واقتصادية، إضافة إلى الأوضاع السياسية في عملية التعريب لتغطية إطاره ونطاقه.

إن دراسة التعريب تتطلب دراسة وتتبع عناصر عدة، منها انتشار العرب والتمصير، وصلة العرب بالأرض، ومنها انتشار الإسلام وأثره في نشر العربية، ومنها انتشار العربية وتكوين الثقافة العربية، هذا مع ملاحظة اتجاهات الخلافة.

ـ ٢ ـ

لقد اجتمع العرب بالإسلام لأول مرة في إطار دولة واحدة تضم عرب الشمال

---

(١) في كتاب القومية العربية والإسلام.. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نيسان / أبريل ١٩٨١م.

وعرب الجنوب بتراثهم الحضاري، وتجمع بين البدو والحضر في دعوة واحدة وحركة واحدة، وأنهى بذلك حالة المجابهة والصراع بين البدو والحضر في دعوة واحدة وحركة واحدة، وأنهى بذلك حالة المجابهة والصراع بين البدو والحضر لفترة تناهز قرنين.

وحمل العرب الرسالة إلى الخارج. ولئن كوّن البدو عناصر قتالية فتية، فإن القيادة والتوجيه والبناء كانت لعرب المدن.

واتخذ الإسلام موقفًا سلبيًا من البداوة ووجه إلى الاستقرار والحياة المدنية. وحث الإسلام على القراءة والتعليم واعتبرهما ضرورة للعقيدة الجديدة. وبذلت جهود واسعة منذ عصر الرسالة في التعليم، وكانت بداية وضع الأساس للحياة الثقافية.

وكان من سياسة الخلافة، تشجيع الهجرة من الجزيرة إلى الأمصار الجديدة، واعتبرت الهجرة أساسًا للانتماء الكلي للأمة، كما اعتبرت العودة إلى البادية بعد الهجرة مكروهة. وهذا أدى إلى انتشار العرب واستمرار تدفقهم من الجزيرة في صدر الإسلام خاصة. وكان ذلك وراء إنشاء عدد من المراكز والمدن العربية الجديدة.

- ٣ -

وحدت الحركة الإسلامية العرب في الجزيرة في دولة واحدة إثر حروب الردة، وكانت الأمة في هذه الفترة إسلامية عربية، إذ كان غير العرب فئة صغيرة بين الصحابة، وكانت هذه الأمة قاعدة الانطلاق بالفتوح. وكان خروج العرب للفتوح طوعيًا وبأعداد محدودة، ولعل مجموع من شارك في فتوح العراق والشام ومصر لم يَعْدُ الستين ألفًا. كان خروجهم تحت لواء الجهاد الذي أعلنته المدينة، وقد يكون بينهم من اندفع وراء الكسب، ولكن الواضح أن الإسلام أعطى العرب رسالة، وأنه جمعهم بدوًا وحضرًا في قضية واحدة. . وتوالى خروج العرب إلى الأمصار بعد الفتح. وإذا كانت الهجرة واجبة زمن الرسول حتى فتح مكة، فإنها أصبحت سياسة ثابتة للخلافة لتزايد الحاجة إلى المقاتلة نتيجة اتساع الجبهات، وللرغبة في دفع القبائل إلى الاستقرار. وقُصِرَ التسجيل في الديوان (والعطاء) على من يخرج إلى الأمصار، وأما من بقي في الجزيرة فليس له في العطاء نصيب (باستثناء المهاجرين والأنصار وأبنائهم في المدينة). وكرهت العودة إلى البادية وكأنها ضرب من الردة، قال الأحنف بن قيس إثر فتنة البصرة سنة ٦٤ . . . :

«أما خروجنا من المصر فإنا لا ندع مهاجرنا ومركزنا وفيء الله علينا فنتعرب بعد الفتنة»[1].

واتخذت الخلافة سياسة ثابتة من الأراضي في البلاد المفتوحة. فقد ترك جل الأراضي بأيدي أصحابها، لم توزع بين المقاتلة، كما أراد هؤلاء، بل اعتبرتها الخلافة وقفًا للأمة الإسلامية يصرف واردها على المقاتلة ونفقات الدولة الأخرى. وهناك أراض تعود للأسر الحاكمة السابقة والنبلاء، وأراض لم يكن لها مالك أثناء الفتح، وهذه اعتبرت صوافي، تعود ملكيتها ابتداء للمقاتلة الفاتحين، ثم صارت بعدئذ لبيت المال، وللخليفة أن يتصرف فيها ـ بالإقطاع أو الاستغلال ـ حسب المصلحة. وتبقى الأرض الموات، وكانت ابتداء مفتوحة لمن يستغلها بإذن الخليفة أو من يمثله. واعتبر أهالي البلاد المفتوحة (في العراق والشام ومصر) غير محاربين، فلم يتعرض لهم أثناء الفتح، بسبي أو إجلاء. يقول المدائني أن عمر بن الخطاب «رفع الرق عنهم حين وضع عليهم الخراج في رقابهم وجعلهم أكرة الأرض»[2]. وكان لهم حق استغلال الأراضي وبيعها وتوريثها ورهنها[3]. وإذا أسلموا أعفوا عادة من الجزية إلا أنهم يستمرون على دفع الخراج عن الأرض.

واعتبر أهل البلاد المفتوحة أحرارًا، فساعد ذلك مع الظروف الاقتصادية والعامة على الهجرة إلى المدن. ولكن المفاهيم المحلية الموروثة التي تربط الفلاح بالأرض، والحاجة إلى الفلاحين للزراعة، جعلت الولاة يحدون من حركتهم، حتى جاء عمر بن عبد العزيز وقرر أن لهم الحرية في ترك الأرض عند إسلامهم، ولكن أرضهم ترجع إلى القرية، وبغير ذلك تؤول إلى الدولة. وكانت الهجرة من الريف إلى المدن أمرًا مألوفًا، وتوسعت في بعض الفترات، وهي ظاهرة ساعدت على التعريب. وأنزل المقاتلة في جماعات في البلاد المفتوحة في مراكز خاصة بهم إما في مدن جديدة أنشئت لهم ـ دور

---

(١) البلاذري ـ أنساب الأشراف، ج٤ ق١، القدس ١٩٧١، ص ١١٤.

(٢) البلاذري ـ فتوح البلدان، ليدن، دي خويه ١٩٦٨، ص ٢٦٦ وبعدها. أبو هلال العسكري ـ الأوائل، دمشق ١٩٧٥، ج١ ص ٢٤٥. الطبري، دي خويه س١ ص ٢٣٧٠ ـ ٧١.

(٣) البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣. أبو عبيد، القاسم بن سلام ـ الأموال، القاهرة، مطبعة حجازي ١٣٥٣هـ، ٤ج في ١، ص ٨٢. يحيى بن آدم، ص ٤٥، ٥١.

الهجرة كالبصرة والكوفة والفسطاط والقيروان ـ أو في مراكز بجوار مدن رئيسية، كما حصل في الشام وخراسان. وروعي في هذه المراكز توفر مراعي قريبة للماشية، ووقوعها على طرق المواصلات إلى الجزيرة، وتوفر جو قريب من جو البادية. هذا إلى أن بعض هذه المراكز كانت قريبة من البوادي التي هي مسرح للقبائل (مثل بوادي الكوفة والبصرة التي تتجول فيها بكر بن وائل وتميم)، وبذلك كانت هذه البوادي تغذي المراكز باستمرار بمجموعات جديدة من القبائل. وساعد على ذلك استمرار الصلات والروابط والمسؤوليات الاجتماعية بين القبائل في الأمصار وأصولها البدوية.

استمرت حركة الفتح طيلة القرن الأول الهجري، مع فترات توقف، وهذا تطلب توجيه التنظيم والاقتصاد وجهة تخدم أغراض الجهاد. فلا ينتظر من المقاتلة أن يشتغلوا بالحرف أو بالفلاحة. بل كان الوضع يتطلب تجمعهم في المراكز وقلة اختلاطهم بالآخرين، فلم يشجعوا على الإقامة في الريف كما يبدو من الآثار[1]. وهذا الانفصال الذي أملته ضرورات عسكرية اجتماعية، حفظ للمقاتلين هويتهم، وساعد على تكوين وحدة بينهم، ومكنهم من تكوين ثقافتهم كما أنه ساعد بالتالي على جذب الآخرين إلى مراكز المجموعات العربية في إطار الإسلام والعربية. وبقيت العشيرة (أو القبيلة) أساسًا في تنظيم السكن وفي العلاقات الاجتماعية في الأمصار. ويلاحظ أنه استقرت في كل مركز مجموعات من قبائل متعددة، لأن المقاتلة الذين خرجوا للفتوح كانوا بهيئة مجموعات صغيرة، وهذا يصدق على الجماعات التي هاجرت إلى الأمصار بعد الفتح، علمًا بأن القادمين الجدد كانوا ينضمون إلى أقربائهم وعشائرهم. ولذا نجد جماعات من القبيلة الواحدة في أمصار مختلفة. وأدى الاستقرار إلى خلق ظروف جديدة ومصالح جديدة، فلم يبق مجال لأن تتخذ عشائر القبيلة الكبيرة موقفًا واحدًا من الأمور العامة في الأمصار المختلفة، بل صارت الروابط بين العشائر والقبائل في المصر الواحد (كالكوفة أو الفسطاط أو دمشق) تتجاوز الرابطة بين عشائر القبيلة الكبيرة الموزعة.

---

(١) في كتاب أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد ـ الطبقات الكبرى، سخاو وآخرون ٩ج، ج٧ ص ٢٩: «سمعت أبي يقول: نهاني رسول الله وسمعت رسول الله ﷺ ينهى عن التناءة، فمن أقام ببلاد الخراج فقد تنأ وأنا أكره أن أقيم...». وجاء في اللسان: «من تناءى في أرض العجم فعمل نيروزهم ومهرجانهم حشر معهم..» لسان العرب، مادة تنأ».

أدى الاستقرار في مركز واحد، وتأثير الإسلام، والاختلاط والمصاهرة بين قبائل المصر الواحد، واشتراكهم في الغزوات، ومشاركتهم جميعًا في وارد البلاد التي يفتحونها، إلى تكوين روابط مشتركة قوية. هذا إضافة إلى تكوين ملكيات في الأراضي التابعة للمصر لقبائله، وبخاصة الأشراف، مما أكد وحدة مصالحهم الاقتصادية. ويمكن أن يضاف إلى ذلك تكون لهجة مشتركة في التخاطب تتميز ببعض المفردات (وربما بعض الاستعمالات الخاصة).

وقد اجتمعت في هذه الأمصار مجموعات قبلية من عرب الشمال وعرب الجنوب، بين بدو وشبه قارين وحضر، فأدى ذلك مع التطور الحضري إلى عملية توحيد بعيدة المدى وإلى نوع من التكامل الثقافي، كان له أثره الكبير في تكوين الثقافة العربية وفي تركيز العربية.

وأدت هذه الأوضاع الجديدة إلى تطور مفهوم العصبية القبلية، إذا صار يتمثل بالتنافس على السلطة بحرص قبائل كل مصر على مصالحها المشتركة وطموحها إلى دور أكبر في الحياة العامة. وظهر بالتدريج تكتل جديد في بعض الأمصار، وهو التنافس بين عرب الشمال وعرب الجنوب على السلطة. ولكن يجب أن لا يبالغ في أهمية أو دور مثل هذه التكتلات، إذ لم يكن هناك موقف موحد لأي من المجموعتين، كما أنه لم يكن عامًا أو لفترات طويلة، ولم تظهر خطورته إلا في خراسان بنهاية الربع الأول للقرن الثاني للهجرة. ومع ذلك فإن قبائل خراسان كانت تشعر بالخطر المشترك على الحدود الشرقية وتتمسك برابطة الإسلام في وجه الشرك، ولم تشتعل الفتنة إلا نتيجة التنافس الحاد بين الزعامات القبلية على السلطة واستغلال الدعوة العباسية لذلك. هذا وقد يجد الباحث عوامل حضارية واقتصادية وراء جوانب من هذا الخلاف.

بعد هذا فإنّ حَمْل العرب لراية الإسلام ابتداء وتكوين دولة تتمثل سلطتها بالعرب، ثم نشأة الثقافة العربية الإسلامية؛ كل هذا أوجد لدى القبائل إحساسًا بدور تاريخي واعتزازًا بالانتساب للعرب، وشعورًا بالتفوق على الشعوب الأخرى. وربما كانت قلة عددهم ابتداء بالقياس لمجموع الشعوب في بلاد الخلافة، عاملاً في تأكيد الشعور بالرابطة وبالاستعلاء. وكانت القبائل تعتز بأنسابها وتحرص عليها، وترى صراحة النسب أساس الانتماء الكلي للعرب. وهي نظرة تنطوي على المحافظة وتحد

من مجال التعريب الواسع. وكانت اللغة العربية مقياسًا آخر للانتماء للعرب. لكن ذلك فهم في البيئات القبلية بأنه الفصاحة وسلامة اللغة طبعًا أو سليقة لا بالتعلم، وهي نظرة لا تخلو من سلبية بالنسبة للعربية.

وخرج العرب من الجزيرة بلغة متطورة وبشعر رائع، إضافة إلى بعض التراث الثقافي لعرب الجنوب. وكانت للقبائل لغاتها ابتداء، ولكن تجمعها في المراكز أدى إلى ظهور لغة مشتركة في التداول، عززها جمع القرآن[١].

والعربية، لغة أولاً، وثقافة بعدئذ، تتجه نحو التوسع وتتجاوز النظرة القبلية. لقد أكسب التنزيل العربية حرمة ووسع آفاقها بالإسلام وساعد على انتشارها. وأشار القرآن إلى العربية في أكثر من موضع، وصارت العربية أساسًا للهوية العربية، فالناس عرب أو عجم بلغتهم. وبينما كان على العربية أن تواجه النظرة القبلية المحدودة قبل أن تحقق لها قاعدة ثقافية عريضة، كان الإسلام يتوسع باستمرار ويكسب العربية قاعدة أرحب ومجالاً حيويًا نشطًا. قال الحجاج لأهل الكوفة: «لا يؤمكم إلا عربي» فوثب البعض بالقارئ يحيى بن وثاب، وهو مولى كان يؤم في الصلاة ليمنعوه من ذلك، فأنبهم الحجاج قائلاً: «ويحكم إنما قلت: عربي اللسان»[٢]. وكان دخول الإسلام يعني تعلم العربية، وفتح المجال للمشاركة في الثقافة العربية، كما فعل الكثير من الموالي. ويقابل ذلك الشعور لدى جماعات من العجم أن دخول الإسلام يعني الانتماء إلى العرب، وتكاد العربية أن تكون مرادفة للإسلام في الفترة الأولى[٣]، فلما سأل أبو جعفر المنصور مولى لهشام بن عبد الملك ١٣٢هـ عن هويته قال: «إن كانت العربية لسانًا فقد نطقنا بها، وإن كانت دينًا فقد دخلنا فيه»[٤].

---

(١) يقول الجاحظ: «وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب ولذلك تجد الاختلاف في ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر.» أبو عثمان عبد الرحمن بن بحر الجاحظ. البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٦٠، ج١ ص ١٨.

(٢) البلاذري ـ الأنساب، مخطوط، ق٢ ص ١٢٣٥.

(٣) انظر تاريخ الطبري، س٢، ص ١٥٠٥ ـ ١٥٠٦.

(٤) البلاذري ـ الأنساب، مخطوط، ق٢ ص ٧٥٠.

انتشر الإسلام طوعًا بين شعوب الخلافة فأوجد مجالاً لانتشار العربية. وعزز ذلك نظام الولاء. ففي بيئة قبلية تتمسك بمفاهيم النسب، كان على غير العربي الذي يسلم أن يرتبط بشخص أو بجماعة ليجد مكانًا في المجتمع. وترجع جذور الولاء إلى الجزيرة العربية قبل الإسلام. وكان الولاء بين عرب الشمال يحصل بالعتق أو الحلف أو الحماية(١). ويمكن لجماعات أن ترتبط بقبائل قوية بالحلف(٢)، وقد يدخلون في نسبهم بمرور الزمن وتناسي الأصول.

وعرفت اليمن نوعًا من الولاء يتصل بالفلاحة والأرض. فلكل قبيلة أرضها (وتسمى شعبًا). وتحتاج عادة إلى الاستعانة بجماعات خارجية لاستغلال الأرض، وهذه ترتبط بها وتعمل لقاء جزء من الحاصل. وقد تكون هناك جماعات أدنى منها تتمتع بحمايتها وتعمل في الأرض(٣)، وقد يكون أثر مثل هذا الارتباط أقوى في الفترة الإسلامية في مراكز الاستقرار القبلي.

هذا الولاء / الحلف ينطوي على منافع متبادلة، ولكنه لا يعني عادة المساواة في المنزلة.

استمرت مفاهيم الولاء في صدر الإسلام. فعندما أنشأ عمر بن الخطاب الديوان، وضع القبيلة / العشيرة ومواليها في سجل واحد، وجعل لهم نفس العطاء(٤).

وفي الكوفة والبصرة تحالفت كتائب فارسية: حمراء ديلم، والأساورة مع عشائر من تميم. ولما انتقل بنو العم من الأهواز إلى البصرة حالفوا بني تميم.

وكانت الجماعات الأولى من الموالي أرقاء أعتقوا وارتبطوا بمواليهم، وهم كثيرون في مراكز الأمصار كالكوفة. ولكن أعداد الموالي تضخمت بعدئذ بانتشار الإسلام بين أحرار انتقلوا إلى المراكز العربية. ويلاحظ أن عمر بن الخطاب أوقف سبي

---

(١) انظر البلاذري - الأنساب، ج١ ص ١٥٧، ١٨١، عن وضع المستضعفين في مكة.

(٢) أبو عبيدة - النقائض بين جرير والفرزدق، ليدن، بريل، ١٩٠٧، تحقيق بيفان، ج٣ ص ٤٢٤. البلاذري - أنساب الأشراف، ج١ ص ١٥٧، ١٨٩، ١٩٢.

(٣) Rychmans, Arabie Meridionale, pp 67, 71, 72.

(٤) انظر البلاذري، فتوح، ص ١٩٢ - ١٩٣.

العرب، وحاول وقف استرقاقهم وعتق الأرقاء منهم. لذا صارت كلمة الموالي تشير إلى المسلمين من غير العرب، بينما استعملت كلمة «حليف» للإشارة إلى العرب.

واستمرت مفاهيم الولاء واتسع نطاقه في العصر الأموي. ويذكر أن عمر بن عبد العزيز صنف الموالي إلى موالي عقد (اتفاق) وموالي عتاقة (أو عتق) وموالي رحم[١].

وكان الموالي يتعلمون العربية، لغة القرآن، وبعضهم يتابع دراستها ويتقنها، وخاصة من يشتغل بالعلوم الإسلامية وبعلوم العربية. وقد اعتبر الحجاج المولى القارئ عربيًا[٢] وينتظر أن يرافق تعلم اللغة التأثر بالبيئة العربية. ويقال عن المولى الذي يحسن العربية (تعرب) و(استعرب)[٣]، ويشار إلى هؤلاء الموالي بـ «المستعربة» و«المتعربين»[٤].

ويلاحظ أن تعبير «المستعربة» أطلق على القبائل العربية الموجودة في الشام قبل الفتح كما أطلق على العجم «الذين دخلوا في العربية فتكلموا بلسانهم وحكوا بلغاتهم وليسوا بصرحاء فيهم»[٥]. وهذا يعني تأثر المستعربة بالسجايا العربية إضافة إلى تعلم اللغة.

لقد ساعد الولاء على انتشار العربية وعلى توسع التعريب. ومع أن رابطة الولاء لا تساوي رابطة النسب تمامًا، فإنه أدى في بعض الأحيان إلى الاندماج في الجماعة العربية كما يبدو من بعض الإشارات، ومن الاختلاف في نسبة بعض الأشخاص إلى العرب أو إلى الموالي[٦]. وهذه الظاهرة المحدودة توسعت بعد القرن الأول للهجرة

---

(١) البلاذري ـ الأنساب، مخطوط، ق٢ ص ١٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٥٠.

(٣) في كتاب أبي الفرج الأصفهاني ـ الأغاني، القاهرة، دار الكتب المصرية ١٩٢٧ ـ ١٩٦١، ج١٣ ص ١٧: «متى تَعرَّبت وكنت امرء...» وفي ج١٤ ص ٢٨٨ يقول زياد الأعجم عن الأزد:

اختنق القوم بعدما هرموا   واستعربوا ضلة وهم عجم

(٤) يقول عمار الكلبي:

ماذا لقينا من المستعربين ومن   قياس نحوهم هذا الذي ابتدعوا

(٥) انظر: لسان العرب، مادة «عرب».

(٦) انظر مثلاً: النقاش حول نسب إبراهيم النخعي في كتاب محمد بن يزيد المبرد ـ الكامل، =

وصارت مألوفة. كان الولاء يحمل معنى الإسلام والعربية في آن واحد[1] لذا كان الأعاجم يرون أن من دخل الإسلام صار عربيًا[2].

ولم يكن الموالي طبقة واحدة أو مجموعة أثنولوجية واحدة، بل كانوا من مختلف شعوب الخلافة، وبينهم الحرفيون والفلاحون (النازحون إلى المدن) والتجار المشتغلون بالعلوم الإسلامية والعربية، ويفترض أن تتأثر النظرة إليهم بمهنهم وإمكانياتهم المالية.

وكان أسرع الموالي إلى إتقان العربية وإلى المساهمة في الحياة العامة، ثقافية وغيرها، هم الموالي الذين ارتبطوا بشخصيات، سواء أكانوا موالي عتق أو موالي رحم. وكان جل من شارك في الدراسات الإسلامية في القرن الأول من هؤلاء أو من أبنائهم، ولكن هذا لا ينفي مشاركة الآخرين[3].

ويبدو أن مجموعات من الموالي كانت مسجلة في ديوان الجند وخاصة في الشام. كما يبدو أن الموالي اندمجوا في الحياة العربية، فقد كانت هناك التزامات متبادلة بين القبائل ومواليها، منها مشاركتهم لها في الغزوات والحروب إضافة إلى التزامات أخرى[4]، مقابل الحماية وفوائد أخرى[5]. وهذه الالتزامات توضح كثرة مشاركة الموالي في الثورات التي قامت بها القبائل العراقية مثل ثورة ابن الأشعث.

وقد انضمت جماعات من الموالي إلى الأحزاب، وحتى في هذه الحالة يغلب عليهم الانضمام مع مواليهم[6]. ولكننا لا نرى حركة خاصة بالموالي في العصر

= القاهرة، مطبعة نهضة مصر ١٩٥٦. ٣ج، ج٣ ص ١١٨٤.

(١) انظر: البلاذري ـ الأنساب، مخطوط، ق١ ص ٥٩٩.

(٢) الطبري، س٥، ص ١٥٠٥ ـ ١٥٠٦.

(٣) انظر: خليفة بن خياط ـ التاريخ، ص ٣٣٨ عن كتاب الدواوين. البلاذري ـ الأنساب، ج٤ ق٢ ص ١٣٢. والمخطوط ق٢ ص ٧٥٠ ـ ٧٥١. الطبري، س٢، ص ١٨٥٤، ١٨٥٥.

(٤) انظر: ابن حبيب ـ المحبر، ص ٣٤٢، ٣٤٦. ابن عبد ربه ـ العقد الفريد، وعليهم نصرة مواليهم عند الحاجة، ج٢ ص ١٢٥. ابن سعد ـ الطبقات الكبرى، «وقد يحاربون بدلاً عن مواليهم..» ج٦ ص ١٨٣.

(٥) الشيباني، ص ١٠٠ ـ ١٠١. المدونة، ق٣ ص ٨١.

(٦) انظر: الطبري، س٢ ص ٦٤٩ ـ ٦٥٠.

الأموي، بل إن الأحزاب العربية هي التي نادت ببعض المبادئ الاجتماعية التي تعنيهم.

ولكن القبلية بقيت تؤكد النسب وتجعله سببًا للاستعلاء، بل لتمييز العرب الصرحاء عن الآخرين من العرب. ولذا كانت القبائل في حرصها على أنسابها تنكر الأصهار إلى الموالي، وترد إشارات أكثر إلى إصهار العرب للموالي، بل إن ذلك صار مألوفًا في الثلث الأخير من القرن الأول الهجري[1]. وبلغت هذه الظاهرة في الكوفة درجة جعلت أميرها عبد الحميد بن عبد الرحمن يشكو ذلك إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز، ويقول: «إني وجدت الموالي يتزوجون إلى العرب والعرب إلى الموالي»، فلاحظ الخليفة أن الطمع من جانب بعض العرب والبطر من الموالي وراء ذلك، وقال: «ولا أحرم حلالاً ولا أحل حرامًا»[2]. ومع ذلك فإن مفاهيم النسب بقيت مؤثرة في صدر الإسلام. وإذا كان الموالي اتخذوا نسب القبيلة التي ارتبطوا بها، وهو الشيء المعتاد، فإن التمييز بين الصريح وغيره بقي مألوفًا آنذاك[3].

وقد تمثلت الروح العربية بأسمى معطياتها في الإسلام الذي جعل اللغة سمة العرب، واعتبر الأنساب سببًا للتعارف ولتحديد بعض المسؤوليات. وكان منتظرًا أن ترسخ المفاهيم الإسلامية بمرور الزمن ويتسع أثرها، وهذا مع التطور الثقافي والحضري يفضي إلى تخفيف أثر المفاهيم القبلية وإلى توسع التعريب بصورة تتخطى مفاهيم النسب. يقول الجاحظ: «وإذا كان المولى منقولاً إلى العرب في أكثر المعاني، ومجعولاً منهم في عامة الأسباب، لم يكن ذلك بأعجب ممن جعل الخال والدًا والحليف من الصميم». ويلاحظ أن ظاهرة الولاء تضاءلت بعد العصر الأموي، ولكن التعريب اتسع وازداد قوة، حتى صارت اللغة والثقافة والسجايا أساس العروبة[4].

وكان لسياسة التعريب التي اتخذها الأمويون والتي رسمها عبد الملك بن مروان، واحتاجت قرابة نصف قرن لتمامها، أثرها البالغ في نشر العربية. شملت هذه السياسة

---

(١) انظر: المبرد ـ الكامل، ص ٤١٦ ـ ٤١٧. ابن عبد ربه ـ العقد الفريد، ج٣ ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٢) البلاذري ـ الأنساب، مخطوط، ق٢ ص ١٢٩.

(٣) ابن سعد ـ الطبقات الكبرى، ج٦ ص ١٩٨. المبرد ـ الكامل، ص ٤٣٩.

(٤) انظر: الجاحظ ـ رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٦٤، ٢ج، ج١ ص ١٢، ١٣، ٣١، ٣٤.

تعريب النقد وإصلاحه، وكان لذلك أثره في استقلال الخلافة اقتصاديًا، وفي ارتفاع شأن الدينار العربي ليصبح بعدئذ عملة دولية في الشرق والغرب. ويهم هنا تعريب الدواوين المالية التي كانت تستعمل الفهلوية في المشرق واليونانية في مصر والمغرب لتحل العربية محلها. ويعني تعريب الدواوين إغناء العربية، كما يعني حاجة العاملين في دواوين الدولة لإتقان العربية، أو تعريبهم. لقد أكد هذا مجال العربية لتصبح لغة الثقافة والحضارة بصورة شاملة وللجميع في بلاد الخلافة، وتوسيع نطاق التعريب في المدن.

وقد بدأ دور الكتاب في الثقافة في أواخر العصر الأموي، ثم صار لهم دور كبير في الحياة الثقافية (والعامة) في العصر العباسي. ويلاحظ أن بعض هؤلاء الكتاب لم ينفصلوا عن جذورهم الثقافية، بل حرصوا على نقل التراث الفارسي إلى العربية، وحرصوا على تأكيد هذا التراث في ثقافتهم وعلى طبع الإدارة به، بل إن بعضهم اندفع إلى التقليل من شأن الدراسات العربية الإسلامية وإلى محاولة رفع شأن التراث الفارسي.

ولا يخفى أن الكتاب ساهموا في إغناء الثقافة العربية بتشجيع النقل من الفارسية إلى العربية. كما أنهم باتجاههم إلى التقليل من شأن الثقافة العربية الإسلامية أثاروا رد فعل أدى إلى توسيع العناية بالدراسات العربية الإسلامية وإلى العودة إلى تراث العربية، وتأكيد اتصال الثقافة العربية عبر التاريخ. وهكذا نرى تأليف مجموعات من الشعر العربي ابتداء بالعصر الجاهلي، كما في دواوين الحماسة وفي المفضليات للضبي. وتمثل الاتجاه أيضًا في توسيع الدراسات اللغوية، وفي محاولات لوضع مؤلفات موجزة نسبيًا وشبه موسوعية تعرف بالثقافة العربية الإسلامية وبالتاريخ العربي الإسلامي، مثل كتاب المعارف لابن قتيبة، أريد بها التيسير لمن يحتاجها من الكتاب وغيرهم.

وهكذا يلاحظ أن الجانب السلبي من نشاط الكتاب أدى إلى تعزيز العربية، وإلى إغناء الثقافة العربية الإسلامية التي اجتازت التحدي، وهي أشد رسوخًا وأرحب أفقًا، خاصة وأنها أخذت خير ما في التراث المنقول بعد أن تمثلته وطبعته بطابع العربية.

وكان لانتشار العرب وصلتهم بالأرض دور كبير في نشر العربية والتعريب. كانت القبائل الرحالة تضغط باستمرار على السهول الشمالية المجاورة للجزيرة العربية، وقد تغلغل بعضها في الجزيرة الفراتية منذ فترة قبل الميلاد وتزايدت أعدادها، وخاصة ربيعة وتنوخ، واستمر بعضها بدويًا يعيش على الرعي، بينما استقر البعض الآخر في القرى. وهناك قبائل أخرى على الفرات الأوسط والأسفل مثل إياد وتغلب، بينما كانت مجموعة قبلية، في الغالب يمانية، في الحيرة (تنوخ والعباد والأحلاف). وما جاء القرن السابع الميلادي حتى كانت الأراضي على الفرات الأوسط والأسفل، وفي أجزاء من الجزيرة الفراتية، قد تعربت بصورة واسعة، ووجدت بكر بن وائل وتميم بوفرة في البوادي بين الأنبار والخليج وانتشرت بعد الفتوح[١]. وفي الشام تغلغلت القبائل العربية بشكل أوسع وأكثف قبل الإسلام، وكانوا في عامتهم يمانية. وقد انتشروا في المناطق المحاذية لبادية الشام، وعلى شكل قوس يمتد من جنوبي سورية باتجاه الشرق والشمال الشرقي للبلاد، فكانت غسان في منطقتي دمشق وحوران، وقضاعة في البلقاء وإلى الجنوب الشرقي من الأردن، وتنوخ وطي وسليح بجوار حلب وقنسرين، ولخم وجذام بفلسطين، بينما كانت كلب في تدمر والبادية جنوب شرقي سورية[٢].

ورفعت الفتوح الحواجز أمام حركة القبائل إلى السهول الخصبة، وشجعت الخلافة الهجرة إلى الأمصار، وهي هجرة باتجاه واحد إذ تكره بعدها العودة إلى البادية، فلا تَعَرُّبَ بعد الهجرة. وجاءت مجموعات قبلية جديدة بالفتوح وبصورة أوسع بعدها. ففي العراق كانت الكوفة والبصرة أبواب البادية إلى السهول، فاستقرت في

---

(١) تاريخ الطبري، س١ ص ٨٢١ - ٨٢٢، ٨٢٧، ٢٥٠٥. البلاذري - فتوح البلدان، ص ٢٤٨ - ٢٤٩، ١٧٧، ١٨٢. أبو عبيد الله بن عبد العزيز البكري - معجم ما استعجم، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة ١٩٤٥ - ١٩٥١، ٤ج، ق١ ص ٢٣ - ٢٤، ٥٢ - ٥٣، ٦٩ - ٧٠، ٨٥ - ٨٦.

Dilleman, Haute Mesopotamie, pp 34 - 38, 88 - 89.

(٢) عبد العزيز الدوري - العرب والأرض في بلاد الشام، كتاب مؤتمر بلاد الشام الأول، دمشق ١٩٧٤، ص ٢٥ وما بعدها.

البصرة أربع مجموعات قبلية كبرى: تميم، وبكر بن وائل، وعبدالقيس، وربيعة، ونزلت الكوفة عند إنشائها مجموعات من قبائل وعشائر عديدة (تجاوزت ١٥ مجموعة). وبتوالي الهجرة كانت قبائل الكوفة الأساسية في منتصف القرن الأول للهجرة: همدان ومذحج (جنوبية) وتميم وأسد وربيعة (شمالية). ويمكن ملاحظة استمرار الهجرة بعد الفتوح من ازدياد عدد المقاتلة في الديوان في البصرة من ١٠٠٠٠ إلى ٩٠٠٠٠ وفي الكوفة من ٢٠٠٠٠ إلى ٦٠٠٠٠ أواسط القرن الأول الهجري[١].

وجاءت مجموعات من تميم وبكر واليمن (خولان، همدان، الأزد) إلى الموصل في خلافة عمر بن الخطاب، ووردت قبائل أخرى إلى سنجار ورأس العين، وقدمت مجموعات من قيس وأسد إلى الجزيرة الفراتية، وتوالت الهجرة إلى الجزيرة الفراتية وأدت إلى تكوين ديار مضر وديار ربيعة[٢]. وجاءت قبائل جديدة إلى الشام في الفتح وبعده، جلها يمانية. وقسمت الشام إلى أربعة أجناد ثم خمسة (وهي قنسرين وحمص ودمشق والأردن وفلسطين) وهي تقسيمات إدارية استندت إلى ظروف الفتح، ولعلها تأثرت بتوزيع القبائل. وفي صدر الإسلام كان اليمانية أغلبية في الشام، بينما كانت قيس الأكثرية في الجزيرة. وكانت القبيلة الواحدة موزعة بين جندين وأكثر، وينتظر أن تكون قبيلة ما أكثر من غيرها في أحد الأجناد(مثل تغلب وتنوخ في قنسرين وقيس في ترتيسيا، وغسان وقضاعة في دمشق، وقضاعة وكلب ومذحج في الأردن ولخم وجذام في فلسطين[٣]. وتبقى الصفة العامة هي اختلاط القبائل في الأجناد.

---

(١) البلاذري ـ الأنساب، مخطوط، ق٢ ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦، ج٤ (٢) ص ١٧٦، ٥٢٢، وج٤ (١) ص ١٩٠. البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧، ٣٥٠. الطبري، س١ ص ١٨٠٤، ٣٤٥٥، ٢٤٩٥، ٣١٧٤، ٢٣٧٠ ـ ٢٣٧١. وس٢ ص ١٣١، ٤٣٣ ـ ٤٣٤، ٧٢٦. صالح أحمد العلي ـ التنضيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، طبعة ثانية، بيروت، دار الطليعة ١٩٦٩، ص ٣١٧ وما بعدها.

(٢) البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٣٣٤، ١٧٧ ـ ١٧٨. الأزدي ـ تاريخ الموصل، ج٢ ص ١٨٣، ٣١٣ ـ ٣١٥، و٣٣٢ ـ ٣٣٣. ياقوت الرومي ـ معجم البلدان، تحقيق سخاو، ج٤ ص ٢٩١ ـ ٢٩٢. أبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني ـ صفة جزيرة العرب، تحقيق القاضي إسماعيل الأكوع، الرياض، دار اليمامة، ١٩٧٤، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٣) الدوري ـ العرب والأرض في بلاد الشام، ص ٢٥، ٢٧.

وفي الشام أعطيت القبائل أراضي قرب مراكز الأجناد، وخاصة في دمشق وحمص، وفي أماكن استراتيجية في الشمال (على نهر العاصي) وفي المناطق الساحلية، وكانت هذه الأراضي عادة خالية أو من الموات. وفي العراق والشام أعطي أشراف القبائل وشخصيات من المدن (خاصة قريش وأهل الطائف) إقطاعات من الأراضي الخصبة (الصوافي) ومن الموات. وكانت الأوضاع الجديدة توفر مجالات للكسب والإثراء، استغلها أهل المدن وعلى رأسهم القرشيون، وكان ذلك في مجال التجارة (تموين الجيوش، بيع الغنائم، وبيع الواردات النوعية من الضرائب)، وفي شراء الأراضي وبيعها. وفي الكوفة والبصرة والشام أفاد الأشراف من الإقطاعات ومن تجفيف المستنقعات وإحياء الموات، إضافة إلى الشراء، لامتلاك الأراضي.

وظهرت الضياع والملكيات الكبيرة زمن الأمويين، وكانت بالدرجة الأولى من الإقطاعات وإحياء الأرض الموات. بدأ إقطاع الأرض من أيام الرسول ومن أراضي خالية، واستمر زمن الراشدين من أراضي الصوافي ابتداءً، كما في منطقة الكوفة. أما زمن الأمويين فاستمر الإقطاع من الصوافي، ولكنه كان في الأغلب من الأرض المتروكة والموات، وهكذا شقت القنوات وعمرت الضياع في منطقة البصرة.

ولعل إحياء الموات كان مباحًا في البدء، ولكن الإقبال على الأرض جعل الدولة تشرف على الإحياء وعلى منح الأرض الموات وعلى تحديد فترة للإحياء.

وكان الشراء سبيلاً للملكية، وبلغ الضغط على الأراضي حدًا جعل المروانيين الأول يسمحون بشراء أرض الخراج. حتى جاء عمر بن عبد العزيز وحاول إيقاف التيار بمنع ذلك، ولكن المنع لم يفلح كليًا، حتى فرض الخراج على الأرض الخراجية بصرف النظر عن دين المالك وهويته.

وأدى الإقبال على الأرض إلى ظهور الملكيات الكبيرة (في السواد والشام والجزيرة وإلى قيام أرستقراطية ملاكة. وكان الأشراف والأمراء في طليعة الملاكين الجدد. أما عامة القبائل فلم يكن لهم الإدراك الكافي أو المال اللازم لاستغلال الأرض.

وكان الملاكون العرب يقيمون في المدن ويستخدمون وكلاء لإدارة ضياعهم وللإشراف على الزراعة. ومن مسؤولية الوكلاء جلب الفلاحين لزرع الأرض وتشغيل

فلاحين من قرى مجاورة ويَسَّر ذلك أن حركة الفتوح أدت إلى ضرب الإقطاع القديم وتيسير حركة الفلاحين حسب مجالات العمل. وقد أدى نشاط الملاكين العرب إلى خلخلة المجتمعات القروية وإلى تعريضها للمؤثرات الخارجية، وخاصة لانتشار العربية.

وكانت مراكز الأمصار (أو المراكز العربية) هي الأسواق الرئيسية للقرى القريبة وللريف وهذا يعني أن العربية هي لغة الأسواق الرئيسية، وإليها يقدم الفلاحون لبيع إنتاجهم وحاصلاتهم ولشراء حاجاتهم فيتعرضون بذلك للتعريب. كما نشأت في جو التعايش الذي أحدثه الإسلام بين البدو والزراع، صلات بين القرى والقبائل في البوادي المجاورة، أدت إلى انتشار العربية بصورة تدريجية ومتزايدة في الأرياف(١).

وكان الصناع وأهل الحرف، وهم عادة من غير العرب، يقدمون إلى الأمصار ويقومون بحاجاتها ويكونون مع الفلاحين النازحين عامة المدن. وينتظر أن يتعلم هؤلاء العربية لغة المقاتلة. وكان العرب القادمون من الجزيرة يسجلون جميعًا في البدء في ديوان الجند، وتخصص لهم الأعطيات (رواتب نقدية) والأرزاق (مخصصات عينية)، ومخصصات أخرى. وكان منتظرًا بمرور الزمن أن تحدد أعداد المقاتلة في المراكز المختلفة، وهذا ما حصل في فترة مبكرة أيام المروانيين. فاقتصر التسجيل في الديوان على الابن الأكبر، وعلى أعداد محدودة من القادمين الجدد، حسب الحاجة والظروف. وهذا يعني، مع استمرار الهجرة من الجزيرة، أن أعدادًا متزايدة من العرب تبقى خارج الديوان وبدون عطاء، فكان عليهم أن يبحثوا عن وسائل أخرى للعيش في التجارة أو الزراعة أو المهن(٢). بل إن بعض الأعراب الآتين إلى المدن (مثل البصرة) صاروا في عداد الفقراء (أو المساكين) والضعفاء الذين يعيشون على أطرافها. وكانت أعداد هؤلاء تتزايد بالبدو الذين ينزحون في أعوام الجفاف، وبالقرويين الذين يهجرون الريف إلى المدن نتيجة الظروف الصعبة أحيانًا في القرى. وهذه الجماعات كانت

---

(١) انظر مثلاً: المبرد ـ الكامل، ج١ ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠.

(٢) انظر: المبرد ـ الكامل، ج٣ ص ١٦٢ ـ ١٦٣. البلاذري ـ الأنساب، مخطوط، ق ٢ ص ٣، ١٦.

تختلط وتتحرك بحرية بين غير العرب، وبذلك ساهمت بنشاط في توسيع التعريب[1].

ولم ينقطع العرب، خاصة عرب المدن عن التجارة في صدر الإسلام، ولكن انشغالهم بالفتوح والإدارة حد من نشاطهم، وكان البعض يستعين بالموالي، وحتى العبيد، في التجارة. ومع أن أكثر النشاط التجاري كان بين الموالي، إلا أنه بدت بوادر ظهور فئة من التجار قبيل نهاية العصر الأموي. ونمت الفعاليات الاقتصادية، وخاصة التجارة والصيرفة، ولكن ذلك لم يظهر بوضوح إلا في العصر العباسي. وتطورت المراكز العربية لتتحول إلى مراكز حضرية، وضعفت الروح الحربية وكذا التماسك القبلي بالتدريج واتجه العرب بصورة متزايدة إلى الفعاليات المدنية. . وانتشر الإسلام فكثر الموالي عددًا وازدادوا أهمية، واستوجب ذلك إعادة النظر في بعض المفارقات الاجتماعية، التي نشأت عن النظرات القبلية الموروثة.

ـ ٦ ـ

وقامت الثورة العباسية نتيجة التحولات الاجتماعية وعدم حصول تغيير ملائم في المؤسسات والمفاهيم العامة. ويجب أن لا يفترض أن قيام الدولة العباسية يمثل تحولاً جذريًا، فالسلطة العليا بقيت للعرب، ولكن الاتجاه نحو تكوين كيان إسلامي يضم العرب والموالي كان على أساس المساواة والتعاون، مع رفض للقبلية في الحياة العامة. وقد اعتمد العباسيون في الواقع على أنصارهم ومواليهم من أشراف الفرس ومن الخراسانية بالدرجة الأولى، ومع اهتمام البعض من هؤلاء بالتراث الفارسي، فإنهم أولاً، وأبناءهم خاصة، تعربوا كليًا.

ولما أنشأ العباسيون جيشًا نظاميًا، يكون فيه العرب عنصرًا واحدًا، فإن جماعات متزايدة من العرب اتجهت للحياة المدنية، وإلى المشاركة في الفعاليات الاقتصادية. وتأكد هذا الاتجاه حين قلص المأمون العرب المشاركين في الديوان، وثبت حين أسقط المعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٧هـ / ٨٣٣ ـ ٨٤٢م) العرب كليًا من الديوان. وهكذا اتجه العرب، وعلى نطاق ملموس إلى المساهمة الفعالة في التجارة وإلى الاستقرار في

---

(١) البلاذري ـ الأنساب، مخطوط، ق٢، ص ٣ و٨٢٢. الطبري، س٢، ص ١٦٨٣ ـ ١٦٨٤. ابن سعد ـ الطبقات الكبرى، ج٧ ق١ ص ٢١.

القرى والأرياف. كما عاد التوتر بين البدو وأهل القرى، يرافقه الغارات على السهول والإضرار بالاقتصاد الزراعي.

ـ ٧ ـ

وازداد الاهتمام زمن العباسيين بامتلاك الأرض، باعتبارها نوعًا مستقرًا من الملكية ومصدر دخل ثابت. وبرزت ظاهرة الملكيات الكبيرة ـ من إقطاعات وضياع ـ في هذا العصر نتيجة توفر المال والنفوذ، وكان الأمراء والقادة والتجار بين كبار الملاكين. وبقي الإحياء والشراء وبدرجة أقل الإقطاع، من مصادر التملك، وساعد الإلجاء والاحتماء بالأمراء والمتنفذين على توسيع الملكيات[١].

ـ ٨ ـ

وأخذ العرب يستقرون بصورة ظاهرة في الريف. ففي العراق أنشئت مدينة واسط لتكون مركزًا للمقاتلة الشامليين، كما بنيت مدن أخرى أصغر مثل النيل وقصر ابن هبيرة، ولكن الأهم لغرضنا انتشار العرب في ريف السواد في بعض القرى منذ أواخر القرن الأول، ويتضح هذا من الإشارة إلى قرى تملكها قبائل أو مجموعات من عشائر، ومن ذلك قرى قرب الكوفة وفي سواد واسط. كما جاءت جماعات من البوادي المجاورة للسواد وسكنت فيه[٢]. ولم يقتصر انتشار القبائل على الريف بين دجلة والفرات، بل انتشروا في الأراضي شرقي دجلة حتى الجبال. وهكذا انتشر العرب في السواد كله وكان ذلك شاملاً في القرن الثالث الهجري، حتى أن اليعقوبي (٢٨٤هـ / ٨٩٧م) يؤكد وجود العرب في كافة القرى بين بغداد والكوفة[٣].

وفي الجزيرة الفراتية استقرت المجموعات القبلية على نطاق واسع في القرى،

---

(١) المهبشياري ـ الوزراء، ص ١١٨. أبو علي الحسن بن علي التنوخي ـ جامع التواريخ، بيروت، تحقيق عبود الشالجي، ١٩٧١، ج٨ ص ٧٦. الطبري، س٣ ص ١٧٨٦، ١٨٠١، ١٥٢٥. البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٣٢٣، ٣٧١. الأزدي ـ تاريخ الموصل، ج٢ ص ١٥٨. أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي ـ صبح الأعشى في كتابة الإنشاء، القاهرة، دار الكتب المصرية، ج٣ ص ١٢٣، ١٣١، ١٣٩ ـ ١٤١.

(٢) انظر الطبري، س٢ ص ٩٧٧، ١٦٤٨. البلاذري ـ الأنساب، مخطوط، ق٢، ص ٢٩٢.

(٣) اليعقوبي ـ البلدان، ليدن، دي خويه، ١٨٩٢، ص ٣٠٩.

بينما بقي بعضها بدويًا. وكانت هناك مجموعة كبيرة من القرى العربية في القرن الثالث الهجري، والكثير من هؤلاء العرب أخذ يعمل في الزراعة بعد إسقاطهم من الديوان، كما أنهم كونوا روابط اجتماعية وثيقة مع بقية الأهلين[١].

وفي بلاد الشام كانت الحركة نحو الانتشار في الريف والسكن في القرى أكثر اتساعًا وخاصة بعد سقوط الأمويين. ويذكر ابن عساكر مجموعة واسعة من القرى العربية في منطقتي دمشق وحمص خاصة، والمألوف أن تكون القرية لعشيرة أو مجموعة من قبيلة واحدة[٢]. وتكشف ثورة المبرقع اليماني (٢٢٧هـ) عن نطاق سكن العرب في القرى في الأردن وفلسطين واشتغالهم بالزراعة، ملاكين وفلاحين[٣]. وكانت الصراعات القبلية في القسم الأخير من القرن الثاني وما يليه، تقوم في الأساس بين قبائل تعيش في القرى ويتصل بعضها بمشاكل الزراعة. ويبدو من اليعقوبي أن بلاد الشام كانت قد تعربت إلى حد بعيد في القرن الثالث للهجرة[٤].

هذا الانتشار للعرب أثر على الحياة في الريف، إذ ساعد مع انتشار الإسلام على جعل العربية تشيع في الريف، وأدى إلى التعريب الشامل، كما أنه أدى إلى الشعور بوحدة المصلحة للجميع. وهذا يفسر قيام ثورات ومواقف اشترك فيها العرب وغيرهم، كما حصل في الجزيرة الفراتية في النصف الثاني للقرن الثاني للهجرة، وفي مصر في أوائل القرن الثالث للهجرة. ويلاحظ أن عامة الفلاحين في العراق والشام والجزيرة الفراتية ترجع أصولهم إلى الجزيرة العربية، أما الفرس والروم فكانوا فئات حاكمة في المدن الرئيسية أو في مراكز الحاميات، وجلهم خرج أثناء الفتوح. وشاعت كلمة (نبط) لتشير إلى الفلاحين. وقد نظر إليهم العرب أثناء الفتح وبعده نظرة خاصة، فلم يتعرضوا لهم بسبي أو أذى، بل تركوا على الأرض للفلاحة والري[٥]. وكانوا يتكلمون الآرامية

---

(١) Dionysius. pp 47, 89, 114, 129, 194.

(٢) ابن عساكر - تاريخ مدينة دمشق، ج٦ ص ٣٩٥ - ٤٠١ و٤٠٤ - ٤٠٨.

(٣) الطبري، س٢ ص ١٣١٩ - ١٣٢١ و١٣٢٣.

(٤) اليعقوبي - البلدان، ص ٣٢٤ - ٣٢٩.

(٥) انظر أبو هلال العسكري - الأوائل، ج١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥. البلاذري - فتوح البلدان، ص ٢٢٦، ٢٤٢ - ٢٤٣. تاريخ الطبري، س١ ص ٢٣٧٠. أبو عبيد القاسم بن سلام - الأموال، ص ١١٣.

(والسريانية) وهي قريبة من العربية. ولعل هذا يفسر الإشارة إليهم بالعلوج تمييزًا لهم عن العجم[١]. وانتشر الإسلام بينهم، وعلى نطاق واسع، وخاصة في القرنين الثاني والثالث للهجرة في القرى، ورافقه تعليم العربية، كما أن انتشار الملكيات للعرب في القرى، إضافة إلى الصلات المتزايدة بين المدينة والريف نتيجة توسع المدن وازدياد حاجتها للمواد الغذائية، كل ذلك ساعد على انتشار العربية في القرى.

ومما ساعد على انتشار العربية في الأرياف، القرابة بين لغتهم وبين العربية، ويبدو أن جمهور الموالي في العراق مثلاً كانوا من النبط، ويتضح هذا من أحداث ثورة ابن الأشعث، فيذكر المبرد أن الحجاج «نظر: فإذا جلّ من خرج مع عبدالرحمن بن الأشعث من الفقهاء وغيرهم من الموالي... فقال: إن الموالي علوج، وإنما أتى بهم من القرى، فقراهم أولى بهم»، ولما سمح لهم بالعودة إلى المدن بعد ثلاث عشرة سنة «رجعوا في صورة الأنباط»[٢]. ومع ذلك فالإشارات إلى الموالي النبط نادرة، ويبدو أن ذلك لصلتهم بالعرب في الأصول والثقافة. ولعل هذا يوضح ظاهرة مهمة، هي أن التعريب لم ينجح كليًا وبسرعة إلا في بلاد يتكلم جل أهلها لغة قريبة من العربية.

هذا وترد إشارات إلى أن عربية النبط لا تميز أحيانًا إلا بمخارج الحروف، بل وقد يشار إلى السحنة الريفية أحيانًا للتمييز[٣]. وينتظر أن تكون عربية أهل الريف ضعيفة، وأن يكون فيها شيء من اللحن. ومع ذلك يذكر الجاحظ أن بعض الأهلين في سواد الكوفة يتكلمون بعربية حسنة وبألفاظ متخيرة[٤].

- ٩ -

ونشأت صلات قديمة بين الجزيرة العربية ومصر. وكانت القبائل البدوية تضغط باستمرار على الحدود الشرقية لمصر، وحين تكون الدولة قوية توقفهم أو تسمح بهجرات سلمية بأشرافها، ولكن ضعف الدولة قد يؤدي إلى الغزو كما حصل

---

(١) تاريخ الطبري، س١، ص ٢٨٠٥. البلاذري - فتوح البلدان، ص ٣٥٠.
(٢) انظر: المبرد - الكامل، ج٢ ص ٤٣٩ - ٤٤٠.
(٣) ابن وكيع داود الطائي، أبو بكر محمد بن خلف - أخبار القضاة، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧، ج٢ ص ١٧٩.
(٤) انظر: الجاحظ - البيان والتبيين، ج٢ ص ٧١، وج١ ص ٦٦.

للهكسوس. وكانت شبه جزيرة سيناء المعبر الطبيعي، ويبدو أنها كانت مأهولة بقبائل عربية منذ القدم.

ويبدو أن المنطقة الشرقية (بين النيل والبحر الأحمر) تخللت إليها مجموعات عربية منذ القرن الخامس قبل الميلاد، كما يبدو من كتابات الكلاسيكيين[١]. وكانت الصلات التجارية قائمة بين السبئيين ثم الأنباط ومصر.

وقبيل الفتح العربي كانت هناك جماعات عربية من بطون خزاعة ومن غسان وجذام في جهة الإسكندرية وتنيس والمنطقة الشرقية[٢].

وجاء الفتح، وشارك فيه حوالي اثني عشر ألفًا جلهم قبائل يمانية، مع قلة مضرية[٣]. وأنشئت الفسطاط ٢١هـ دار هجرة ومركزًا للمقاتلة، وخططت على أساس القبائل (كالكوفة والبصرة)[٤] ووضعت حامية في الإسكندرية وأخرى في خربتا إلى الغرب من الإسكندرية على طرف الصحراء. وتكاثرت الأعداد بالهجرة المتصلة بعد الفتح، فقد اشترك في غزو إفريقية في خلافة عثمان ٢٧هـ ٢٠٠٠٠ من المقاتلة. وتتضح الزيادة الكبيرة من التوسع في خطط الفسطاط ومن إسكان قسم من المقاتلة في الجانب الغربي من النيل[٥]. وكانت الخلافة تشجع الهجرة وتسجل كل قادم في الديوان. فقبيلة بلي التي شارك بعضها في الفتح نقلت إلى مصر بأمر عمرو بن العاص[٦]. واستمرت هذه السياسة بعد الراشدين، حتى بلغ عدد المقاتلة في ديوان

---

(١) جرجي زيدان ـ العرب قبل الإسلام، القاهرة، دار الهلال ١٩٥٧، ص ١٩٤.

(٢) انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، الخطط، مطبعة النيل، ج١ ص ٢٨٦. عابدين ـ الأعراب، ص ٨٢ وما بعدها. عبدالله البري ـ القبائل العربية في مصر، ص ٨ وما بعدها. ألفرد جوشيا بتلر ـ فتح العرب لمصر، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٣، ص ٤٠.

(٣) تختلف الأرقام بين ٨٠٠٠ و١٢٠٠٠ و١٥٥٠٠. انظر البلاذري ـ فتوح البلدان، ص ٢٤٩ ـ ٢٥١. أبو القاسم عبد الرحمن بن علي بن عبد الحكم ـ فتوح مصر وأخبارها، ليدن، بريل ١٩٢٠، ص ٥٦ و٦١. أبو عمر محمد بن يوسف الكندي ـ الولاة وكتاب القضاة، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين ١٩٠٨، ص ٨ ـ ٩.

(٤) ابن عبد الحكم ـ فتوح مصر، ص ٤٨، ١١٦ ـ ١٢٦.

(٥) اليعقوبي ـ البلدان، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٦) المقريزي ـ البيان والإعراب عما في أرض مصر في الأعراب، القاهرة، عالم الكتب ١٩٦١، =

الفسطاط أيام معاوية أربعين ألفًا، وفي الإسكندرية اثني عشر ألفًا، ثم زادوا إلى ٢٧٠٠٠[١]. وفي أيام مروان بن الحكم بلغ عدد المقاتلة في الفسطاط ثمانين ألفًا.

استمرت الهجرة، كما كان الولاة أحيانًا يأتون بمجموعات جديدة عند توليتهم. ففي سنة ١١٠هـ ألحق أيوب بن شرحبيل خمسة آلاف مقاتل بأمر عمر بن عبد العزيز[٢] وفي سنة ١٠٩ هـ طلب عبيدالله بن الحبحاب عامل الشام الإذن من الخليفة بتسيير جماعات من قيس إلى مصر، وجاء بألف وخمسمئة بيت وأنزلهم في بلبيس، وتابع سياسته المؤثرة بن سهيل الباهلي سنة ١٢٨هـ حتى بلغ عدد القيسية ثلاثة آلاف بيت بنهاية الفترة الأموية، وفي سنة ١٥٣هـ أحصي عددهم فبلغ خمسة آلاف ومئتي بيت[٣].

وكانت خطة الخلافة ابتداء وضع المقاتلة في مراكز محددة لضرورات الجهاد والأمن. ولكنها فرضت سياسة «الارتباع» منذ البداية، أي توزيع القبائل على الأرياف في موسم الربيع، وذلك للعناية بخيولهم ومواشيهم. وكان الارتباع في الغالب في منطقة الفسطاط وفي الحوف الشرقي، فكانت هذه السياسة خير تمهيد للاختلاط ثم التعريب. وقد استقر بعض القبائل فيما بعد في مناطق ارتباعهم. ويلاحظ أن القبائل أخذت تنتشر في البلاد قبيل نهاية القرن الأول الهجري، وأن بعضها بدأ يتجه إلى الإقامة في الريف منذ مطلع القرن الثاني. ولعل الخطوة الظاهرة في التوجيه إلى الزراعة هي ما فعله عبيد الله بن الحبحاب، حين طلب من القيسية الذين دعاهم إلى مصر «فلاحة الأرض»[٤]. ويعتبر المقريزي ذلك البداية الجدية لانتشار الإسلام في الريف[٥].

وينتظر أن يتجه القيسية إلى الزراعة والمهن أكثر من اليمانية، لأن صلاتهم

= ص ٢٩. ابن عبد الحكم - فتوح مصر وأخبارها، ص ١١٦.

(١) الكندي - الولاة والقضاة، ص ٣٦. المقريزي - الخطط، ج١ ص ١٥١. ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ١٢٠.

(٢) الكندي - الولاة والقضاة، ص ٦٨.

(٣) الأزدي - تاريخ الموصل، ج٢، ص ٣٠ - ٣١. المقريزي - البيان، ص ٦٨. الكندي - الولاة والقضاة، ص ٧٦ - ٧٧.

(٤) الأزدي - تاريخ الموصل، ج٢ ص ٣٠ - ٣١.

(٥) المقريزي - الخطط، ج٤ ص ٢٩.

بالعباسيين كانت سلبية. ويتضح مدى استقرارهم في الريف من الثورات التي وقعت في الحوف في النصف الأول من القرن الثالث وخاصة ثورة (٢١٦ ـ ٢١٧هـ)[١] التي اشترك فيها العرب والقبط مما يدل على مدى الاختلاط، وعلى اشتراك المصالح في الريف.

وتوسعت حركة الاتجاه إلى الريف بعد أن أسقط المعتصم العرب من ديوان الجند سنة ٢١٨هـ، ويلاحظ أن ذلك الإجراء أدى إلى ثورة جماعة من لخم وجذام (يمانية) لا تتجاوز الخمسمئة في ٢١٩هـ[٢]. وهذا يشعر بأن العرب اتجهوا إلى ملكية الأراضي والزراعة أو التجارة، ولم تعد للديوان تلك الأهمية لديهم.

ويلاحظ أن الهجرة إلى مصر لم تنقطع، فقبيلة طي لم تظهر في مصر إلا في أواسط القرن الثاني[٣]، وكانت الهجرة المهمة لربيعة زمن المتوكل، وكان أن ذهبت إلى أعالي الصعيد، نتيجة توزع القبائل العربية في البلاد[٤]. وهاجرت جماعات من كنانة من الحجاز في أواسط القرن الرابع، كما أن الموجة الهلالية التي عبرت في القرن الخامس الهجري تركت جماعات كثيرة منهم شرق النيل بين الحوف والصعيد. هذا إلى أن الانتشار التدريجي لا يسجل عادة[٥]. انتشر العرب في مصر وخاصة في القرن الثاني والثالث للهجرة بين الإسكندرية والصعيد الأعلى، بل وذهب بعض القبائل كجهينة إلى حدود النوبة، وساهموا في تحويلها إلى الإسلام، كما ذهبت ربيعة إلى أعالي الصعيد، وبلغوا وادي العلاقي، واستولوا على معادن الذهب[٦]. ولعل التركيز في السكن وفي التعريب كان في المنطقة الشرقية وفي بلاد الصعيد، إضافة إلى منطقة الفسطاط. ويتعذر تكوين فكرة واضحة عن سعة الجماعات التي دخلت مصر، ويكفي أن يذكر أن

---

(١) المقريزي ـ الخطط، ج٤ ص ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ج١ ص ٨١. الكندي ـ الولاة والقضاة، ص ١٩٤.

(٣) الكندي ـ الولاة والقضاة، ص ١١. المقريزي ـ البيان والإعراب، تحقيق عبد المجيد عابدين، ص ٤١، ٦١. البري ـ القبائل العربية في مصر، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٤) المقريزي ـ البيان والإعراب، ص ٣٨.

(٥) البري ـ القبائل العربية في مصر، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٦) ابن عبد الحكم ـ فتوح مصر وأخبارها، ص ١٤٢ ـ ١٤٣. الإعراب، ص ١٠١ و١٠٥. اليعقوبي ـ البلدان، ص ٨٩. البري ـ القبائل العربية في مصر، ص ٧٢ ـ ٧٣.

مجموع القبائل والعشائر بلغ حوالي التسعين[1].

ويلفت النظر الإشارات الكثيرة إلى موالي القبائل وإلى دورهم الكبير في الحياة الثقافية خاصة، وهذا ما يشعر بنطاق التعريب. . وصار التعريب شاملاً في القرن الثالث، كما كان الامتزاج قويًا، فيذكر ابن عبدالحكم عن جذام، التي استقرت في الحوف الشرقي، أنهم «لم يحفظوا»[2]. ويقول المقريزي: «اعلم أن العرب الذين شهدوا فتح مصر قد أبادهم الدهر وجهلت أكثر أعقابهم، وقد بقيت من العرب بقايا بأرض مصر فيمن بقي»[3]. وهذه الإشارات تشعر بتحول القبائل إلى مجتمعات حضرية، وإلى انحسار القبلية إلى جهات أكثر ملاءمة، كما أنها تدل على شيوع اللغة العربية والثقافة العربية.

وانتشر الإسلام في مصر ببطء في البداية، ولكن الربع الأخير من القرن الأول الهجري شهد تسارعًا في انتشار الإسلام. ورغم إعادة فرض الجزية على المسلمين الجدد، فإن التيار اتسع بشكل ملحوظ منذ أيام عمر بن عبد العزيز (الذي أعلن إعفاء من يسلم من الجزية)، وتأكد هذا الاتجاه بمجيء العباسيين، وساعد على ذلك نزول العرب في الريف. يقول المقريزي: «لم ينتشر الإسلام في قرى مصر إلا بعد المئة من تاريخ الهجرة، عندما أنزل عبيد الله بن الحبحاب مولى سلول قيسًا بالحوف الشرقي، فلما كان بالمئة الثانية من سني الهجرة كثر انتشار المسلمين بقرى مصر وضواحيها»[4]. وما جاء القرن الثالث للهجرة حتى انتشر الإسلام ليشمل جل الأهلين، ويفهم من المقريزي أن الإسلام غلب في عامة القرى بعد ثورة ٢١٦هـ[5].

---

(١) انظر: البري ـ القبائل العربية في مصر، ص ٢٣٥ وبعدها. ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ١٤٢ ـ ١٤٣. الكندي ـ الولاة والقضاة، ص ١٥٣، ١٦٢ ـ ١٦٣. اليعقوبي ـ البلدان، ص ١٣٢.

(٢) ابن عبد الحكم ـ فتوح مصر وأخبارها، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٣) المقريزي ـ البيان والإعراب، ص ١٨.

(٤) المقريزي ـ الخطط، ج٤ ص ٢٩.

(٥) المقريزي ـ الخطط، ج٢ ص ٤٩٤.

.Lapidus, The Conversion of Egypt to Islam

ويلاحظ أن المناطق التي تركز فيها انتشار العرب في الريف في فترة مبكرة، مثل الحوف الشرقي والصعيد، هي التي كان انتشار الإسلام فيها واسعًا وسريعًا، والإسلام بدوره ساعد على توسيع التعريب. ومع أن البدايات الثقافية في الفسطاط تأخرت قليلاً عن الكوفة والبصرة مثلاً، فإن مشاركتها في الحركة الثقافية كانت واضحة منذ القرن الثاني للهجرة.

- ١٠ -

إن الخطوط العامة للتعريب تصدق على المغرب، مع اختلافات في التفاصيل لها أهميتها. فهناك صلات قديمة بالمشرق ارتبطت أساسًا بنشاط الفينيقيين وحركة التجارة. وكانت حركة الهجرة بعد الفتح محدودة بالقياس إليها في المشرق. ثم إن الانتشار في الريف بدرجة واسعة حصل في القرن الخامس بتغريبة بني هلال وسليم. يقابل ذلك أن المسيحية لم يكن لها إلا وجود مدني، وأهم من ذلك عدم وجود ثقافة أو تراث، بل كانت اللاتينية لغة الكنيسة.

ويلاحظ أن انتشار الإسلام كان سريعًا كما كان شاملاً، وقد سبق التعريب زمنيًا وفاقه في شموله. والإسلام أعطى أهل المغرب رسالة حين شاركوا في التوسع عبر البحر الأبيض، وحين قاموا بنشر الإسلام بين البدو في المناطق الصحراوية وعلى طريق التجارة عبر الصحراء.

ولعل ملاحظة عن التعريب تساعد على فهم دلالته وانتشاره في المغرب. فالتعريب يعني قبل كل شيء اتخاذ العربية أداة للتخاطب ومصطلحًا للحضارة، وهو بعد ذلك الأخذ بالثقافة التي تعبر عن ذاتها بالعربية. والتعريب يعني رابطة بين وضع لغوي ومجموعة أساليب وأذواق وعادات فكرية لا علاقة لها بالتكوين البشري[١].

ويلاحظ بعد هذا أن التعريب ارتبط بصورة وثيقة بالإسلام في المغرب. ومع أنهما لا يتطابقان لأن نطاق الإسلام هو الأشمل، فإننا لا نجد تعارضًا بينهما في المغرب، إذ لم تقم حركة ثقافية أو اجتماعية مضادة للتعريب أو للإسلام بعد انتشاره.

---

(١) W. Marcais, L'Arabisation de l'Afrique du Nord, 'etudes et articles, pp 175 - 176.

ولئن قامت حركات في المغرب في القرن الثاني والثالث للهجرة خارجية أو علوية، فإنها قامت باسم المبادئ الإسلامية.

جاءت مع الفتح والبعوث جماعات من كل قبائل العرب. وترد أحاديث تشجع الهجرة إلى إفريقية، وتجعلها جهادًا ومرابطة وتضعها في منزلة عالية[(١)]. وهي تشعر بأهمية مجيء العرب إلى إفريقية وجعلها دار هجرة. وأنشئت القيروان سنة ٥٥هـ دار جهاد كما ركزت حاميات في مراكز أخرى. وتوالى إرسال البعوث طيلة القرن الأول وإلى أواسط القرن الثاني للهجرة.. جاء عقبة بن نافع سنة ٥٠هـ إلى إفريقية في عشرة آلاف[(٢)]. وفي سنة ٦٥هـ أمدّ عبد الملك زهير بن قيس البلوي «بالخيل والرجال والأموال ووجوه العرب، وبعثهم إليه، فوفدت الجيوش على زهير»، وذلك لمواجهة كسيلة، ولا تذكر الأرقام[(٣)]. وبعد معركة وادي العذارى، «توافدت عليه (زهير) فرسان العرب ورجالها من قبل عبد الملك»[(٤)]. وفي ١٢٣هـ بعث هشام بن عبد الملك كلثوم ابن عياض وعقد له على ١٢٠٠٠[(٥)]، وبلغ مجموع قواته ٣٠٠٠٠، وفي سنة ١٢٤هـ وجه هشام حنظلة بن صفوان ومعه ٤٠٠٠٠[(٦)]. وفي سنة ١٣٢هـ بعث أبو العباس، أول العباسيين، موسى بن كعب في ١٢٠٠٠[(٧)]. وفي سنة ١٤٤هـ ولّى أبو جعفر المنصور محمد بن الأشعث فخرج إلى إفريقية في ٤٠٠٠٠[(٨)]. وفي سنة ١٥٥هـ ولي يزيد بن حاتم من قبل المنصور فجاء مع ٦٠٠٠٠[(٩)]. هذه الأرقام المبعثرة لا يمكن أن تحيط بالأعداد المرسلة بالبعوث ولا تشمل حركة القبائل بين مصر والمغرب، ولكنها تعطي

---

(١) أبو العرب ـ طبقات، ص ٣٥، ٥١، ٤٨، ٥٠.
(٢) ابن عذارى ـ البيان، ج١ ص ١٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٥) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٦) ابن القاسم، إبراهيم، الرقيق القيرواني ـ تاريخ إفريقية والمغرب، طبعة تونس، ص ١١ ـ ١٢.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٨) المقريزي ـ البيان والإعراب، ج١ ص ٧٢.
(٩) Talbi, Emirat Agghlabide, pp 20 off.

فكرة عن الأعداد الكبيرة من العرب التي جاءت المغرب.

وتبرز الروايات التأكيد على فكرة الجهاد في المغرب والاهتمام بنشر الإسلام. اقترح عقبة بن نافع إنشاء مدينة (القيروان)، «تكون عزًا للإسلام»[١]. وفي ولايته الثانية دخل كثير من البربر في الإسلام[٢]، وحين توغل في المغرب، ترك «بعض أصحابه يعلمونهم القرآن والإسلام... ولم يعرف المصامدة غيره وقيل: إن أكثرهم أسلم طوعًا على يديه»[٣]. وعني حسان بن النعمان بالفتح، وحرص على تحويل البربر إلى الإسلام. فبعد انتصاره على الكاهنة سنة ٨٢هـ استأمن إليه جماعة من البربر فلم يرض بذلك إلا أن يعطوه ١٢٠٠٠ من قبائلهم يجاهدون مع العرب، فأجابوه وأسلموا على أيديهم[٤]. وتابع موسى بن نصير هذا الاتجاه، فبعد أن غزا المغرب الأقصى واستأمنوا إليه، «أمر العرب أن يعلموا البربر القرآن، وأن يفقهوهم في الدين، وترك مع مصموده سبعة عشر عربيًا يعلمونهم القرآن وشرائع الإسلام»[٥]. وكانت فترة سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز فترة عدل واتباع للشريعة[٦]. وأكد عمر على إعفاء من يسلم من الجزية وعلى نشر الإسلام، فأرسل عشرة من التابعين ذوي علم وفضل يعلمون الإسلام و«يفقهون أهل إفريقية» في الدين[٧]. وحرص إسماعيل بن عبد الله بن أبي المهاجر عامل عمر على تنفيذ سياسته، «وكان خير والٍ وخير أمير. وما زال حريصًا على دعاء البربر إلى الإسلام، فأسلم بقية البربر على يديه»[٨].

ويلاحظ أن الوثنية كانت غالبة بين القبائل عند الفتح، وأن مقاومة القبائل اتصلت

---

(١) ابن عذارى ـ البيان، ج١ ص ١٩.
(٢) ابن الأثير، ج٣ ص ٢٣٠.
(٣) ابن عذارى ـ البيان، ج١ ص ٣٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٥) المصدر نفسه، ص ٤٢. القيرواني، ص ٦٩ ـ ٧٠.
(٦) القيرواني ـ تاريخ إفريقية والمغرب، ص ٩٣.
(٧) ابن عذارى ـ البيان، ج١ ص ٤٨. أبو العرب ـ طبقات ص ٤٨. ابن عبد الحكم ـ فتوح مصر، ص ٢١٣.
(٨) ابن عذارى ـ البيان، ج١ ص ٤٨. الرقيق القيرواني ـ ص ٩٧.

وليس للوثنيين حقوق أهل الكتاب، وهذا يفسر كثرة السبايا والغنائم[1]. وكان دخول الناس بصورة جماعية ـ نتيجة الوضع القبلي ـ مألوفًا، كما وتذكر أكثر من حالة انتقاض، ولذا كان إنشاء مركز مثل القيروان ضروريًا لنشر الإسلام. كما أن المسيحية تقلصت بسرعة بانتشار الإسلام.

وجاء عدد آخر من التابعين بعدئذ، واتسعت الصلات الثقافية وتوالت بين المغرب والمشرق، بين تلاميذ يذهبون إلى المشرق، وعلماء من المشرق يأتون إلى إفريقية[2]. وكان أثر ذلك ملحوظًا في نشر الإسلام والعربية، كما أن القيروان تحولت إلى مركز ثقافي نشط.

واتسع انتشار الإسلام بدعاية الخوارج من الصفرية والإباضية، وهي دعاية انطلقت من المشرق، خاصة البصرة. ويذكر أن أبا عبيدة مسلم التميمي شيخ الإباضية في البصرة أرسل أربعة من حملة العلم إلى إفريقية لبث الدعوة. وكانت الدعوة للمساواة المطلقة التي بشروا بها مؤثرة، وأدت إلى التحام جماعات من العرب والبربر في الحركة الخارجية، ثم إلى ظهور إمارات خارجية (كالرستمية) في شمال إفريقية[3].. ظهرت كيانات الخوارج على أطراف البلاد العربية، وفي بيئات قبلية، وهي تمثل العودة للإسلام الأول، وترفض التمييز أو الظلم مما يتنافى ومبادئ الإسلام. ولا يمكن قبول المحاولات التي تعطي حركات الخوارج معنى قوميًا أو ثقافيًا. وبدأت ثورة الخوارج في المغرب نتيجة انحراف سياسة عبيد الله بن الحبحاب الذي اشتط في الجباية وتعسف وكذلك بعض عماله في معاملتهم وكأنهم غنيمة لا أحرار ويذكر أن عامله على طنجة حاول تخميس البربر «وزعم أنهم فيْ للمسلمين، وهذا لم يرتكبه عامل قبله، وإنما كان الولاة يخمسون من لم يؤمن منهم ولم يجب إلى الإسلام»[4].. ويرى ابن عذارى أن ذلك كان سبب الانتقاض[5]، كما يعطي الطبري صورة حية

(١) القيرواني ـ تاريخ إفريقية والمغرب، ص ١٠٥.
(٢) أبو العرب ـ طبقات، ص ٩٣ وما بعدها.
(٣) عوض خليفات ـ الإباضية، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.
(٤) الرقيق القيرواني ـ تاريخ إفريقية والمغرب، ص ١٠٥.
(٥) ابن عذارى ـ البيان، ج١ ص ٥٢.

لشكوى البربر من سياسة هذا العامل على لسان وفدهم إلى دمشق برئاسة ميسرة (زعيم الثورة سنة ١٢١هـ)، الذي عدد المظالم وختم حديثه قائلاً: «فقلنا لم نجد هذا في كتاب ولا سنة ونحن مسلمون»[١]، ولما لم يجدوا من يستمع إليهم انفجرت الثورة بقيادة ميسرة[٢].

ويبدو أن الإسلام عم المغرب في أواسط القرن الثاني للهجرة. فقد كتب عبد الرحمن بن حبيب إلى المنصور: «إن إفريقية اليوم إسلامية كلها وقد انقطع السبي منها...»[٣].

إن انتشار الإسلام كان يرافقه تعليم العربية كضرورة لقراءة القرآن وفهم مبادئ الإسلام. كما رافقه، في الفترة الأولى خاصة، توسع الحياة المدنية، ذلك أن جل المقاتلة الذين أرسلوا لإفريقية كانوا من أهل الأمصار المستقرين.

ويبدو أن الإقطاعات أعطيت للقبائل أو لأشرافها، كما حصل لصالح بن منصور الحميري الذي استخلص نكور لنفسه أيام الوليد فأقطعه إياها عام ٩١هـ. كما أن جماعات وبيوتًا من العرب استقروا في نواحي المغرب وتملكوا الأراضي فيه. ويشار إلى جماعات عربية توزعت بين القبائل البربرية التي أسلمت لتعليم مبادئ الإسلام، فصارت الرئاسة لبعضهم وامتلكوا الأراضي. ويذكر هنا صالح بن منصور الذي نشر الإسلام في قبائل عمارة وصنهاجة وولي أمرهم وخلفه ابنه[٤]. ويفهم من أخبار ثورة الخوارج سنة ١٢٢هـ وجود جماعات عربية استقرت في نواحي مختلفة من المغرب[٥]. ويبدو أن الخلافة كانت واعية لأهمية انتشار الجماعات العربية «فلما أصيبت القوات الأموية في الثورة المذكورة، أقسم هشام بن عبد الملك أن يرسل جيشًا كبيرًا»،

---

(١) الطبري، س١ ص ٢٨١٥ - ٢٨١٦. ابن الأثير، ج٣ ص ٩٢.

(٢) ابن عذارى - البيان، ج١ ص ٥٢ وما بعدها. الحبيب الجنحاني - حركات الخوارج في المغرب، مجلة الفكر، كانون الثاني يناير ١٩٧٨.

(٣) ابن عذارى - البيان، ج١ ص ٦٧.

(٤) ابن خلدون - العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت ١٩٧١. ج٦ ص ٢١٢.

(٥) ابن عبد الحكم - فتوح مصر وأخبارها، ص ٢٢٢ - ٢٢٤.

وأضاف: «ثم لا تركت حصن بربري إلا جعلت إلى جانبه خيمة قيسي أو تميمي»[١].

إن الكثير من المقاتلة اهتموا بامتلاك الأرض وباستغلالها، كما أن بعضهم اتجه للتجارة[٢]. وتحولت المراكز العسكرية، خاصة القيروان، إلى مراكز حضرية، وصارت محورًا للنشاط الثقافي وللحياة الاقتصادية. وهي تعتمد في توفير موادها الغذائية على الريف وصارت أسواقًا رئيسية للريف. ويتصل بذلك الحاجة إلى أعداد كبيرة من الحرفيين والصناع للخدمات الضرورية. كما أن الهجرة من الريف كانت ظاهرة مألوفة، إضافة إلى هجرة جماعات بدوية في سنوات الجفاف خاصة، وكل هذا يقضي إلى توسع الولاء وإلى نشر التعريب[٣].

وكان نظام الولاء يوفر للأفراد وللجماعات مجال الانتساب إلى قبائل عربية. فيكون ذلك بداية ضم أو تعريب. وكان لنفوذ العرب وثقافتهم ولاحترام لغة القرآن دور واضح في تعريب جماعات من البربر[٤].

هذا التعريب حصل حول المراكز العربية وبتأثير الجماعات العربية في المدن، ولدرجة محدودة نسبيًا في الريف، ولم يكن في الأساس نتيجة هجرات واسعة تغير الوضع السكاني، بل باتخاذ ثقافة القادمين، ومن أبرز عناصرها الإسلام ثم العربية. لقد طمست العربية اللغة اللاتينية في المدن، وكانت لغة الثقافة والإدارة، في حين أن لغة البربر لغة تخاطب تناسب بيئة ريفية. وكان انتشار العربية شاملاً في المدن عن طريق المقاتلة والفقهاء، يضاف إليهم التجارة. وكان للتجار ولنشاط المراكز التجارية في القرنين الثاني والثالث للهجرة أثر محدود في نشر العربية في مناطق القبائل[٥].

وجاءت الهجرة الهلالية في القرن الخامس الهجري فأثرت على ظروف الحياة في شمال إفريقية، فشملت تونس والقسم الأكبر من ولاية قسنطينة، وامتدت إلى سهول

---

(١) الرقيق القيرواني ـ تاريخ إفريقية والمغرب، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٢) W. Marcais, L'arabistion de l'Afrique du Nord, pp 160 - 161.

(٣) ابن عبد الحكم ـ فتوح مصر وأخبارها، ص ١٢٤.

Marcais, L'Arabisation de l'Afrique du Nord, pp 182 - 192.

(٤) الجنحاني ـ المغرب الإسلامي، ص ٣٧، ٧٥.

(٥) W. Marcais, Berberie Orientale, p 185.

جنوب شرقي الجزائر وبلغ أمدهم الغربي وادي الساحل جنوب منطقة القبائل. وكان دور الهجرة الهلالية كبيرًا في نشر العربية في الأرياف. وهكذا يمكن الإشارة إلى خطين لنشر العربية: الأول موروث عن عرب المدن ويرجع للفترة بين القرنين الأول والثالث للهجرة، والثاني خط الهجرة البدوية الذي حمل العربية إلى الأرياف والسهول.

ـ ١١ ـ

لقد كانت العربية منطلقًا للتعريب، ولكن الثقافة العربية كانت بالغة الأهمية في الحقيقة. وكانت الثقافة العربية التي تكونت في الإسلام خير تعبير عن التوثب العربي في إطاره.

خرج العرب بالإسلام إلى مناطق حضارية عريقة، ولكنهم لم يذوبوا فيها، بل كونوا ثقافة وحضارة، وهذه ظاهرة جديرة بالدراسة والتحليل، ويكفي أن نذكر أن للإسلام والعربية دورًا أساسيًا في ذلك. ويلاحظ أن فترة نشأة الثقافة العربية الإسلامية، وهي الثلاثة قرون الأولى توافق فترة التعريب في المشرق، مما يشعر باتصال وترابط. وقد بدأت الحركة الثقافية بين العرب ونشطت في المراكز العربية، ابتداء بالمدينة، وبدور الهجرة، الكوفة والبصرة ثم الفسطاط والقيروان، فكانت تعبيرًا عن الطاقات العربية في الحقل الثقافي. أما مراكز الثقافة القديمة المعروفة عند الفتح (كالإسكندرية وحران وجنديسابور) فلم يكن لها أثر يذكر إلا في فترة تالية في العصر العباسي حين بدأت الترجمة.

انطلق العرب من روح الدعوة الجديدة ومن أصولهم الثقافية، فبدأت الدراسات الإسلامية من قراءات وتفسير وحديث ومغازي وفقه، كما ظهرت الدراسات العربية ـ لغوية وأدبية وتاريخية، وتفتحت فنون الشعر والنثر، وأدت هذه الدراسات إلى تكوين طابع ثقافي متميز للمجتمع الجديد، توجهه المبادئ والمفاهيم الإسلامية وتتخلله الروح العربية..

وقامت الفعاليات الثقافية بين العرب، ثم شارك فيها المستعربة من الموالي. ويبدو من استعراض أسماء من ذكر في بعض كتب التراجم والطبقات للقرنين

الأولين[١]. أن نسبة المستعربين كانت ملموسة (بين ٢٥ ـ ٣٠٪) وأن جلهم كانوا موالي لبعض الشخصيات العربية.

ابتدأت الدراسات نتيجة الرغبة في فهم القرآن والاهتداء بسنة الرسول، كما واجهت الأمة الناشئة حاجات ومشاكل مباشرة، مثل معاملة المغلوبين وأراضي البلاد المفتوحة، وتطبيق المبادئ والمفاهيم الإسلامية في الحياة العملية في الأمصار، هذا إضافة إلى إنشاء الخلافة وما رافقها من اختلاف في الاجتهاد. وفي الوقت الذي بدأت فيه الفعاليات الثقافية عربية إسلامية، ولم تلتفت إلى الثقافات القديمة إلا فيما بعد، فإن العرب أفادوا من التراث الإداري والمالي في أطار المفاهيم الإسلامية ثم عرب وطور، ووضعت له الأسس الفكرية ليكون جزءًا من الكيان الثقافي والحضاري العربي ـ الإسلامي. وكانت الدراسات المختلفة تتطور في خطوط متماثلة ـ رواة لأحاديث وأخبار فردية، ثم شيوخ يكونون حلقات يأخذ الطلبة عنهم، ويتميز بينهم من يضيف أبحاثه إلى علم أستاذه ثم توالي وتراكم الدراسات الذي يؤدي إلى ظهور مدارس (فكرية، أدبية، فقهية، تاريخية) محلية، وأخيرًا تبادل المعرفة والأساليب والتأثير بين المدارس أو المراكز المحلية (في القرن الثاني للهجرة)، يؤدي إلى ظهور علماء أئمة في حقولهم، يرسمون خطوط التطور المقبل ويتمثل خط التطور هذا في مختلف الدراسات ومنها الفقه. فقد أدت الجهود المشتركة للفقهاء إلى قيام مدارس فقهية في مطلع القرن الثاني للهجرة، وتلا ذلك ظهور أئمة في الفقه في القرن الثاني وأوائل الثالث، ثم إلى ظهور المذاهب الفقهية على يد تلامذتهم.

ويجدر أن يلاحظ أن الفقه وضع الأسس الشرعية للجماعة الإسلامية ومؤسساتها، وهيأ على المدى الأبعد إطار المجتمع الإسلامي، رغم اختلاف البيئات والتراث المحلي.

خرجت القبائل من الجزيرة وكانت لها لغات (لهجات) خاصة، وأقامت مجتمعة في الأمصار الجديدة، مما أدى إلى ظهور عربية تخاطب مشتركة في

---

(١) مثلاً: طبقات ابن سعد، وتذكرة الحفاظ للذهبي، وأخبار القضاة لوكيع، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء للأنباري. وطبقات الفقهاء للشيرازي.

المصر[١]. ولكن القرآن الكريم أكسب العربية حرمة وأعطى المثال للكتابة العربية وضمن الفصحى الواحدة والاستمرار عبر العصور. وكان منتظرًا أن تظهر بدايات النثر، إضافة إلى الخطابة الرائعة. وقد وصلتنا آثار مبكرة من النثر، وهو نثر سلس ومباشر نراه في الكتابات التاريخية والفقهية الأولى وفي الرسائل. وبدت بوادر نثر في أواخر القرن الأول للهجرة واتسع في القرن الثاني، واحتاج إلى أكثر من قرن ليزدهر.

وبدأت الدراسات اللغوية في وقت مبكر، لأهمية اللغة في قراءة القرآن وفهمه. وأوجب ذلك أيضًا استعمال العربية من قبل أعداد متزايدة من الموالي، واختلاط العرب في الأمصار بغيرهم وأثر السبايا في البيوت العربية وظهور اللحن بتأثيرهن، مما أدى إلى رد فعل قوي في دوائر العرب وبعض المستعربين، لحماية العربية والحفاظ على نقائها[٢].

وتتصل بداية دراسة النحو بقراءة القرآن، وكان رواد علم النحو كالكسائي قراءً، وكانت البصرة المركزالتجاري سباقة في ذلك. وبان اتجاهان لدى الدارسين: الأول يعتبر اللغة توقيفًا، وهو اتجاه ساد في الكوفة القريبة من البادية (والتي تختلط فيها لهجات سامية) ولذا فهي تعتمد السماع. والثاني اتجاه إلى أن اللغة اصطلاح وتواضع، وقد ساد في البصرة التي تختلط فيها العربية بلغات الأعاجم، وتتطلب قواعد لغوية أكثر تحديدًا. وقد ورثت بغداد الاتجاهين، ولكن الاتجاه إلى السماع تفوق فيها. ولعل القراءات القرآنية كان لها أثرها في ذلك. وكان النحو علمًا عربيًا في أصوله، وليس هناك ما يقرر اقتباسه من اليونانية أو السريانية. وقد استقرت مناهج الدراسة النحوية ونطاقها خلال القرنين الأولين.

وتطلب فهم القرآن والحديث، والحرص على العربية في بيئة الحواضر المختلطة القيام بدراسات لغوية، بالرجوع إلى الشعر وإلى الأعراب الفصحاء بحثًا عن العربية الصافية. وشملت هذه الدراسات شعر العرب وأخبارها وأيامها ومفردات لغتها، وكان دورها قويًا في إحياء الإنسانيات العربية. وأدت هذه الدراسات إلى جمع المفردات اللغوية وبصورة عفوية ابتداء، ثم بمجاميع تتعلق بمادة أو بموضوع، وأدت إلى وضع

---

(١) الجاحظ ـ البيان والتبيين، ج١ ص ١٨ ـ ٢٠.

(٢) الجاحظ ـ رسائل الجاحظ، ج١ ص ١٠ ـ ١١، البيان ج١ ص ١٩ ـ ٢١.

المعاجم، بدءًا بالخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ / ٧٩٥م) وحتى «لسان العرب» لابن منظور، علمًا بأن الأسس استقرت خلال القرون الثلاثة الأولى.

ونشط الشعر في صدر الإسلام متأثرًا بالظروف السياسية والاجتماعية الجديدة في الأمصار، وبالمفاهيم والقيم الجديدة. ومع أنه استمرار للشعر القديم في أساليبه فإنه شهد منطلقات جديدة وموضوعات جديدة وتطورًا في الأساليب، كما استمر الشعر البدوي جنب شعر الحاضرة. وقامت حركة تجديد في العصر العباسي، وظهر شعر أكثر رقة وأوثق بالحياة الحضرية وأغنى في الموضوعات، ومع ذلك بقي الشعر القديم مثالاً وبقيت له منزلة رفيعة.

وبدأت دراسة التاريخ في المدينة أولاً، واتجهت إلى سيرة الرسول وأخبار الجماعة الإسلامية الأولى ثم تاريخ الأمة وكانت هذه الدراسة وثيقة الصلة في بدئها بدراسة الحديث. وظهر في الكوفة ثم البصرة اتجاه لدراسة أخبار الفتوح (والخلافة) والقبائل وشؤون الأمصار. وبالتالي ظهرت، وخاصة في القرن الثاني للهجرة مدرستان للتاريخ، مدرسة المغازي في المدينة ومدرسة الإخباريين في الكوفة والبصرة. ولم تكن دراسات المدرستين منفصلة، بل كان هناك تبادل تأثير متزايد في الأسلوب والمفاهيم التاريخية. وفي القرن الثالث أدى هذا التبادل مع التطور إلى ظهور المؤرخين الكبار (مثل اليعقوبي والبلاذري والطبري) ليمثلوا استقرار الأساليب والمفاهيم والأطر في الدراسات التاريخية.

كانت الفعاليات الثقافية في البدء محلية، ثم جاءت فترة الرحلة في طلب العلم والتبادل الثقافي وجمع الأحاديث والأخبار والدراسات من الأمصار المختلفة، في القرنين الثاني والثالث وعزز هذا الاتجاه نشاط حركة التدوين التي مكن لها إدخال صناعة الورق في أواخر القرن الثاني للهجرة. وهذا مكن من تثبيت خطوط الثقافة العربية الإسلامية وحفظ تراثها.

ولم تكن النظرة منغلقة في فترات تكوين الثقافة العربية الإسلامية، بل تلاحظ الحيوية والانفتاح على الثقافات الأخرى، بالاتصال الشفوي كما في صدر الإسلام، أو بالأخذ المباشر عن طريق الترجمة، كما حصل بعد مجيء العباسيين. وكانت الترجمة

في اتجاهين رئيسيين: اتجاه رسمي شجعه الخلفاء (في العلوم والطب والفلسفة) وأنفقوا عليه بسخاء، ومصدره الثقافة اليونانية بالدرجة الأولى، واتجاه غير رسمي تبناه الكتاب وبعض الأدباء وأصحاب الديانات الفارسية القديمة، وهو بالدرجة الأولى عن الفارسية، ونقل مؤلفات دينية وأدبية وتاريخية في الغالب. . وكان القرنان الثاني والثالث للهجرة فترة ترجمة واسعة، رافقها لحد ما وتلاها، تطوير علوم الأوائل والإضافة إليها والتقدم فيها، وتمثل ذلك في الرياضيات والطب والفلك والكيمياء، وفي تكوين الجبر. وكانت النظرة التجريبية التي طورها المسلمون في العلوم والطب ذات أهمية كبيرة في التطور الثقافي. وشهد القرن الرابع (ثم الخامس) فترة نشاط جديد ونضج في علوم الأوائل.

ـ ١٣ ـ

إن فترات الخصب والازدهار الثقافي تقترن بصورة واضحة بالانفتاح الثقافي. وقد شارك العرب والمستعربون من مسلمين وغيرهم في الحركة الثقافية.

وكان التعليم في المجتمع العربي الإسلامي في الأساس أهليًا ومفتوحًا، وهذا ساعد لحد بعيد على إعطاء الثقافة العربية الإسلامية دوامًا واستمرارًا وجوًا من الانفتاح مصحوبًا بالوحدة رغم التجزئة السياسية. ثم تدخلت الدولة في شؤون التعليم العالي وتنظيمه، وتمثل ذلك في تأسيس الأزهر من قبل الفاطميين يقابلة إنشاء المدارس (الكليات) في المشرق من أيام نظام الملك. ومع أن المدارس تقدمت بالمعرفة لحد ما، إلا أنها لم تكن محل إبداع لظهورها في فترة نضج ثقافي، مما جعل دورها يتركز في جمع المعرفة وتهذيبها. ولكن المدارس ساعدت على نقل مركز الثقل في الحركة الثقافية من الكتاب (في الدواوين) إلى فئات تمتد جذورها في الدراسات العربية الإسلامية.

ولعل ما ذكر يوضح النشأة الذاتية للثقافة العربية الإسلامية ويكشف عن طابع الوحدة والاستمرار فيها، وهي وحدة تنطوي بنفس الوقت على تنوع أكسبها سعة وحيوية.

وكانت العربية وحدها لغة هذه الثقافة لثلاثة قرون، واستمرت اللغة السائدة بعد ذلك لفترة طويلة.

تناول هذا العرض عناصر التعريب وظروفه وتقدمه في العراق والشام ومصر والمغرب (الشمال الإفريقي). ويلاحظ أنه رغم وجود العامل البشري (انتشار العرب في المدن والريف) فإن اللغة والثقافة العربية كانت محوره. وهذا ينسجم والنظرة التي برزت بوضوح منذ القرن الثالث الهجري، وترى أن اللغة والأخلاق والسجايا والشمائل التي هي أساس العروبة، وهي عناصر تتمثل في الثقافة العربية[١]. ومع وجود صلة وثيقة بين الإسلام والعربية، فإن التعريب لم يحصل في بلاد أخرى من بلاد الخلافة رغم دخولها في الإسلام، وانتشار جماعات من العرب فيها مثل إيران وما وراء النهر (التركستان) ومنطقة البنجاب. وليس هذا مجال التحليل التفصيلي لتوضيح ذلك، وتكفي الإشارة إلى بعض العوامل الأساسية في إيران وما وراء النهر:

١ ـ اقتصار العرب على التجمع في مراكز مدنية متباعدة، بين مقاتلة وملاكين وتجار وعدم انتشارهم في الريف.

٢ ـ وجود تراث ثقافي وحضاري مع ذكريات تاريخية قوية ولدت نوعًا من الوعي في فترة مبكرة.

٣ ـ قيام لغة أدبية بدت بوادرها في أواخر القرن الثالث بصورة محدودة في الشعر والنثر، ثم سادت وصارت لغة ثقافة. وكانت هذه الخطوة أساسية في تحديد نطاق التعريب ثم إيقافه.

وأكد ذلك أن أهالي هذه المناطق لم يقتصروا على دخول الإسلام، بل حملوا فيما بعد رايته ونشروه شرقًا إلى الهند. كما أن السلطة بدأت تنتقل إليهم، فرسًا ثم أتراكًا بعدئذ، منذ القرن الرابع الهجري، وكان لذلك أثره في تأكيد الذات وتوقف التعريب.

وتكرر بعض هذه العوامل في جهات أخرى، وبالتالي تحدد نطاق العروبة جغرافيًا وبشريًا في التاريخ.

* * *

(١) انظر الجاحظ ـ رسائل ج١ ص ١٠ ـ ١١.

مسألة الوحدة العربية منذ ظهور الإسلام وحتى الحرب العالمية الأولى
أصول الوحدة العربية في تاريخ العرب(١)

- ١ -

يفترض هذا الفصل أن المفاهيم والمصطلحات، بما فيها مفهوم الوحدة، لها تاريخ يتطلب فهمها في ضوئه، وأن العرب عرفوا الوحدة الشاملة في تاريخهم بعد ظهور الإسلام مع مؤشرات لها قبل ذلك. وإذا كانت الوحدة تعني الآن وجود دولة واحدة على رقعة أرضية، وأن الأمة قد تكون تالية لها أو سابقة عليها، فإن العرب عرفوا الوحدة السياسية ووحدة الأمة في إطار التطور التاريخي.

هذه الوحدة كانت نتيجة تطور تاريخي، فقد هيأ الإسلام قاعدة العقيدة، كما كانت العربية وعاءها وعنصرًا أساسيًا فيها، فكانت الوحدة بين دائرتي الإسلام والعربية.

وجاء الإسلام بمفهوم الأمة، المستندة إلى عقيدة واحدة، بل وأقامها ابتداء (دون أن يوقف مفاهيم أخرى للأمة مثل الجماعات الأثنولوجية) مثلما أقام الدولة.

وكان مفهوم الأمة الأثنولوجي لدى العرب يستند إلى مفهوم النسب، ولكن القرآن جعل النسبة إلى العرب لغوية، ونتيجة للتطورات العامة ساد هذا المفهوم وبذلك ربط بين الدائرتين (العربية والإسلامية) فتكون مفهوم موسع للأمة العربية استقر عبر التاريخ.

وإذا كان الخليفة (رأس الدولة) رمز الوحدة السياسية، فإن الضعف والتجزئة زعزعا المؤسسة السياسية، في حين بقي مفهوم الأمة قويًا لم تزعزعه التجزئة.

ولكن الدراسة تفترض أن الوحدة متعددة الجوانب والعناصر. هناك تكوين ثقافة عربية إسلامية مشتركة، إضافة إلى تكوين فقه إسلامي بقاعدة عامة وجوانب، بعضها خاص بفئة وبعضها مشترك.

---

(١) ضمن كتاب الوحدة العربية، تجاربها وتوقعاتها. مركز ودراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩م.

وهناك التطور الإداري الذي أفضى إلى خطوط موحدة ومفاهيم مشتركة في الإدارة والنظام المالي والآداب الإدارية.

ويمكن الإشارة إلى تكوين نطاق اقتصادي مشترك وشبكة مواصلات موحدة، واتصالات دائمة وحركة واسعة للبضائع والأدوات والتقانة، إضافة إلى تحرك بشري واسع، بتأثير الفتوحات أولاً، ثم بحركة الهجرة، وإضافة إلى أثر النشاط العلمي والتجاري والاقتصادي الذي يساعد على الاختلاط والتمازج، وييسر تكوين وحدة اجتماعية وحضارية.

وأخيرًا، تفترض الدراسة أن التطور التاريخي للعرب أوجد عناصر راسخة للوحدة بمفهومها الشامل. ورغم التجزئة السياسية، فإن هذه العناصر يمكن أن تؤكد ذاتها وتساعد على تكوين الوحدة.

وهناك عامل آخر له أثره، وهو التحديات التي واجهت العرب وأثارت فيهم روح التماسك والوحدة، تحديات خارجية كالخطر والغزو، أو داخلية تهدد الهوية.

هذه هي العناصر التي تتبين خلال المسيرة التاريخية التي تتناولها الدراسة لإلقاء ضوء على مفهوم الوحدة. فلننظر إلى البدايات والتطورات.

ـ ٢ ـ

إن أول تطور لمفهوم العرب كان قبل الإسلام وكان يستند إلى النسب ويتدرج من الأسرة إلى الفخذ ـ البطن ثم إلى العشيرة، ثم القبيلة ـ الشعب، وهذا يعني وجود رابطة الدم، حقيقية أو فرضية. ومثل هذه الرابطة، وفي بيئات الجزيرة العربية، يتجه نحو التجزئة المستمرة في البوادي، نتيجة التكاثر من جهة، والمجالات المحدودة للعيش من جهة أخرى. فالواحد يكوّن أسرة، والأسرة تصبح بطنًا أو عشيرة، وهكذا نحو القبيلة، وهذه لن تستطيع الحفاظ على التحرك الواحد، بل تصبح العشيرة هي الوحدة الفعالة، أي أن الوضع يتجه نحو التجزئة.

يوازي ذلك، التدرج في درجة الالتزام والتماسك بحسب تقادم النسب. ومع ذلك فقد تتداخل الأنساب نتيجة الحلف أو الحاجة المادية (مثل العمل في أرض القبيلة ـ الشعب في اليمن)، ويبقى النسب هو الأساس.

بالإسلام جاءت فكرة اللغة وحدها رابطة وفكرة عدم التأكيد على الأنساب إلا

لبعض الضرورات الاجتماعية (الدية، الفدية، وجزئيًا مسألة التكافؤ الاجتماعي). ومرت فترة تقابل أو توازي بين الفكرتين، وجاء التحضر والتطور الاجتماعي ـ الاقتصادي، والتأكيد على العمل لا الأصل في الفضل، وبروز أثر التباين المالي، والأثر الضار للعصبية القبلية أو عصبية النسب، والتطورات السياسية لتؤدي بالتالي إلى انتصار فكرة العربية لتكون أساس العروبة.

كان نطاق العروبة في الحالة الأولى الجزيرة العربية وأطرافها التي شهدت هجرة القبائل إلى الجهات الحدودية مثل حوض الفرات والجزيرة الفراتية وبلاد الشام (الجهات الشرقية من الشمال إلى الجنوب). أما الحالة الثانية فتعني الجهات التي بلغها العرب، وصارت العربية لغة التخاطب والثقافة أو إحداهما، والتي ساهم في تكوينها انتشار العربية والتعريب (نتيجة حركة العرب وانتشارهم إلى الريف خصوصًا، وانتشار الثقافة العربية، وسيادة العربية، وغيرها). وهذه حددت رقعة البلاد العربية في آسيا وإفريقيا وأعطت العروبة مرونة ومجالات قابلة للتوسع.

ونرى لعروبة النسب الأثر في الروابط الثقافية المتمثلة خصوصًا في ظهور لغة أدبية وانتشارها لتغمر اللهجات ـ دون أن تطمسها ـ ولتكون لغة الشعر والأمثال، وذلك في أنحاء الجزيرة، ومنها العربية الجنوبية وأطرافها. ويلاحظ هنا أنه كانت هناك لغات للقبائل (أو لهجات) في الجزيرة إضافة إلى بعض المناطق المستقرة وبخاصة اليمن، إذ تعرضت لتوسع العربية الشمالية حتى قبل ظهور الإسلام.

استخدمت اللغة الأدبية في الشعر الجاهلي الذي يمثل تطورًا رائعًا، والذي صار يشكل جانبًا أساسيًا في تراثنا الأدبي ومثلاً للشعر في القرون التالية. ويمكن الإشارة هنا إلى الأمثال كرابطة ثقافية.

وتتصل بهذا (اللغة، الشعر) الأسواق الأدبية التي ساعدت على التبادل بمعناه الواسع، وعلى تأكيد مفاهيم اجتماعية وثقافية ودينية مشتركة، وعلى توسع انتشار اللغة الأدبية.

وساعدت حركة التجارة بين جنوب الجزيرة والشام، وبين جهة الخليج والبحر الأبيض عبر الجزيرة والهلال الخصيب، على تأكيد الروابط والمصالح المشتركة، وعلى تكوين صلات إلى حد ما بين البدو والمستقرين. كما ساعدت على انتشار بعض

المفاهيم الدينية بما فيها فكرة التوحيد. وهنا تلزم ملاحظة دور قريش التجاري وأثرها في التأكيد على حرمة البيت وفكرة إله البيت في الجزيرة، وربط نشاطها الواسع في التجارة بحرمة البيت والحج إليه.

وهناك شعور، لا يخلو من الإبهام، برابطة بين الجماعات العربية، وربما ظهر في مواجهة الخارج وبشكل شبه عفوي، مثل رد الفعل تجاه الفرس (ذي قار، وقبله موقف النعمان)، وربما تمثل في الموقف من الغزو الحبشي (حملة أبرهة على الحجاز) والروماني (حملة إيليوس غالوس عام ٢٥ / ٢٤ق.م). وربما كان هناك موقف للغساسنة أحيانًا في وجه الروم. وربما كان الموقف من الديانات الرسمية للدول المجاورة ـ فارسية وبيزنطية ـ تعبيرًا عن النظرة السياسية لهذه الدول التي كانت تهدد أهل الجزيرة العربية.

ولكن توجد الفجوة بين البدو وبين الحضر والمستقرين، وهو وضع طبيعي تفرضه البيئة الجغرافية للجزيرة. فالمناطق الصحراوية والبوادي تفرض حياة الرعي وتربية الماشية والتنقل وراء الماء والمرعى. وحيث تتوافر المياه والأراضي الخصبة يمكن الاستقرار. وكانت المواجهة بين البداوة والحاضرة ظاهرة تاريخية مستمرة رغم أن البوادي كانت تفيض على الأراضي المجاورة بشكل متصل أو متقطع، سلمي أو غير ذلك.

وقد يشار إلى محاولات لتكوين كيان سياسي قبلي مركب أو إطار تعايش سلمي واسع. من ذلك تكوين دولة كندة وسط الجزيرة العربية من تحالف مجموعات قبلية يرأسه بيت واحد وتجمع قبائل بدوية مستقرة.

وقد يشار إلى محاولات في العربية الجنوبية لإدخالها في إطار دولة واحدة وتمثل ذلك بصورة خاصة في الدولة السبئية.

ويمكن الإشارة إلى ما يشبه الرابطة الاقتصادية في جهود قريش المتصلة بتجارتها وبكونها صاحبة البيت، لتوسيع نطاق حرمة البيت والحج إليه بين القبائل في الجزيرة، ولعقد الإيلافات مع القبائل على طرق تجارتها إلى الشام والعراق واليمن وجهات أخرى، وقيام ما يمكن تسميته بالسلم المكي في نواح من الجزيرة يشمل جماعات بدوية وحضرية. لكن هذه جهود محدودة تقتصر على مناطق من الجزيرة ولا تعدو أن

تكون إرهاصات بالنسبة إلى ما حصل بعد ذلك.

- ٣ -

ظهر الإسلام، وهنا لا نريد أن نفرض مفاهيم حديثة على فترات من التاريخ لم تتمثلها، ولكننا على كل حال لا نملك إلا أن نتكلّم ونفكر بلغة عصرنا ومفاهيمه. لقد أحدث الإسلام عقيدة ومفاهيم وتطورات بعيدة الأثر في حياة العرب يمكن الإشارة إلى بعضها.

وضع الإسلام قاعدة العربية بنزول القرآن بها وأكسبها حرمة ودوامًا في وجه التحديات، وحين جعلها أساس النسبة إلى العرب رسخ هذه الرابطة المشتركة. ويتصل بذلك الاهتمام بالقراءة والكتابة ونشر الخط العربي.

وجاء بفكرة الأمة وجعلها الإطار الواسع. ومفهوم الأمة يشير ابتداءً إلى الذين تجمعهم رابطة الإسلام وجهادهم في سبيل العقيدة الجديدة وتجاوز القبيلة والرابطة القبلية. وقد تعني كلمة الأمة الجماعة من الناس يجتمعون على شيء، وبهذا المعنى يمكن أن يكون النسب، أو بصورة أعم اللغة رابطة لهم. وكان الاتجاه الأول أنهم تجمع بينهم رابطة الإسلام وأن الوحدة الكبرى هي الأمة الإسلامية. أما المفهوم الثاني فتبلور بعد تطور طويل.

والإسلام في حركته للفتوح جمع البدو والحضر في قضية واحدة هي الجهاد وحمل راية الإسلام، وأزال لفترة (حوالي القرنين) الصراع التاريخي بين البادية والحاضرة. وتلا ذلك توطين جماعات من البدو والحضر في مراكز واحدة (دور هجرة)، لتكون أوطانًا مشتركة كانت البداية نحو التكوين الحضاري ونحو تكوين الأمة العربية الواحدة في الواقع.

وكان الفاتحون الأولون في فترة الخلفاء الراشدين من العرب، فربط ذلك الرسالة الإسلامية ابتداء بالعرب، وعزز الاقتران بين الإسلام والعربية الذي نلاحظه في صدر الإسلام، وهو اقتران استمر في أذهان الشعوب المغلوبة خلال القرنين الأولين بعد الهجرة.

وشكل العرب جل المقاتلة في موجة الفتوحات الثانية في العصر الأموي، وأشركت جماعات من الموالي في الحروب على الحدود الشرقية للخلافة، إلّا أن

دورها لا يكاد يحس به لأنه جاء متأخرًا نسبيًا، وكانت المشاركة الجادة للبربر في فتح الأندلس والاستقرار فيها. ومع ذلك استمر الاقتران قويًا بين الرسالة الإسلامية والعرب. وأكد هذا كون القبائل العربية عماد الجيش وقاعدته في صدر الإسلام. والحركة الإسلامية ضمت العرب جميعًا في دولة واحدة، ولأول مرة في التاريخ. وهذا إنجاز كبير تم في فترة الرسالة والسنتين التاليتين بعدها، بل إن حركة الفتوحات لم تنطلق خارج الجزيرة إلّا بعد توحيد العرب في هذه الدولة.

وتلا الفتوحات انتشار العرب من جهة، ودخول جماعات من الشعوب الأخرى، وبالتدريج، في الإسلام، وتوسع قاعدة الأمة الإسلامية من جهة أخرى.

وأُحدثت الخلافة، المؤسسة السياسية، بعد فترة الرسالة وبعد تكوين الأمة. وهنا بداية فترة تتطابق فيها الدولة والأمة (الإسلامية) كليًا، وبقيت كذلك حوالي قرن ونصف القرن، ولتستمر كذلك مع بعض التجزئة الداخلية البسيطة حوالي ثلاثة قرون، كانت فيها الخلافة (أموية / عباسية) الرمز الخارجي لهذه الوحدة، ثم كانت أكثر من خلافة، وكان ذلك إيذانًا بما يمكن أن يتعرض له هذا الرمز السياسي من تحديات أو رفض.

- ٤ -

تؤكد المبادئ الإسلامية (في القرآن والحديث) على مفاهيم الشورى والمساواة والعدالة. فكان مفهوم الشورى معروفًا لدى العرب كما يتمثل في مجلس القبيلة (في المجتمعات البدوية) وفي الملأ أو مجلس الشيوخ في بعض المجتمعات الحضرية (مكة، واليمن قبل الإسلام).

وجاء الإسلام بفكرة الأمة (التي تربطها العقيدة) وجعل الولاء الأول لها، ووضع الرسول ﷺ دستورًا عمليًا للأمة، وبقيت العشائر وحدات اجتماعية في إطارها. وبعد وفاة الرسول أُحدثت الخلافة، وهي المؤسسة السياسية. وكانت الشورى مبدأ أساسيًا في فترة الراشدين، وتمثلت في أساليب اختيار الخليفة من جهة، وفي تشاور الخليفة مع كبار الصحابة في الأمور العامة من جهة أخرى. وتمثلت الشورى في اختيار الخليفة بأكثر من صورة، فهي باختيار عام للمهاجرين والأنصار، كما في حالة الخليفة الأول، وهي كذلك (بدرجة أضيق) في حالة الخليفة الرابع، أو باستشارات فردية وتسمية كما

في حالة الخليفة الثاني، وهي بتسمية مجلس ممثلي المهاجرين كما في حالة الخليفة الثالث، وهي شورى عمر التي صارت مثلاً للأجيال التالية ومحور الفكر السياسي السني في الاختيار. ويلاحظ أن الشورى كانت شورى المهاجرين والأنصار في المدينة وحدها. ولم تنجح التجربة، ولعل ما كان يصلح في إطار مدينة ابتداء، لا يفي بمتطلبات دولة كبرى، عصفت بها الفتنة والحرب الأهلية التي انتهت بانتقال المركز من المدينة إلى الأمصار وبانتقال السلطة إلى الأمويين.

حاول الأمويون مواجهة مشكلة الحكم بإدخال فكرة الوراثة، بدءًا بمعاوية، ولكن هذا الاتجاه لم يجد قبولاً لدى المسلمين الأولين، كما وجد معارضة من القبائل في الأمصار. وإذا كانت القبائل ترفض الوراثة المباشرة فإنها تعرف بقاء السلطة في بيت متميز، ومن هنا سعي معاوية لإيجاد فكرة «البيت» السفياني وبثها، ثم سعي المروانيين في الاتجاه نفسه، وكان لهذا أثره في الشام فقط. ولكن مفهوم الشورى كان قائمًا، بل كان يزداد قوة، وكان شعار أبناء المهاجرين الأولين في المدينة، وتمثل في ثورتين (ثورة الحسين وثورة ابن الزبير)، كما تمثل لدى بعض الأحزاب الإسلامية كالخوارج، بل وأثر في الأمويين أنفسهم. لقد خرج يزيد بن الوليد باسم الشورى ومبادئ الإسلام، وفي ذلك خروج عن الخط الأموي. وقد أخذ الأمويون بالشورى في بلاد الشام، وهي شورى أشراف القبائل. ففي أثناء الفوضى التي تلت وفاة معاوية الثاني، اجتمع ممثلو القبائل اليمانية في الشام مع رؤوس البيوتات الأموية في «ملأ» حيث انتهى الاجتماع باختيار مروان بن الحكم.

حاول الأمويون أن يجدوا في بعض المفاهيم الإسلامية دعمًا لحكمهم، فأكدوا على أن الملك لله يعطيه لمن يشاء، وبالتالي، فإن سلطانهم كان بقدر، وأن الوقوف ضده مخالفة للمشيئة الإلهية. ومن هنا نفهم اتخاذ عبد الملك بن مروان لقب «خليفة الله» وسكه على نقوده، وتأكيد هشام بن عبد الملك على أن الخليفة هو خليفة الله في أرضه.

كما أكد الأمويون على فكرة الالتزام بالجماعة جماعة المسلمين، وحاولوا بثها، واعتبروا الخروج على الخليفة مروقًا. وقد استمرت هذه الفكرة بعدهم واكتسبت قوة في العصر العباسي، وكانت عاملاً في الاتجاه نحو الاستبداد.

كانت القبائل قاعدة الجيش. فمن يسجل منهم في الديوان يكون في الجيش، وقد تُدعى أعداد أخرى من رجال القبائل ويفرض لهم العطاء عند الحاجة (للفتوح، أو لإخماد ثورات)، ويبقى الكثيرون خارج الديوان مع أنهم مسلحون ولهم القدرة على القتال كغيرهم. كما كان للقبائل دورها في السياسة العامة، وخصوصًا بعد أن تكونت الأحلاف القبلية الكبرى وأصبحت تتنافس على السلطة، وكان لها دورها في اختيار الولاة، بل وأثّرت أحيانًا في الترشيح للخلافة. وكل هذا أبقى للرأي العام دورًا في الحياة العامة، وأخّر ظهور الاستبداد رغم ما نرى من قوة بعض الأمويين كعبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك. كما أن فكرة الوراثة المباشرة وجدت بعض القبول، إلا أنها لم تثبت رغم جهود معاوية وعبد الملك والوليد وهشام، إذ أن ثلث الأمويين فقط أعقبهم أبناؤهم والباقون إخوة وأبناء عم، هذا علمًا بأنهم كانوا من بيتين: السفياني والمرواني.

وانتقلت السلطة إلى العباسيين نتيجة دعوة سرية استمرت حوالي ثلث قرن، انتهت بثورة مسلحة، ويتصل هذا بأسباب عدة منها: ظهور أحزاب وحركات معارضة تستند إلى المبادئ الإسلامية، ومنها الدعوة العباسية؛ وحصول تناقضات اجتماعية ناشئة عن تحول المجتمعات القبلية في المراكز العربية الجديدة إلى مجتمعات حضرية، في وقت اشتد فيه تأثير العصبية القبلية الممزقة في الحياة العامة، وتراجع الروح القتالية لدى القبائل. ويمكن الإشارة إلى انتشار الإسلام وتوسع عدد الموالي ووضعهم الاجتماعي المتواضع في وقت أكدت الأحزاب والجماعات المعارضة على فكرة المساواة. هذا، إضافة إلى التطور الاقتصادي الذي أدى إلى تحول أشراف القبائل وبعض عرب المدن إلى فئة ملاكين كبار مقابل عامة القبائل المحرومين، ونشاط التجارة وظهور بدايات فئة تجارية طموحة تسعى لأن يكون لها دور. كل هذا ساعد على نجاح الحركة العباسية التي دعت إلى المساواة والعدالة والسير على هدي الكتاب والسنة.

وإذا كان الإسلام يهيئ الفكرة الجامعة والموحدة، فإن المبادئ الإسلامية كانت عاملاً في قيام أحزاب وحركات ثورية أدت إلى انقسامات داخلية، كالخوارج الذين دعوا إلى الشورى وصلاح أي عربي (ثم أي مسلم) تتوافر فيه المؤهلات للخلافة،

والشيعة الذين حصروا الإمامة في آل علي، وذهب جلهم إلى النص والتعيين، أو الاختيار في نطاق ذلك، وظهروا في عدة خطوط، كما يمكن الإشارة إلى دعوات وحركات إصلاحية أخرى.

وجاء العباسيون وأكدوا على فكرة العائلة المختارة، وعلى أن سلطة الخليفة من الله، فهو ظل الله في الأرض، وليس للأمة دور في اختياره، واتجهوا منذ البداية نحو الوراثة ونحو السلطة المطلقة. وهكذا تراجعت فكرة الشورى عند العباسيين، وتلاشت في الواقع في القرن الثالث الهجري. ورافق ذلك الانكماش فترة الاستناد إلى القبائل العربية في تكوين الجيش، بإحداث الجيش النظامي المختلط. وكان هذا جزءًا من الاتجاه نحو مشاركة المسلمين من غير العرب في السلطة، متمثلاً في التعاون بين العرب والفرس في العصر العباسي الأول، وتكوين الجيش من وحدات عربية وإيرانية. ثم فشل هذا التعاون أمام تحديات وثورات جديدة، فكان الاتجاه منذ الربع الثاني للقرن الثالث إلى فئات جديدة من أواسط آسيا وخصوصًا الترك، الذين لم يكونوا جزءًا من الحضارة الإسلامية بعد، ثم إسقاط القبائل العربية من الديوان أيام المعتصم، وفي هذا عزل للسلطة عن الجماعات العربية. وهذا التطور أدى بدوره إلى انقطاع بين القبائل العربية في البوادي وبين السلطة وإلى عودة المواجهة بين البدو والحضر.

كانت وحدة الأمة الإسلامية ودار الإسلام (ومحورها العرب) واضحة في القرن الأول وعلى رأسها الخليفة. وفي القرن الثاني كانت بدايات الانقسام، إذ انفصلت الأندلس عن الخلافة، ليلي ذلك انفصال أجزاء من الشمال الإفريقي كليًا كما هو شأن المغرب تحت حكم الأدارسة. وتلا ذلك في القرن الثالث انفصال أجزاء من الجزيرة في اليمن (زيدية)، وعمان (إباضية)، والحجاز (علوية). هذا إلى ظهور إمارات لها حكم ذاتي وتبعية اسمية للخلافة في الجهة الشرقية، في إيران وأواسط آسيا (الطاهرية، والصفارية، والسامانية)، وكما هو شأن الأغالبة في تونس. وهكذا بدأت التجزئة عمليًا في دار الإسلام.

ويلاحظ أن هذه التجزئة نشأت عن تحرك أحزاب سياسية معارضة (علويون، خوارج) في الأوساط (البلاد) العربية، أو عن طموح يتصل بنوع من الوعي المحلي (في إيران).

وإذا كانت الأمة إطار الوحدة بين المسلمين، فإن الخلافة كانت رمز هذه الوحدة (السياسية) من جهة، والمؤسسة التي تسهر على تطبيق الشريعة من جهة أخرى. وهذا يعني أن التجزئة تتصل أساسًا بالمؤسسة السياسية ولا تعني الانفصال عن الأمة. وفي الحالة التي يمثل الانفصال فيها رفضًا للخلافة العباسية، كما هي الحال بالنسبة إلى الأدارسة أو الخوارج، فإن ذلك يمثل الانفصال الكلي عنها. أما إذا كان الغرض التمتع بالحكم والاستقلال بالسلطة، فقد يؤدي ذلك إلى الاعتراف الاسمي بالخليفة ـ رمز الشرعية ـ والتفويض منه بالسلطة على أساس أنه المسؤول عن تطبيق الشريعة، كما هي الحال بالنسبة إلى الإمارات الإيرانية وإلى دول قامت في القرن الرابع وبعده (مثل البويهيين والسلاجقة).

إن التأكيد على الشريعة كان عاملاً أساسيًا في نظرية الإمامة عند أهل السنة، فمن المهام الأساسية للإمام حفظ الشريعة وتطبيقها. وحين ضعفت الخلافة، وظهر المستبدون من الأمراء، قال الفقهاء: إنه يجوز للخليفة أن يفوض السلطة إلى الأمير مع بقاء الولاء له، على شرط تطبيق الشريعة. وهذا أعطى الخلافة سلطة معنوية ـ وخصوصًا بنظر الجماهير ـ وسيادة شرعية لفترة طويلة بعد تقلص سلطتها، وبقيت رمزًا للوحدة ولسيادة الشريعة.

ـ ٥ ـ

في هذه الفترة رسمت خطوط التنظيمات الإدارية والمالية والمؤسسات الرئيسية للدولة. فسار العرب على مفاهيم عامة في الإدارة، منها أنهم أفادوا من التراث الإداري في البلاد المفتوحة، ولكنهم راعوا الاعتبارات الاستراتيجية وبعض المفاهيم الإسلامية التي استقروا عليها في معاملة البلاد المفتوحة، ولاحظوا ابتداء أن تكون نفقات الجيش الذي يفتح بلدًا من وارده، وأن يتبع إداريًا مركز ذلك الجيش.

ومع أن حركة الفتوحات كانت بإشراف المركز وتوجيهه، فإن أمراء الجيوش أعطوا حرية واسعة في التحرك والتدبير. فقد قاموا بالفتوحات وأعطوا عهود الصلح للمناطق المفتوحة، ثم اتخذوا التدابير التي تحدد معاملة الأرض وأهل البلاد، وهي تختلف في التفاصيل من قطر إلى آخر، إلاَّ أنها تنتظمها توجيهات عامة. فاعتبرت عامة الأراضي المفتوحة وقفًا على الأمة، واعتبرت الصوافي ـ ابتداء ـ فيئًا للمقاتلة، وفرضت

الجزية إلى جنب الخراج. وحددت المناطق الإدارية في ضوء ظروف الفتح، إذ أن كل جهة تفتح تكون تابعة إداريًا لمركز المقاتلة الذين فتحوها، ويرسل واردها إليه. ووضع المقاتلة في مراكز، قديمة أو حديثة، صارت مراكز إدارية للأمصار. وهكذا أنشئ في العراق مركزان للمقاتلة (دور هجرة) الكوفة والبصرة. وقسمت الشام إلى أربعة أجناد: دمشق والأردن وفلسطين وحمص وقنسرين. وأنشئ في مصر مركز جديد هو الفسطاط. وكان لكل مصر (ولاية) أمير للحرب والخراج عادة، وديوان للجند وديوان للخراج وقاض وصاحب شرطة.

ومع أن كلاً من هذه المراكز كان مركزًا إداريًا ابتداء، فإنه كثيرًا ما جُمع مركزان أو أكثر وما يتبعهما من أقطار إلى أمير واحد. فمثلاً جُمعت الأجناد الأربعة في الشام لمعاوية بن أبي سفيان زمن عثمان بن عفان. ومع أنه كان لكل من الكوفة والبصرة فتوحات في إيران ولكل منهما أمير، فإنهما كثيرًا ما جمعتا لأمير واحد في العصر الأموي، يتولى العراق والمشرق كله. وهذا الوضع يجعل التقسيمات الإدارية مرنة وغير مستقرة. وساعد على ذلك وجهة الإدارة، إذ كانت لا مركزية ابتداء، وللأمراء صلاحيات إدارية ومالية واسعة، بل إن القاضي على استقلاله يعين عادة من قبل الأمير. وهكذا نرى أن فتوحات الشمال الإفريقي كانت بإشراف أمير مصر ابتداء، وفتوحات إيران والسند كانت من قبل أمراء الكوفة والبصرة (العراق) وتابعة لهم إداريًا في الغالب.

وكان للأمراء / الولاة مجال الإشراف على حركة الهجرة العربية، وعلى إنزال القبائل القادمة في مراكز الأمصار أو في مناطق رعي أو سكن في غيرها من الأماكن، وكان لهذا أهمية في انتشار العرب وتجمعهم. وللأمير بمعرفة الخليفة أن يقطع من الأرض الموات أو المهملة للأفراد وللقبائل العربية، وله أن يقوم بالأعمال العمرانية مثل استصلاح الأرض وشق القنوات (مثل زياد والحجاج)، وله، بإذن الخليفة، أن ينشئ مركزًا جديدًا للمقاتلة (دار هجرة) مثل القيروان (من قبل قتيبة) وواسط (من قبل الحجاج).

ويتولى الأمير دفع النفقات كافة في الولاية (من أعطيات وأرزاق للمقاتلة والموظفين ومتطلبات الري والأعمال العمرانية، ونفقات الحملات العسكرية)، وذلك

من وارد الولاية، ويرسل الباقي إلى العاصمة (يتراوح بين ١٠ بالمئة و٢٠ بالمئة). وكان المقاتلة والموظفون عادة من أهل الولاية، إلا في حالات قليلة (مثل الأمير وعامل الخراج والقاضي أحيانًا). ومع ذلك، فقد يفصل الخليفة الإدارة المالية عن الأمير، ويعين لها عاملاً مستقلاً عنه فيقلص بذلك صلاحياته.

هذا الوضع أعطى الولاية شخصيتها في نطاق دار الخلافة. ولكن حدود الولايات / الأمصار في فترة الراشدين والأمويين كانت تتصل بظروف الفتح، وكانت مرنة. إلّا أنها في نهاية الفترة الأموية وأوائل العصر العباسي شهدت الاتجاه إلى تحديد الولايات، كما يتطلب التراث الإداري والأوضاع الجغرافية والبشرية. فبدل وجود مركزين إداريين في العراق وتبعية العراق والمشرق لأمير أو أميرين، صار هناك مركز واحد في العراق (واسط)، ثم صار العراق وحدة إدارية والمشرق أكثر من وحدة، وبعد أن كان الشمال الإفريقي تابعًا لمصر صار وحدة إدارية.

أدى مجيء العباسيين وإحداث جيش نظامي والاتجاه إلى تأكيد السلطة المطلقة والتطور الاقتصادي ـ الاجتماعي، إلى الاتجاه نحو المركزية. وأفضى ذلك إلى تحديد أوضح وأكثر استقرارًا للولايات المتصلة بالمركز. وبعد أن كان الولاة من أشراف القبائل في الفترة الأموية، أصبحوا في العصر العباسي الأول من الأسرة الحاكمة أو من كبار الموظفين. وكانت هذه المركزية ممكنة مع قوة الدولة والسيطرة على الجيش. ولكن هذا لم يغير السمة العامة، وهي بقاء شخصية كل ولاية، إذ بقيت لها قواتها وإدارتها التفصيلية ووارداها. فالأمير يمثل الخليفة ويخضع لإشرافه وإشراف الوزير، وهو مسؤول عن الأمن ويشرف على الشؤون الإدارية والمالية (إلّا إذا عين عامل خراج من المركز للحد من سلطانه)، وله قيادة الجيش المحلي الذي يمكن أن يصبح قوة كبيرة. ولكن الاتجاه إلى المرتزقة الأتراك بدل الجيش النظامي، وضعف السلطة المركزية، أديا إلى ظهور اتجاهات انفصالية وقيام كيانات شبه مستقلة. إلّا أن اعتبار الخلافة رمز الشرعية كان عاملاً مهمًا في حفظ وحدة رسمية أو رمزية حتى القرن الرابع حين ظهرت خلافات أخرى. وكان الانقسام الأوسع في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر)، حيث تلاحظ بداية تطورات انتهت بعد فترة ليست قصيرة بتحديد كيانات سياسية تومىء إلى العصر الحديث.

ومن ناحية ثانية، فإن التطورات الإدارية التي حصلت خلال قرنين أو يزيد ساعدت على نوع من الوحدة. فالجهاز الإداري وهيكل التنظيم والدواوين في الولايات صارت متماثلة، كما أن نفقات كل ولاية كانت تعتمد على واردها، ولا يرسل إلى المركز إلاّ ما يقرره المركز أو ما يزيد على نفقاتها.

ولعل خير مثل للتطور المفضي إلى نوع من الوحدة، أنظمة الضرائب الموروثة (بيزنطية وساسانية)، والتي كانت متباينة بين المناطق. فقد وضع العرب المسلمون بعض المبادئ العامة ابتداء، مثل اعتبار الأرض في البلاد المفتوحة فيئًا، أو وقفًا عامًا على المسلمين، وفرض الخراج عليها والجزية ضريبة رأس على غير المسلمين، ولكن الاختلافات في التطبيقات الإدارية العملية احتاجت إلى أكثر من قرن لنشوء نظام ضريبي موحد في أراضي الخلافة. وتلا ذلك وضع فكر فقهي مشترك لتنظيم الضرائب؛ إسلامي في إطاره ووجهته، غنيّ في تفاصيله، وبذلك تكون نظام ضريبي موحد في بلاد الخلافة.

ويمكن القول إن المسلمين طوروا الإرث الإداري عامة، عدلوا وأضافوا وأعطوه طابعًا إسلاميًا، ووضعوا له الأسس الفكرية، وجعلوه بذلك جزءًا من تراثهم الحضاري عامة. وكان هذا سبيل وحدة في النظام الإداري.

ويمكن الإشارة هنا إلى اتجاه الخلافة منذ أيام عمر بن الخطاب إلى إنشاء دور هجرة، ومراكز للمقاتلة العرب لتكون مقرات لهم ومنطلقات في الفتوحات. واستمر هذا الاتجاه في فترات تالية لإقامة مراكز إدارية جديدة، وقد تحولت هذه المراكز إلى مجتمعات مدنية متطورة، وفي الغالب مراكز حضارية نشطة، وتكفي الإشارة إلى الكوفة والبصرة والفسطاط / القاهرة، والقيروان والمهدية وفاس وواسط وبغداد للتنويه بذلك.

هذه المدن الجديدة بصورة خاصة، أو مدن أخرى عربية أو متعرّبة، كوّنت مراكز إشعاع للحضارة العربية الإسلامية، وملتقى جماعات بشرية مختلطة لتتعرب ولتصبح عاملاً في نشر التعريب إلى الأرياف المحيطة. ولا يخفى أن هذه المدن في المشرق والمغرب كانت تجذب الجماعات العربية، كما كانت تجذب العلماء وطلبة العلم. فقد كانت محطات أولى ومهمة في طريق تكوين الأمة العربية في التاريخ.

لقد برزت المدن في دار الإسلام، وجعلت الحضارة الإسلامية حضارة مدنية موحدة، مع حركة واسعة للناس والتجارة والآراء في داخلها، ويلاحظ أن هذه المدن كانت متماثلة في أسس تخطيطها وفي طابعها، وهو ما عرفت به المدينة العربية الإسلامية في التاريخ. وبدت وكأنها مراكز تنبض في جسم الأمة العربية تربطها شرايين المواصلات، وتساهم في تكوين وحدة حضارية شاملة.

- ٦ -

كانت الشريعة عاملاً أساسيًا في وحدة الأمة، ويتمثل ذلك في نمط حياتها ونظرتها إلى الأمور.

كان على الأمة الإسلامية الناشئة أن تبني حياتها وتواجه حاجاتها القائمة والمستجدة في ضوء الإسلام. واتجه القراء والعلماء ابتداءً إلى القرآن والسنة. كما أن قيام الخلافة ومعاملة البلاد المفتوحة تطلبت الاجتهاد، إضافة إلى أن الاتجاه العام كان نحو اعتماد المفاهيم والقيم الإسلامية في مختلف نواحي الحياة، وإلى تطوير العرف والتراث المحلي ليلائم الإسلام.

بدأ الاجتهاد فرديًا أو بالشورى منذ زمن الصحابة، ورافقه الاهتمام بالحديث والتحري فيه. وكان لظهور خطين في الفقه - فقه الرأي والأثر - دور في شمول الفقه ومرونته.

بدأت الدراسات الفقهية محلية، وأدى التباين في الظروف المحلية إلى أن تظهر، وبالتدريج، سنن محلية. وتلا هذه البدايات ظهور الإجماع بمفهومه العام ليكون بدوره من أصول الفقه. وأدت هذه الجهود العلمية في الفقه إلى قيام مدارس فقهية في أوائل القرن الثاني. وبعد أواسط القرن الثاني، بدأت تتكون جماعات في نطاق هذه المدارس حول فقهاء متميزين، مثل «أصحاب أبي حنيفة» في إطار مدرسة الكوفة، و«أصحاب مالك» في إطار مدرسة المدينة. ولم يكد ينتصف القرن الثالث حتى حلت المذاهب مكان المدارس الفقهية.

نشأت المذاهب الفقهية في بيئات مختلفة، وكان صلب إنتاجها الفكري بالعربية. وقد تأثرت هذه المذاهب أحيانًا بالمشاكل والشؤون المحلية، مثل تأثر المذهب الحنفي بالبيئة العراقية (الكوفية)، ومذهب مالك ببيئة المدينة ومن ثم شمالي إفريقيا.

ويلاحظ أن المبادىء والأسس الفقهية لدى الفئات الإسلامية التي اختلفت مع أهل السنة، مثل الشيعة والخوارج، إنما تختلف حول مسألة الإمامة وما يتصل بها. أما في الأمور الأخرى فإن التباين بينها لا يختلف عن التباين بين مذاهب أهل السنة في أمور تفصيلية. وهكذا كان الفقه عامل توحيد وقاعدة مشتركة للأمة.

- ٧ -

ويمكن الإشارة الآن إلى نشأة الثقافة العربية، ولدورها الكبير في الوحدة، ولأنها كونت التراث الثقافي الذي يشكل أساس الهوية العربية والإطار العام للعروبة.

ارتبطت الفعاليات الثقافية أساسًا بحاجات الأمة الناشئة، وكانت ابتداء تتصل بالقرآن (قراءة وتفسيرًا) وبالحديث (رواية وجمعًا ونقدًا). بدأ التفسير مبكرًا، في قراءة القرآن وتفسيره، وذلك بتقديم شروح لغوية للنصوص، وأفيد من الشعر الجاهلي في ذلك. كما استند إلى المأثور من أقوال الرسول والصحابة، إلى جانب الاستعانة بأهل الكتاب لتوضيح بعض الإشارات القرآنية. وهكذا ظهر خطان في التفسير: التأكيد على المأثور، والرجوع إلى الرأي.

وعني بجمع الحديث وحفظه في فترة مبكرة. وأدى الوضع في الحديث، لأسباب متباينة، إلى نقد المتن والرواة وإلى نشأة الجرح والتعديل. واستخدمت الكتابة لحفظ القرآن أولاً، ثم لتسجيل الحديث وحفظه. وتعود المجموعات الأولى للحديث إلى أواسط القرن الثاني، ثم تطورت إلى كتب الصحاح في النصف الثاني للقرن الثالث وهي على أبواب الفقه.

وعند الفتوحات، كانت للعرب لغة راقية وشعر رفيع. كما كانت للقبائل لغاتها (لهجاتها)، ولكن سكناها في المراكز الجديدة أدى إلى ظهور عربية مشتركة في التخاطب في كل مصر (مركز ولاية). ولكن القرآن الكريم رسخ العربية الفصحى وحفظ لها وحدتها واستمرارها.

وعني العرب بالدراسات اللغوية، وذلك لقراءة القرآن بشكل سليم، وحرصًا على نقاء العربية. وتأكدت الحاجة، بالاختلاط بالأعاجم وبانتشار الإسلام، الأمر الذي أدى إلى اللحن وإلى جهد النحاة لوضع قواعد للعربية.

وطبيعي أن ترتبط بدايات النحو بقراءة القرآن، وأن يكون رواد علم النحو قراء في

الوقت نفسه. وهنا نلاحظ وجهتين في الدراسة، الأولى تؤكد على السماع وترى اللغة في الأساس توقيفًا، وأخرى ترى أنها أصلاً تواضع واصطلاح. فإذا كانت الأولى تعتمد على السماع، فإن الثانية تؤكد على القياس.

وأدت الدراسات اللغوية إلى الرجوع إلى عربية البادية وإلى العودة إلى الشعر ـ ديوان العرب ـ وأفضت هذه الجهود إلى جمع مفردات اللغة ثم إلى وضع المعاجم.

أدى نزول قبائل متعددة بلغاتها المختلفة في المراكز الجديدة إلى إغناء العربية من جهة، وإلى استعمالها بتوسع بين غير العرب من جهة أخرى، ومع الاختلاط أدى هذا إلى ظهور عربية مبسطة بين العامة في التخاطب. ومع ذلك بقيت المراكز العربية «موضع الفصاحة والإعراب».

وبدأت العناية بالتاريخ في الإسلام، واتجه إلى دراسة السير والمغازي، ثم إلى فعاليات القبائل عن الفتوح في الأمصار، وإلى أخبار الأمة الإسلامية.

وشارك في الدراسات التاريخية رجال المغازي (المدينة) والإخباريون واللغويون والنسابون (الكوفة). وكان طبيعيًا أن يتأثر أسلوب الدراسة التاريخية بأسلوب مدرسة الحديث في تدقيق المتن والعناية بالإسناد (في المدينة) من جهة، وبالأسلوب القبلي في الرواية، والذي شارك فيه الإخباريون واللغويون والنسابون (في الكوفة) من جهة أخرى. وكان طبيعيًا أيضًا أن تظهر مدارس محلية في البداية، ثم يحصل تبادل في التأثير بين المدارس نتيجة الرحلة، ليتضح ذلك في القرن الثالث بظهور المؤرخين الكبار. ومع التنوع الواسع في الكتابة التاريخية، كان التركيز في اتجاهين: الكتابة في تاريخ الأمة، والكتابة في خط التراجم والسير.

ونشط الشعر بعد الفتوحات، وتنوعت أغراضه، وتأثر بالظروف والأوضاع الجديدة بدءًا بالدعوة الإسلامية وحركة الجهاد. وكان منتظرًا أن تظهر موضوعات جديدة، وخصوصًا الشعر السياسي وشعر النقائض، وأن يظهر شعر حضري إلى جنب شعر البادية. وحصل تطور في الأسلوب، دون انقطاع عن أساليب الشعر القديم. وازدهر الشعر في فترة صدر الإسلام، لتليها فترة تجديد في العصر العباسي في الأسلوب والموضوعات.

ويلاحظ أن الدراسات الإسلامية والعربية كانت محط اهتمام المسلمين في صدر

الإسلام (إلى أواسط القرن الثاني)، وبذلك وضعوا أسس ثقافتهم قبل أن يلتفتوا جديًا إلى نتاج الثقافات الأخرى لينقلوا منها ما تقتضيه حاجاتهم وما يلائم ثقافتهم.

لقد حصل اتصال شفهي ومحدود بالثقافات الأخرى في صدر الإسلام، مع إشارات قليلة إلى بدايات قليلة وفردية في الترجمة العلمية. ولعل تعريب الدواوين بين أيام عبدالملك بن مروان (ت ٨٦هـ/ ٧٠٥م) وهشام بن عبد الملك (١٢٥هـ/ ٧٤٣م) كان الحدث البارز في الترجمة، وكان فيه إغناء للعربية لغة للإدارة. ووجدت الترجمة تشجيعًا وتنظيمًا من قبل الخلفاء في العصر العباسي الأول، وكانت في موضوعات علمية مثل الطب والرياضيات والهيئة والهندسة والفلسفة. هذا إلى ترجمات أدبية وتاريخية عن الفهلوية بالدرجة الأولى. وكانت هذه بداية حركة نشطة من الترجمة ثم الكتابة والبحث العلمي، وتطوير أسلوب علمي تجريبي.

وقد وضعت هذه الثقافة في فترة التكوين بالعربية، وصارت أساسًا للهوية العربية.

- ٨ -

ويمكن الحديث عن دور التعليم ومؤسساته في صياغة الوحدة. فمن الواضح أن المسجد كان المركز الأول للتعليم. واستمر دوره أساسيًا في فترة التكوين الثقافي وبعدها، كما كان انتشار التعليم مرافقًا لانتشار الإسلام. وكانت الدراسات في المسجد تمثل العلوم الإسلامية في الأساس (دراسة القرآن، علوم الحديث، الفقه)، وعلوم العربية (النحو خصوصًا) لصلتها الوثيقة بها، وقد تشمل موضوعات أخرى مثل التاريخ. وتكون الدراسة على هيئة حلقات ومجالس.

وكان الكتّاب يمثل مرحلة التعليم الأولى، وقد انتشر وعم بعد ظهور الإسلام. وكان يعلم الصبيان قراءة القرآن وحفظ بعض سوره، والخط والحساب وأوليات النحو، وربما اهتم بتعليمهم السباحة والرمي. وكان دوره كبيرًا في تكوين القاعدة التعليمية العامة، ويمثل مرحلة أساسية بالنسبة إلى الدعوة الجديدة.

وتنوعت المؤسسات لطلب العلم، من المساجد والربط والزوايا ودور العلم وأخيرًا المدرسة. وكانت المارستانات تُعنى أحيانًا بتعليم الطب، كما أن دور العلم كانت تعنى بعلوم الأوائل. وقد يكون التعليم في دور الشيوخ أو في المحلات العامة.

كان التعليم حرًا للجميع، وكان الدفع ابتداءً من المركز لضرورة التعليم بالنسبة إلى الدعوة الإسلامية، ثم شارك فيه الأغنياء والمتمولون، وكان مفتوحًا وعامًا دون أية سيطرة. ولئن كان التعليم في المرحلة الأولية (الكتاب) بأجرة، فإنه في المرحلة العالية (طلب العلم) مجاني.

وحين نتتبع محتوى التعليم في الكتّاب أو المسجد وغيره من مؤسسات، نجده، على ما فيه من تنوع وغنى، يسير وفق أسس واتجاهات متماثلة، لأنه يستقي من منابع واحدة ويتجه لأهداف متماثلة.

ولعل بدايات التدخل الرسمي في التعليم جاءت حين كان المذهب (أو الحزب) أساس حركة أو دولة، إذ ينتظر منه أن يشجع الدراسات المتصلة بالمذهب لنشره ولإعداد الدعاة له، وهذا يعني توفير مجالات الدراسة ووضع المخصصات للمدرسين والطلبة. وكان هذا واضحًا في القرنين الرابع والخامس للهجرة لدى الفاطميين والإباضية، ثم السلاجقة في أيام نظام الملك. ومع ذلك، فإن التنوع في المذاهب كان سبيل غنى في التعليم، ولم يكن هناك تباين، إلاّ فيما يتصل بالناحية السياسية (الإمامة / الخلافة).

وكانت المدرسة أوج التطور في مؤسسات التعليم، في أنها وفرت السكن والنفقات للطلبة إضافة إلى الأساتذة، ولم تقتصر على الدراسات الإسلامية بل شملت أحيانًا الطب والنحو وعلم الهيئة والحساب، وإذا كان تأسيس المدرسة أصلاً لفقه مذهب واحد، فإنه سرعان ما صارت المدرسة شاملة لفقه المذاهب الأربعة.

وقد مثلت المدرسة حفظ التراث الثقافي وجمعه وتبويبه وتوفيره. وكان جل هذا التراث الثقافي مشتركًا بالنسبة إلى المذاهب الكبرى. ولم يكن من قبيل الصدفة أن يكون جل الإنتاج الموسوعي في فترة ازدهار المدرسة.

وهكذا كان دور المؤسسات التعليمية كبيرًا في وضع القاعدة الثقافية وفي توفير التراث الثقافي. ويتصل بهذا ظاهرتان: الأولى الحركة الدائبة للشيوخ ولطلبة العلم وانتقالهم بين المراكز الحضارية المختلفة في المشرق والمغرب، وهي ظاهرة لازمت الحركة الثقافية عبر العصور وإن اختلفت الدرجة. والثانية أن بعض المؤسسات العلمية الكبرى كانت مركز جذب وإشعاع ثقافيين، بدءًا بجامع المدينة المنورة إلى جامع دمشق

والمسجد الأقصى وجامع عمرو بن العاص إلى جامع المنصور ببغداد وجامع القيروان والزيتونة، ثم المدارس الكبرى من نظامية بغداد إلى المستنصرية إلى الأزهر. وكان كل منها قبلة لطلبة العلم والعلماء من مختلف البلاد.

- ٩ -

يلاحظ أن الإسلام لم يلغ هوية الأمم التي دخلته، بل تمثلت فيه مرونة وقدرة على استيعاب تلك الأمم وتطوير تراثها في إطار مبادئه ومثله، ومع أنها تعرضت لتحول كبير فيه، إلاّ أنه لم يطمس هويتها الاجتماعية.

وبالنسبة للعرب، فإن الوحدة الاجتماعية الموروثة كانت القبيلة، ثم فرعها العشيرة، وبقيت القبائل وحدات اجتماعية في الأمة (لها مسؤوليات اجتماعية)، وفي الجيش، وفي السكن في الأمصار.

وكانت القبائل تعتز بدورها في الفتوحات، وتفخر بأنسابها، وترى لنفسها التفوق على الشعوب الأخرى، بما فيها الموالي، بل إن الولاء نفسه يبدو ضروريًا للهوية الاجتماعية في مجتمع وحداته القبائل.

ومع أن هذه ظواهر للواقع الاجتماعي، فإنها لا تأتلف والمفاهيم الإسلامية في المساواة، كما أنها لا تدوم مع الاستقرار والتطور الحضري ومع استعلاء رسالة الإسلام.

وهكذا كانت الثورة العباسية ضربة للقبلية وما تمثل في الحياة العامة، وإعلانًا للمساواة والسير على الكتاب والسنة وتحقيق العدل. ولعلها كانت مؤشرًا للاتجاه الذي ازداد قوة مع الأيام، والذي أفضى إلى تأكيد العروبة نسبًا ورابطة وإلى تكوين جديد للأمة العربية.

وفي فترة التكوين الثقافي رسمت الخطوط الرئيسية للتعريب، وكانت في الأساس لغوية وثقافية.

وقد ساهم في التعريب، إرث العرب الثقافي المتمثل في اللغة بالدرجة الأولى، وانتشار الإسلام، وخروج العرب من الجزيرة إلى الأمصار، وتكون الثقافة العربية. وقد تجمعت ظروف وعوامل عدة عبر فترات امتدت حوالي ثلاثة قرون، لتظهر فكرة الأمة العربية على أساس لغوي وثقافي.

فقد قويت، وبالتدريج، فكرة اللغة نسبًا ورابطة لدى العرب لتحل مكان فكرة النسب، نتيجة تطورات عدة منها تأثير المفاهيم الإسلامية، إذ أن القرآن والحديث اعتبرا اللغة أساس النسب للعرب. وهناك استقرار للقبائل العربية في الأمصار، وبالتالي تراجع فكرة النسب. إضافة إلى التطور الاقتصادي الذي أعطى المال قوة في الحياة الاجتماعية، وأدى إلى تكوين فئات اجتماعية جديدة تقوم على المال، ورافق ذلك طمس فكرة النسب. ويمكن أن يضاف إلى ذلك التخلي عن فكرة المقاتلة المستندة إلى القبائل، والاعتماد على جيش نظامي.

ويمكن التنويه بأثر الإسلام في انتشار العربية لضرورتها في فهم الدين الجديد، ولاقتران الإسلام بالعربية ابتداء ولعدة قرون. وعزز ذلك فكرة الولاء، أو ارتباط المسلمين الجدد بأفراد أو أسر أو قبائل عربية كضرورة اجتماعية وتعرضهم للحياة العربية بشكل واضح.

إن تعريب الدواوين في العصر الأموي جعل العربية لغة الإدارة كما هي لغة الثقافة، وأدى بالتالي إلى تعريب العناصر الطموحة من غير العرب. كما أن المشاركة في الثقافة العربية (وبخاصة حيث لا توجد ثقافة قومية) كانت تتطلب تعلم العربية. هذا إلى أن حيوية الثقافة العربية الإسلامية وازدهارها كان لها أثرها في توسيع نطاق التعريب في المراكز الحضرية.

وهناك عامل انتشار العرب واستقرارهم في مراكز الأمصار في البلاد المفتوحة. وكان ذلك مهمًا في التعريب في المدن التي تطورت إليها هذه المراكز، وفي نشر التعريب في الأرياف القريبة المتصلة بها. ثم إن إقبال العرب على امتلاك الأراضي على نطاق واسع، ثم انتشارهم إلى الأرياف، منذ أواخر القرن الأول للهجرة، كما حصل في العراق والشام ومصر، أدى بالتالي إلى تعريب الأرياف، إضافة إلى المدن، وهذا ما لم يحصل في المغرب العربي إلّا بعد الهجرة الهلالية في القرن الخامس الهجري.

ومن الواضح أن تحديد أعداد المقاتلة من العرب في الديوان في القرن الأول، ثم تقليصهم، وإسقاطهم أخيرًا من الديوان بنهاية العصر العباسي الأول، جعل العرب يتجهون إلى الفعاليات الاقتصادية ومنها الزراعة. إضافة إلى التسوية بينهم وبين غير العرب في الضرائب على الأرض الخراجية منذ نهاية القرن الأول، الأمر الذي ساعد

على الاختلاط وتوافق المصالح وتوسيع التعريب.

وكان انتشار العربية وانتشار العرب، إضافة إلى الصلات التجارية والبشرية، عوامل في تعريب البلاد التي تكون الوطن العربي في آسيا وإفريقيا. وتأكد ذلك بتكوين الثقافة العربية الإسلامية (بما فيها الفقه) الذي ساعد على تكوين إطار حضاري واحد، ونظرات ونفسية مشتركة. وما يسّر ذلك اتجاه العرب (في إطار الإسلام) إلى قبول التنوع الغني في إطار عام للوحدة.

وقد يكون ظهور الفارسية لغة أدب وثقافة منذ أواخر القرن الثالث الهجري بداية لانفصال شعوب أخرى ثقافيًا، ولرسم حدود أوضح للتعريب، وتمهيدًا لأن تكون العربية رابطة بين الناطقين بها. ولا يعني ظهور الفارسية توقف الكتابة والإنتاج العلمي بالعربية في إيران وما وراء النهر، ولكنها صارت وبصورة متزايدة، وبتشجيع من الكيانات السياسية التي ظهرت في إيران، لغة الأدب والثقافة. وبصرف النظر عن السلطة الحاكمة، فإن الفارسية استمرت في إيران، كما بقيت العربية في الجزيرة العربية والهلال الخصيب وشمالي إفريقية لغة الثقافة، بصرف النظر عن أصول الحكام. أما التركية، فلم تصبح لغة الإدارة والثقافة إلا في الدولة العثمانية.

جاء تكوين الأمة العربية عمليًا بصورة تدريجية، وعلى أساس من روابط اللغة والثقافة. وبدا هذا التكون واضحًا في الفكر منذ أواسط القرن الثالث الهجري، ويتمثل في كتابات أدباء (مثل الجاحظ وابن قتيبة) وفلاسفة (الفارابي، ابن سينا)، ومؤرخين (المسعودي، ابن خلدون)، وفقهاء (الشافعي، ابن تيمية).

ولكن التفكير بأمة عربية لديهم لم يقترن بضرورة وجود دولة أو كيان سياسي خاص بهم. وهذا لا يقلل من الاعتزاز بالعرب وبدورهم في الإسلام. ومثل هذه النظرة مفهومة إذا تذكرنا فكرة الأمة التي بدأ تنظيمها زمن الرسول في المدينة فاستمرت الأساس، وفكرة الخلافة التي تعرضت للتجزئة وللانحدار.

إن فكرة الأمة العربية إذًا هي ما وصل إليه مفهوم الوحدة، وهي تستند إلى اللغة العربية وإلى الثقافة العربية (الإسلامية). إن الكيان السياسي الواحد يرد في الفكر السياسي، لكنه ليس لازمًا لوحدة الأمة. وقد ترد فكرة النسب بالنسبة إلى العرب، أو فكرة البيئة الجغرافية وأثرها، ولكنها ليست روابط دائمة بل قد يكون لها أهمية في فترة

ما من حياة الأمة أو في مرحلة من مراحل تطورها.

وحين بدأ الوعي العربي في العصر الحديث، كانت اللغة أهم ما أشار إليه الكتاب رابطة بين العرب وقاعدة لتحديد الهوية القومية.

- ١٠ -

أدت الفتوحات من الناحية السياسية إلى تكوين وحدة سياسية كبرى تمثلت بالخلافة، ومن الناحية الدينية إلى انتشار الإسلام، ولغويًا إلى انتشار العربية، وفي الحقل الاقتصادي إلى تكوين منطقة اقتصادية كبرى.

وهيأت الفتوحات الوسط المناسب للاختلاط بين الشعوب والثقافات، وللتفاعل في إطار من الإسلام والعربية، وكانت هناك حركة كبيرة في دار الإسلام من الناس والبضائع والمعلومات والأفكار. كما شارك في الحركة الثقافية العرب والمستعربون من الشعوب الأخرى، وساهموا في تكوين تراث غني بالعربية.

وكان جهاز الدولة عاملاً في توحيد جوانب من حياة المجتمعات، ويتمثل ذلك في إيجاد نظام نقدي عام موحد، وفي تهيئة الأوزان والمقاييس المشتركة، وفي خدمات البريد.

أنشأت الدولة شبكة من وسائل الاتصالات، كالطرق وخطوط القوافل والموانئ وأدوات الاتصال السريع. وكانت العناية مستمرة بالطرق لحاجات الجيوش والتجارة والمسافرين والحجاج. إضافة إلى وضع الأميال على الطريق لبيان المسافات، وإنشاء الآبار والبرك للمياه، وإقامة الخانات والمحطات على الطرق لتوفير الراحة والأمن. وكانت الدولة تعنى بصورة خاصة بحفظ الطرق والمواصلات ومراقبتها، وتعطي الأولوية في ذلك للحاجات العسكرية والاقتصادية.

وكان للتجارة أهمية كبرى في الحياة الاقتصادية وفي تكوين مصالح وروابط مشتركة.

فكان للعرب مشاركة ودور وساطة في التجارة الدولية قبل الإسلام، بحكم موقعهم بين الشرق الأقصى وعالم البحر الأبيض المتوسط. وبعد الفتوحات دخلت خطوط التجارة الدولية في نطاق السيادة الإسلامية، وصار مركز العالم الإسلامي يقع في برزخ يحده الخليج العربي والبحر الأحمر والبحر الأبيض المتوسط ثم البحر الأسود

وبحر قزوين. فكان على محل تقاطع وحدتين اقتصاديتين كبريين: منطقة البحر الأبيض المتوسط، ومنطقة المحيط الهندي. وبعد أن كانت الوحدتان منقسمتين بين عالمين متنافسين: الروماني ـ البيزنطي، والفارسي ـ الساساني، تم توحيدهما بالفتح الإسلامي لتكوين منطقة اقتصادية واحدة.

واستندت هذه الوحدة الاقتصادية إلى علاقات تجارية واسعة عبر طرق القوافل والطرق البحرية، وعملة نقدية أساسية واحدة (الدينار الإسلامي)، ولغة دولية تجارية واحدة هي العربية. فالطريق البري عبر آسيا الوسطى إلى البحر الأبيض صار في نطاق دار الإسلام، وخطوط التجارة الصحراوية من شمالي إفريقيا إلى بلاد السودان كانت مجالاً رحبًا لنشاط العرب في تجارة الذهب والرقيق. هذا إلى جانب أن الطريق البحري من الشرق الأقصى والهند إلى عالم البحر الأبيض تغلب عليه هيمنة العرب والمسلمين.

ويحسن التنويه بحركة التجارة الداخلية بين البلاد العربية، وتنقل التجار بينها، فنجد التجار في بغداد أو القاهرة مثلاً من مختلف البلاد العربية، ونجد التجار من البصرة في مصر وشمالي إفريقيا واليمن وغيرها. وكانت التجارة الدولية سبب اتصال اجتماعي وثقافي وعامل رخاء للبلاد العربية، كما كانت عاملاً مهمًا في النشاط الاقتصادي.

ولم يكن مركز النشاط التجاري واحدًا، فقد كان جهة الخليج والعراق حتى القرن الرابع، وساعد على ذلك نشاط المؤسسات الصيرفية، ولكنه انتقل جهة اليمن والشام ومصر أيام الفاطميين، وكذلك أيام المماليك نتيجة الاستقرار والسياسة المشجعة فيها، بينما اضطرب الوضع في العراق بعد تسلط البويهيين. واستمر دور العرب في التجارة الدولية حتى القرن السادس عشر، حين توقف نتيجة الغزو الأوروبي (بدءًا بالبرتغال) الذي شمل سواحل الجزيرة الجنوبية والشرقية، وشرقي إفريقيا، والهيمنة على طريق الهند.

كما أن خطوط التجارة يسرت الاتصال البشري والهجرة بين البلاد العربية. ولم تكن الحدود السياسية عائقًا يذكر لحركة التجارة أو الأفراد والجماعات بين البلاد العربية باستثناء فترات محدودة ـ مثل الفترة التي تلت الغزو المغولي ـ ويعود ذلك أساسًا إلى الشعور بالانتماء إلى دار الإسلام ابتداءً، ثم للعربية.

اقترنت فكرة السلطة بالخلافة، حقيقة أو شكلاً، بل اعتبرت الخلافة مصدر الشرعية في نظر أهل السنة، وربما عند غيرهم.

ولكن الخلافة لم تعد واحدة في القرن الرابع، بل كانت هناك ثلاث خلافات: العباسية، والفاطمية، والأموية في الأندلس. ولم تدم هذه الحالة، إذ بقيت الخلافة العباسية وحدها في أواخر القرن السادس الهجري. وظهرت السلطنة في القرن الخامس الهجري لتأخذ السلطة الفعلية (وإن بقيت شكليات التفويض) وليبقى للخلافة شكل باهت. وتدرج فقهاء أهل السنة في مجاراة الأمر الواقع، إلى حد أن جعلوا القوة تكسب السلطة شرعيتها، خصوصًا إذا التزمت بتطبيق الشريعة. وهذا زاد في مجال التجزئة السياسية.

هكذا صارت السلطنة المؤسسة السياسية السائدة، وشهد العالم الإسلامي في مطلع القرن العاشر الهجري، (السادس عشر) ثلاث سلطنات: العثمانية والصفوية (في إيران) والمغولية (في الهند). وفي القرن العاشر الهجري (السادس عشر) أدخلت البلاد العربية في آسيا ومصر في نطاق الدولة العثمانية بالفتح، وانتهت معها الخلافة القرشية الشكلية في مصر، كما دخلت بلاد المغرب العربي (عدا مراكش) في إطار هذه الدولة التي جاءت لنجدة أهلها وتصدت للغزو البرتغالي والإسباني.

وهكذا ولأول مرة بعد قرون، دخلت البلاد العربية في إطار دولة واحدة. واستمرت البلاد العربية قرابة أربعة قرون في ظل كيان سياسي واحد، وشريعة واحدة، وإدارة عامة وتواصل بشري وتجاري مستمر. ولهذا ـ مع اللغة والإرث الثقافي ـ أهمية في حفظ قدر من مفهوم الوحدة.

وفي ظروف ليست واضحة، اتخذ السلطان العثماني لقب الخلافة، دون أن تُنسى فكرة النسب القرشي، وأعلن ذلك اللقب لأول مرة مع فترة التراجع العثماني الأول أمام الغرب في معاهدة «كوجك قينرجي» (١٧٧٤م). وإن وجدت إشارات للسلطنة، فهي عادة في إطار إسلامي حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وكان للوقوف في وجه الأخطار والتحديات الخارجية دوره الكبير في تأكيد الأساس الإسلامي للسلطة، وفي العودة إلى الإسلام كقاعدة للمواجهة. فغزو الإفرنج

للبلاد العربية في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر) أدى بعد فترة المفاجأة إلى رد في إطار الجهاد الإسلامي، وإلى بذل الجهود لتكوين جبهة من البلاد العربية محيطة بمنطقة الغزو الإفرنجي من الجزيرة الفراتية إلى الشام إلى مصر، وإلى رفع راية الجهاد في الدعوة إلى القتال، وفي الإعداد الفكري والنفسي له (بقيادة الزنكيين ثم صلاح الدين)، وكان وراء قيام الأيوبيين في بلاد الشام ومصر.

والغزو المغولي الذي دمر الخلافة العباسية، وهي في منطقة صغيرة من دار الإسلام وفي فترة انهيار، وجد مجابهة من المماليك تحت راية الجهاد، وكان الرد عاملاً حاسمًا في قيام دولتهم.

وحركة الاسترداد (كما يسمونها) في إسبانيا، تمثل جناحًا آخر للحركة الصليبية، وكانت سببًا لعبور المرابطين إلى الأندلس لمواجهة التوسع الإسباني (في الزلّاقة)، ثم كانت سببًا لعبور الموحدين ولإعادة الوحدة المغربية الأندلسية، وكان التحرك في الحالين تحت راية الجهاد.

والغزو البرتغالي الإسباني للشمال الإفريقي في القرن السادس عشر يمثل امتدادًا آخر للحروب الصليبية، ووجد الرد من المغرب العربي تحت راية الجهاد، وتعزز الرد بإسناد من الدولة العثمانية باسم الجهاد.

ولا يخفى أن الدولة العثمانية بدأت إمارة جهاد وتوسعت إلى دولة كبرى في جهادها ضد الدولة البيزنطية ودول شرقي أوروبا، قبل أن تتوسع إلى البلاد العربية في أوائل القرن السادس عشر. ولم تقتصر على ذلك، بل حاولت التوسع شرقًا، وربما كانت تحلم بالوحدة الإسلامية، ولكنها وجدت الدولة الصفوية الناشئة عقبة كبرى أمامها.

ومع أن مركز الدولة العثمانية كان خارج البلاد العربية، ومع أنها لم تتخذ العربية لغة رسمية كالدول السابقة (وبالتالي لم تتعرب)، فإنها كإمارة جهاد، وجدت قبولاً حينًا وترحيبًا حينًا آخر في البلاد العربية.

يلاحظ في جميع الحالات أن الغزو الخارجي أدى إلى رد فعل إسلامي تحت راية الجهاد وإلى نوع من توحيد القوى والبلاد، كما أن حركة الجهاد أورثت من يقوم بها منزلة رفيعة. وهنا يذكر أن الاقتران واضح بين الإسلام والعروبة، كما أن الثقافة العربية في جوهرها عربية إسلامية.

ومن ناحية ثانية، بقيت فكرة الأمة العربية قائمة في الفكر وفي الضمير الشعبي، ولعلها تكون أوضح تجاه التحديات الداخلية. فالحركة الشعوبية التي تصدت للعرب وركزت هجماتها على العروبة في الإسلام، أدت إلى رد فعل في إطار العربية، وتمثل ذلك في الدفاع عن اللغة والثقافة العربيتين، وإلى العناية بالتراث الثقافي العربي ـ وبخاصة الشعر ـ وإلى التأكيد على المزايا الخلقية والأدبية للعرب، الأمر الذي أهلهم لحمل الرسالة، كما رافق بذلك تأكيد على المزايا الخلقية والأدبية للعرب، الأمر الذي أهلهم لحمل الرسالة، كما رافق ذلك تأكيد على الاستمرار الثقافي للعرب قبل الإسلام وبعده. وفي نطاق هذا الرد جاء التأكيد على العربية رابطة أساسية. وساعد هذا التحدي على توضيح مفهوم الأمة العربية وتحديده في الفكر.

هذا، ونجد صدى لمفهوم العروبة في القصص الشعبي، في ألف ليلة وليلة، في إطار شبه تاريخي وفي نطاق المواجهة بين العرب وغيرهم. وفي فترة الحروب الصليبية، والتعبئة للجهاد، نجد عودة إلى دور العرب في الفتوحات وإلى حملهم الرسالة، وتمثل ذلك في إنتاج أدبي (شعبي) بين القصة والتاريخ لدفع الهمم للجهاد، كما في كتب الفتوح المنسوبة للواقدي، وفي قصة الأميرة ذات الهمة، وقصص السيد البطل.

واستمر مفهوم الأمة العربية أو العرب في الشعر وفي الأدب. وفي الفترة الحديثة، وبانتشار الآراء الحديثة إضافة إلى حالة التخلف، عاد التأكيد على العرب ودورهم في التاريخ الإسلامي وإلى اقتران العروبة بالإسلام. واتجهت الدعوات ابتداء إلى نهضة العرب، والتأكيد على رابطة اللغة والثقافة مع الإشارة إلى روابط أخرى، دون الدعوة إلى كيان سياسي خاص، وذلك لوجود الخطر الغربي وللترابط بين العروبة والإسلام.

ولكن التحدي الداخلي الذي تمثل في سياسة الاتحاد والترقي، التي نهجت منهجًا تركيًا، واتخذت سياسة التتريك التي تعرضت للعربية، ولّد رد فعل قويًا لدى العرب. ولما عجز الاتحاديون عن حماية بعض البلاد العربية من الغزو الغربي، ودخولهم الحرب في صف دولة غربية، فإنهم نكصوا عن فكرة الجهاد التي قامت عليها الدولة العثمانية، وكان على العرب أن يتدبروا أمرهم وأن ينظروا إلى المستقبل.

وجاء الرد في حركة عربية شرقية تقرن بين العروبة والإسلام، وتسعى لنهضة العرب ووحدتهم، وترى في ذلك عزًا للعروبة والإسلام.

حول الحوار القومي ـ الديني[1]

إن الأمة العربية (في عامتها) عربية بلغتها، إسلامية في تراثها ووجهتها. وقد تكونت في مسيرتها التاريخية على أساس لغوي ثقافي، وعروبتها تقوم على ذلك.

إن فكرة «العربية» رابطة، فكرة إسلامية تجد أصولها في القرآن والحديث، وهي فكرة حية تعطي الأمة مجالاً غير محدود للاتساع. أما الفكرة السابقة، فكرة النسب (أو الجنس) فهي قبلية محدودة، وقد تراجعت نتيجة التطور الاجتماعي الاقتصادي وانتصار المفاهيم الإسلامية عبر فترة تتجاوز القرنين.

وكانت العربية لغة بلاد الإسلام لفترة تتعدى الثلاثة قرون، فهي لغة الإدارة وهي لغة الثقافة والآداب والعلوم. وقد شارك في التكوين الثقافي المسلمون من عرب ومستعربة، كما ساهم فيه غير المسلمين من أهل العربية، سليقة أو تعلمًا.

ثم اتخذت لغات أخرى في دار الإسلام، الفارسية أولاً (منذ نهاية القرن الثالث)، والتركية فيما بعد. وبذا صار التراث المكتوب بالعربية تراث الناطقين بها بصرف النظر عن أصولهم أو عقيدتهم أو اتجاهاتهم (وتراث بقية المسلمين في الدراسات الإسلامية).

هكذا تمثلت فكرة الأمة العربية على أساس لغوي ثقافي في كتابات المفكرين العرب المسلمين منذ القرن الثالث الهجري. وقد تبلورت الفكرة في فترة التجزئة السياسية لتبقى الأمة (لا الدولة) الإطار القائم للوحدة. وهذا واضح في كتابات أدباء ومؤرخين وفقهاء وفلاسفة ومفكرين آخرين من العرب المسلمين حتى القرن التاسع هـ / الخامس عشر م، وفي الشعر عبر العصور.

دخل العرب في المشرق والمغرب في الدولة العثمانية، في القرن السادس عشر، وهي أول مرة يكونون فيها في إطار سياسي واحد منذ قرون. وكانت هذه الدولة في مؤسساتها وثقافتها إسلامية، ولم تختلف عن الدول السابقة إلا في اتخاذها اللغة العثمانية بدل العربية، وهذه أول مرة يفصل فيها بين الإسلام والعربية على نطاق رسمي.

---

(١) المستقبل العربي، السنة الثانية عشرة، العدد مئة وثلاثون، كانون الأول، ديسمبر ١٩٨٩م.

حملت الدولة العثمانية راية الجهاد، وواجهت الغرب في أوروبا الشرقية، كما ساهمت بفعالية في رد غاراته عن المغرب العربي، ثم حملت الراية في الدفاع عن دار الإسلام.

وحين بان تراجعها العسكري في القرن الثامن عشر، اتجهت إلى إعادة النظر في بنيتها ومؤسساتها لتكتسب القوة التي تواجه بها الغرب، وبدأت جهودها الإصلاحية، راغبة أو مدفوعة بضغط الغرب. وهكذا جاءت التنظيمات في القرن التاسع عشر واستغرقت حوالي ثلثي القرن. حاولت الدولة أن تحافظ على صفتها الإسلامية، وأن تدخل التعليم الحديث والقوانين والمؤسسات الحديثة، وبالتالي أحدثت ازدواجية في هذه الحقول حين تركت القديم على حاله وأدخلت الجديد. وأكد هذه الحال في البلاد العربية سياسة محمد علي ومشاريعه في مصر التي اتخذت اتجاهًا مماثلاً. أدت هذه التنظيمات إلى ازدواجية في الفكر والثقافة، تأكدت بإعداد نوعين من المثقفين.

وباستثناء مصر التي بدأ التجديد فيها منذ العقود الأولى للقرن التاسع عشر، فإن خط التنظيمات أثر في البلاد العربية الأخرى في النصف الثاني للقرن التاسع عشر.

بدأ التنبه والوعي في البلاد العربية لمواجهة الانحلال الداخلي والغزو الخارجي، في إطار الإسلام والعربية.

ففي الاتجاه الإسلامي، يلاحظ ظهور حركات إحياء أو تجديد، ومواجهة لموجات الغزو الخارجي تحت راية الجهاد. يلاحظ ظهور حركات إصلاحية في العصر الحديث، مثل الوهابية ثم السنوسية والمهدية، التي اصطدمت بالتوسع الغربي. ونرى حركة رد فكري على الخطر الخارجي الغربي ـ كما يبدو لدى الأفغاني الذي ركز على مواجهة الغزو السياسي الغربي وعلى إيقاظ الأفكار، أو محمد عبده الذي أراد الإصلاح بالتركيز على التعليم، ثم رشيد رضا الذي سار على خط محمد عبده وذهب أبعد منه في التأكيد على الإسلام السلفي.

وظهر الوعي في خط الوطنية في مصر، وأكد على وحدة أبناء الوطن والمساواة بينهم وعلى حرية الوطن، واتجه إلى التأكيد على العربية قاعدة؛ ظهر في مصر ابتداء ثم في الشام، وهو خط يتصل بالتراث من جهة ويتأثر بفكر الثورة الفرنسية. والفكرة الوطنية هنا تتصل بظروف البلاد وتواجه الطائفية في مصر وبلاد الشام.

والوجه الآخر للوعي وجهة العروبة / القومية، وجذور الفكرة في التراث

والتأكيد على العربية (لغة وثقافة) رابطة. وجدت هذه الوجهة بداياتها في نطاق الخط الإسلامي، أو بين من نشأوا في الثقافة العربية الإسلامية وتعرضوا للأفكار الحديثة. وهنا تقترن العروبة بالإسلام، وهذا واضح في الخط العربي في بلاد الشام وفي العراق، وعلى العموم كان الاتجاه العربي / القومي قبل الحرب العامة الأولى اتجاهًا عربيًا إسلاميًا، وإن تأثر بالآراء الغربية. ولذا كانت الدعوة إلى الإصلاح والنهضة بالعربية في إطار العثمانية. وكان الخطر الغربي عاملاً أساسيًا في الالتزام بالعثمانية رغم اتجاه الاتحاد والترقي وجهة طورانية وأخذها بسياسة التتريك وبالمركزية القوية. وحين سلبت جمعية الاتحاد والترقي الخلافة دورها، وحين تخلت عن مفهوم الجهاد، وعجزت عن حماية البلاد العربية من الغزو الغربي، اتجهت الحركة العربية / القومية وجهة استقلالية وخرجت على الاتحاد والترقي، مع التأكيد على الصلة العضوية بين الإسلام والعربية.

أفضت الحرب العامة الأولى إلى شمول الهيمنة الغربية البلاد العربية وإلى التجزئة وقيام كيانات إقليمية. كان التحدي في بلاد الهلال الخصيب قبل الحرب داخليًا، مع وجود التعدد الديني، وكان الاتجاه إلى العروبة. أما في مصر وشمال إفريقيا فكان التحدي خارجيًا، فجاء التأكيد على الإسلام والعربية.

والآن صار الغزو الغربي شاملاً والتحدي مباشرًا.

ويلاحظ في المؤسسات والتعليم والقوانين والحياة الاجتماعية متابعة خط التنظيمات أو تجاوزه في الأخذ عن الغرب، في ظروف الهيمنة الغربية، وتأكيد الازدواجية الفكرية والثقافية وتعميق الفجوة في المجتمع.

وأدت ظروف التجزئة إلى قيام حركات وطنية، دون أن تهمل الأفكار الوحدوية. فالفكرة العربية / القومية كانت قائمة ولا ينتظر أن يبرز دورها الوحدوي إلاّ بعد أن تتخلص البلاد من الهيمنة الأجنبية.

وأخذت الفكرة العربية / القومية (في المشرق) تؤكد الآن على اللغة والثقافة والتاريخ ولم تكن امتدادًا عفويًا لما كانت عليه قبل الحرب. ولم تكن للفكرة أو الحركة العربية / القومية نظرة شاملة أو برنامج متكامل، إنما هي دعوة إلى العمل على تحرير كل بلد من التبعية، والدعوة إلى الوحدة العربية، والتأكيد على التاريخ

والتراث في الثقافة.

واتجه الفكر العربي القومي إلى إطار أو محتوى، في التراث، أو في الليبرالية، أو في الاشتراكية، دون قبول للتقليد. وتنوعت الخطوط بين رومنطيقية ومحافظة وتقدمية، وهذه اجتهادات رهينة بظروفها. وقد تعرضت للانتكاس أو التراجع وبخاصة بعد عام ١٩٦٧م، لتبدأ في التفكير بالمراجعة والالتفات إلى طبيعتها العربية والإسلامية.

ـ وفي الفكر الإسلامي، كان التأكيد على مواجهة الاستعمار بأشكاله وعلى استعادة الهوية الإسلامية. وهنا يأتي دور حسن البنا ـ حركة الإخوان المسلمين ـ في ظروف طغيان الغزو الغربي، ثم تطور الحركة في ظروف المجابهة الداخلية، وفشل الأنظمة العربية بأنواعها في مواجهة العدوان الصهيوني الاستعماري، وبخاصة بعد عام ١٩٦٧م، واتساع الحركة الإسلامية، والاتجاه المتزايد إلى الأصولية وأحيانًا إلى العنف لدى بعض الجماعات الإسلامية.

ـ بعد هذا نتساءل عن مجال الخلاف والالتقاء بين الحركة الإسلامية والحركة العربية، في إطار الحد الأدنى المشترك بين الاتجاهات في الخط الإسلامي وفي الخط العربي القومي.

ابتداء لا تناقض بين الفكرة العربية / القومية والإسلام، لأن الأولى تقوم على رابطة لغوية ثقافية وراء تكوين الأمة (في الإسلام) فهي رابطة طبيعية، بينما الإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة.

ولكن الاختلاف يرد في المقابلة بين الحركة العربية / القومية وبين الحركة الإسلامية (الصحوة).

ويلاحظ أن التباعد والحدة في الحركات الإسلامية يتناسبان بصورة عكسية مع درجة الحرية والمشاركة في الحياة العامة. ولا مجال للحوار إذا كانت القوة والعنف طريق التغيير.

ـ ثم يأتي تحديد القضايا الأساسية للحوار. ويمكن الإشارة إلى الأمور التالية:

ـ نحتاج ابتداء إلى تحديد بعض المفاهيم الأساسية وتوضيحها. ما طبيعة القومية العربية؟

هل هي مستوردة أم هي العروبة بشكلها الحديث؟ هل القومية عنصرية استعلائية

أم أنها ثقافية؟ هل هي عدوانية أم أنها تحررية؟ ما طبيعة الحركة الإسلامية(الصحوة)؟ وما وجهتها وهل لها نظرة مستقبلية؟

ـ الوحدة: هل فكرة الوحدة العربية مشروعة؟ هل هي ضرورية في نظر الحركة الإسلامية؟ هل يلزم تأييد الخط الإسلامي لتحقيق الوحدة العربية؟ هل الوحدة العربية ضرورية لنهضة الإسلام؟ ماذا يفهم بالوحدة الإسلامية: فكرة الأمة الواحدة؟ أم الوحدة السياسية أم كلاهما؟ هل للعرب رسالة فيها؟ هل يسند الاتجاه القومي التعاون الإسلامي؟ وبالتالي هل يفترض تعاون الاتجاهين في تحقيق الهدفين؟

ـ نظام الحكم ـ الديمقراطية / الشورى: الحديث عن النظام الإسلامي يتناول بعض الخطوط العريضة ويشير إلى المبادئ والقيم دون الدخول في التفاصيل، ربما لأن الوقت لم يحن بعد، وربما لأن ذلك يؤدي إلى تباين في الاجتهاد وإلى اختلاف ليس هذا وقته.

ولن نناقش الشورى أو الديمقراطية، فالشورى لم تطبق إلا في فترة قصيرة، والديمقراطية لم تجد التطبيق المنشود، ولم ننجح في تكوين المؤسسات في الماضي والحاضر، وتبقى الإشارة إلى المفاهيم العامة والفكر..

ونتساءل: كيف يأتي الحاكم؟ بالانتخاب؟ أم بغيره؟ من يشارك في انتخاب الحاكم؟ الأمة؟ ممثلو الأمة؟ ما طبيعة الصلة بين الحاكم والأمة؟ هل هي صلة عقد، أم ماذا؟ هل الحاكم مسؤول أمام الأمة؟ هل لها مراقبته وعزله؟ وكيف يعزل؟ بالثورة أم عن طريق المؤسسات؟ هل الحاكم ملزم برأي ممثلي الأمة أم لا؟ ومن يمثل الأمة وكيف؟ ومن هم ممثلو الأمة وكيف يصبحون كذلك؟

قد تلتقي في الإجابات أو في كثير منها آراء المنادين بالشورى وآراء القائلين بالديمقراطية، ولكن المشكلة الأولى في تاريخ الجماعات الإسلامية هي مشكلة تكوين مؤسسات فهل تفيد من تجارب الغير؟ هل نأخذ متطلبات العصر والتطور في الاعتبار؟

ـ وهنا تبرز قضية الحرية: هل نؤمن جميعًا بحرية التفكير والتعبير والنشر؟ وبحرية التنظيم السياسي؟ هل تتجزأ الحرية أم أنها واحدة للجميع؟ هل يمكن أن تكون حرية دون مساواة؟

ـ ويتصل بنظام الحكم مسألة التعددية: قد يشار إلى تعدد الأحزاب / المذاهب

في الإسلام، أو إلى الأحزاب في الديمقراطية، لتبرير التعددية، وقد يقال: يكفي حزب إصلاح واحد ببرنامج يعبر عن قاعدة الدولة أو نظامها. هل يمكن أن تتحقق الحرية أو الشورى أو الديمقراطية بحزب واحد؟ هل يكون الحزب الواحد سبيلاً للفرض أو للقمع؟

هل تعدد الأحزاب ضروري للتعبير عن الاتجاهات والاجتهادات في المجتمع؟ هل من حدود أو شرائط للتعددية؟ وإن وجدت حدود فهل تفضي إلى ضرب التعددية وشل الاجتهاد؟ هل التعددية سبيل إغناء الفكر والحركة أم سبيل فرقة؟ هل في تجاوب هذه الأمة وغيرها ما يعزز وجهة أو أخرى؟ هل توجد تعددية (مذهبية أو بشرية) في الشعب الواحد أو الأمة الواحدة؟ هل تتمثل هذه في تعدد الأحزاب أو الهيئات؟ هل يمكن أن تكون تعددية دون مساواة تامة شاملة؟

هذا يقودنا إلى معاملة غير المسلمين في البلاد: في النظر إلى غير المسلمين، هل يكفي النظر إلى أوضاع تاريخية وإلى حالات سابقة فردية، أو إلى جماعات، لتقدير الموقف؟ ألا يلزم فهم طبيعة الأوضاع الحالية وروح العصر؟

فرضت الجزية على غير المسلمين، لكنها لم تؤخذ منهم حين شاركوا في القتال مع المسلمين. الدولة العثمانية رفعت الجزية عمن يدخل الجيش منهم واعتبرت (الجهادية) بدل الخدمة العسكرية لمن لا يدخل. وهم الآن في الجيش كغيرهم، كما شاركوا في الحركات الوطنية والاستقلالية. وكانت الدولة الإسلامية توفر لهم الحماية (وهم غير مسلحين) وهم الآن يشاركون في الدفاع عن البلاد وحمايتها.

ماذا تعني عبارات «المساواة التامة» و«لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، في أدبيات الحركة الإسلامية في الحديث عن غير المسلمين؟ هل هي المساواة في الحقوق السياسية والمدنية؟

ماذا نفهم بالقول: إن «الذمة» تعطي أهلها ما يشبه في عصرنا الجنسية السياسية التي تعطيها الدولة لرعاياها فيكتسبون بذلك حقوق المواطنين؟ المواطنون سواء بمنظار المواطنة.

هل يشارك غير المسلمين في المجالس النيابية والوظائف بنسبة عددهم، أي على أساس طائفي؟ أم نأخذ بالمساواة، فنفتح الباب وفق الكفاءة في كل الوظائف عدا

الوظائف الدينية؟ ألا نجد السبيل في إعطاء الحريات والمساواة للجميع والتمثيل في المجالس والهيئات؟

- في حقل التفكير الاقتصادي يقدم الإسلام مبادئ عامة ويقرر مبادئ أخلاقية وقيم توجه الاقتصاد للعدالة: المال لله والإنسان مستخلف. مصادر الثروة الطبيعية ملك للأمة. الربا حرام. الاحتكار ممنوع. هذه وغيرها من القيم والتوجيهات يمكن أن تساعد على نظام اقتصادي جديد. ولكننا في عصر شهد تطورًا ضخمًا في الآراء والمؤسسات الاقتصادية، ولا بد من الانفتاح الذي يفيد من الفكر والممارسات في نطاق تحقيق أهدافه وتطلعاته بما في ذلك التنمية والخلاص من التبعية الاقتصادية. والمهم أن لا تكون الوجهة التقليد، إذ جرب ذلك في نظام اقتصادي اجتماعي أو آخر دون جدوى.

- الموقف من الحضارة الغربية: إن المواجهة مع الغرب وعدوانه (في القرنين الأخيرين) وما يبدو من روح صليبية منه أحيانًا، وما تعرضنا له من استغلال وتبعية اقتصادية، وما لذلك من نتائج سلبية - كله أثر ويؤثر في النظرة إليه. ولكن قضية الحضارة أساسية في المجتمعات الحديثة.

ما هي النظرة إلى الحضارة الغربية؟ أهي تجزيئية أم شاملة؟ ماذا يراد بأخذ أفضل ما في الحضارة الغربية، وماذا يعني ذلك؟ هل يمكن التجزئة أم يراد الأخذ والرد الواعي؟ وهل يكون ذلك بالفرض من جهة أم يكون حرًا؟

وهل تكون الوجهة الانفتاح على الفكر؟ ماذا يراد بالاستقلال الفكري والثقافي؟ ما المراد بالغزو الفكري؟ هل المقصود ما يؤدي إليه الفرض أو التقليد؟ ماذا عن التفاعل الثقافي الحر؟ ألا يلزم الاطلاع والفهم في حالتي الأخذ والرفض؟

ما الموقف من العلوم والتقانة؟ هل يمكن أن تؤخذ هذه دون الأساس النظري والنهج الفكري فيها؟ هل حرية الفكر تعطي المجال للآراء والأيديولوجيات الأخرى أن تعرض وتبحث؟ هل في تجارب الأمة الحضارية في الماضي ما يساعد على وضوح الموقف الآن؟

بعبارة عامة، هل نفيد من تجارب وفكر الآخرين في شتى المجالات أم نحذر ذلك.

هوية الأمة العربية في مواجهة التحديات[1]

تواجه الأمة العربية في الفترة المعاصرة تحديات خارجية وتحديات داخلية.

وقد نبدأ بالغزو الغربي لهذه الأمة لنشير إلى ما مثله من تحدٍ حضاري وتهديد للهوية، وإلى استعمار رافقه تمزيق البلاد ومحاولة للاستحواذ على الثروات وسعي لفرض التبعية.

وقد نصل إلى أزمة الخليج وما أحدثته من دمار وتمزق. حدث هذا والأمة في حالة تخلف، تسعى لبناء نفسها، والغرب في تقدم متسارع. كل هذا معروف.

وقد نشير إلى محاولات للتحديث والنهضة، بدءًا بتحديث الجيش والسلاح، إلى إنشاء المدارس وتحديث التعليم لمواجهة الغرب بأسلحته دون استيعاب لعلمه، وإحداث ازدواجية فكرية وثقافية.

كما قد نشير إلى السعي للإحياء وللنهضة بحركات إسلامية: سلفية أو تحديثية إصلاحية، أو أصولية كما يقال، أو عربية قومية.

ثم نلتفت فنرى من بدأ في هذا الاتجاه لبناء المجتمع بعدنا، مثل اليابان، قد تجاوز التخلف وامتلك عناصر القوة. وقد يكون أدرك سبيل تطبيع العلم قبل أن ندركه، ولكننا نراه وقد امتد به الزمن في تحركه في حين تألب الغرب علينا في بداية المسيرة وبذل كل جهد ليقطع الطريق أو ليحرفه... وإذا كان غيرنا حافظ على وحدته، كان علينا أن نسعى في سبيل الوحدة لنجد الغرب يقف في وجهنا كلما قامت حركة بيننا تتجه نحو الوحدة لقرن أو أكثر إسلامية المنحى أو عربية الاتجاه.

كما ساند إسرائيل لتحدث نزفاً دائماً في القوى والثروة، ولتسهم في كيل الضربات لبوادر التحرك والنهضة، ولتؤكد التمزق.

ولا أريد أن أنسب ما نعاني إلى التحديات الخارجية وحدها، فلدينا تحدي التخلف، والتجزئة، وغياب المؤسسات، وانعدام الحرية وغيرها، ولكني أريد أن أبيّن الطريق.

---

(١) محاضرة ألقيت في الموسم الثقافي العاشر لمجمع اللغة العربية الأردني ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

وهبّت رياح التغيير في الغرب، اتجاه نحو الإصلاح في طريق الديمقراطية في روسيا ليمتد إلى الكتلة الشرقية بكاملها، وتحرك في طريق الكيانات الأثنية أو القومية، واتجاه نحو تفرد قوة عظمى في الساحة الدولية. وكان تساؤل: هل نحن خارج الإطار العالمي أو سنتحرك في وجهة مصير نختاره، أو ننتظر أن يغيّر غيرُنا وضعَنا؟

وجاءت أزمة الخليج لتعصف. وكان واضحاً أن ما يسمى بالنظام العربي فقد فاعليته وتخطته الأحداث، وأنه بحاجة لإعادة النظر، أو لإقامة نظام عربي جديد.

جاءت أزمة الخليج تهز الأمة بعنف، ولن نسأل إن كانت نتيجة لانقسام البلاد العربية ولعجز النظام العربي، أو كانت سببًا لتدهور النظام العربي.

ولكنها تمثلت في كسر بوادر الإرادة العربية المستقلة، وفي السيطرة على الثروة الطبيعية الأساس (النفط)، وفي ضرب أي تطبيع للتقانة والانتقال من نمط الاستهلاك في العلم إلى الاتجاه نحو المشاركة فيه، وإلى تعميق الانقسامات لتتجاوز الحكومات والأنظمة إلى المثقفين، وإلى تحويل تجربة المجتمع العربي إلى صورة جوفاء... كما كشفت عن عجز الجامعة العربية، وانتهت إلى التشكيك بوجود الأمة إن لم نقل الهوية. ولكنها في الوقت نفسه أثارت فكرة التضامن العربي والإسلامي على المستوى الشعبي، وكشفت عن وحدة الشعور العربي الإسلامي في المغرب والمشرق، وفتحت الباب بشكل أوسع أمام حوار أكبر بين النخب الإسلامية والقومية.

يرى البعض أن الدور الحضاري للأمة قد يتحدد بالتحديات التي تتعرض لها والرد على هذه التحديات.

والتحدي الأكبر في العصر الحديث كان ولا يزال يتمثل في المواجهة مع الغرب، في الماضي القريب والحاضر.

تمثل التحدي أولاً في الغزو الغربي الاستعماري الذي بدأ بالأطراف ثم اتجه إلى المركز، ورافقته التجزئة السياسية والعمل على فرض التبعية الاقتصادية، وكان الصراع لتحرير الأوطان، ولتحرير الإرادة العربية والإسلامية، ولتجاوز التبعية، ولكننا جوبهما بركيزة استعمارية استيطانية توسعية في قلب الأمة حتى صارت التحدي الأخطر.

وانتقلنا من الاستعمار التقليدي إلى الجديد الذي يسخر البشر والموارد لخدمة

مصالحه ويربط الاقتصاد به، وكانت الولايات المتحدة طليعته ورائدته.

وبعد انهيار الشيوعية، وما رافق حرب الخليج من تعبئة غربية، بدت بوادر التحول إلى وضع جديد، تتفرد فيه بالعالم قوة عظمى هي الولايات المتحدة، تنادي بالشرعية تحت مظلة الأمم المتحدة وبحقوق الإنسان وبالدعوة للحلول السلمية للمشكلات الإقليمية، لتفرض السلام الذي تريد والذي يخدم مصالحها بالقوة أو بغيرها، ولتتخذ ما يناسبها من مقاييس لا تخلو من ازدواجية ومن غياب القيم في التعامل الدولي.

ووجدت الأمة نفسها في حالة ضعف وفرقة، إنْ لم نقل حالة عجز عن مواجهة مشكلاتها الرئيسية، وتركت الأبواب مفتوحة للتدخل والهيمنة الخارجية.

إن هذا الوضع يتطلب جهوداً كبيرة للارتقاء إلى مستوى التحديات للإصلاح ولتخطي الخلافات مع السعي لمزيد من التلاحم بين البلاد العربية.

وما يلاحظ في النظام العربي توزع عناصر القوة بشكل يحول دون قدرة أي قطر عربي بمفرده على قيادة النظام العربي، فتعدد القوى والتنافس بين بعضها يمنع القدرة على المواجهة.

والجامعة العربية التي أقيمت لتنظيم التعاون بين البلاد العربية وتنسيقه في إطار المحافظة على سيادتها لم تتمكن أو تُمكّن من الجمع والتوحيد، وفقدت مجال الفاعلية الذي كان لها.

ومن هنا ظهرت أزمة النظام العربي في أواخر الثمانينيات، أو اختلال العلاقات العربية الأمر الذي أدى إلى غياب إرادة عربية واحدة. وقوّى الاتجاه إلى تأكيد الدولة القطرية وتغليب المصالح القطرية والجزئية على العربية.

ولكن الدولة القطرية في عصر التكتلات أو القوة الطاغية لا توحي بالأمن أو الثقة (وقد ثبت فشلها). لذا هُدّد الأمن العربي من أكثر من مصدر.

هذا إلى التقلص المتزايد لاستقلاليه النظام العربي (قدرته على الحركة إزاء النظام الدولي). وكان من أثر الثروة النفطية (المقترنة بالقطرية) مزيد من دمج اقتصاد عدد من الأقطار العربية بالنظام الرأسمالي العالمي وتعاظم المصالح الاقتصادية الغربية في البلاد النفطية.

كل هذا يتطلب التفكير بتكوين نظام جديد في مستوى التحديات. التحدي الرئيسي هنا هو التجزئة المضادة للاتجاهات الموحدة. وقد وقف الغرب دائماً في وجه المحاولات الوحدوية، تحت راية إسلامية أو عربية. وكل حركة نحو الوحدة قاومها الغرب في الماضي والحاضر. وقد تلتقي المصالح الإقليمية مع وجهة المصالح الغربية عمدًا أو بدون عمد كما حصل غير مرة، مما يزيد في خطر التجزئة.

وفي فترات الأزمات الكبرى، يظهر اتجاه الشعوب الوحدوي بصورة عفوية.

إن التهديد الأخطر هو إسرائيل، التي تسعى إلى تقسيم المنطقة العربية وبلقنتها.

وسعت إسرائيل من مفهومها الأمني لكي تشمل منطقة الشرق الأوسط إلى باكستان شرقًا وأوغندا جنوبًا (الهجوم على المفاعل النووي العراقي، حزيران ١٩٨١م، والغارة على تونس في أول تشرين ١٩٨٦م). الخطر العسكري الإسرائيلي استهدف تحقيق التفوق العددي والنوعي على أي قطر عربي على حدة، (ومن هنا أهمية التجزئة لها) مع التفرد (الآن) في المجال النووي، وتقدم واضح في مجال الصناعة العسكرية.

وإسرائيل مشروع لم تكتمل ملامحه النهائية بعد برأي أصحابه، إنه مشروع قابل للامتداد والتوسع والسيطرة. وهي قبل دخولها مرحلة التفاوض وبعدها تتطلع إلى تكثيف الاستيطان في الأراضي الفلسطينية والعربية المحتلة عام ١٩٦٧م، لتكريس الواقع الذي تريده، فيما يفترض أن يكون فترة (انتقالية) فلا يبقى على أرض الواقع ما يتفاوض عليه عمليًا. كما أنها تعمل على متابعة الهجرة لليهود السوفييت وتنشيطها.

وفي هذا الوضع فإن قدرة الطرف العربي على التأثير على العلاقات الأمريكية الإسرائيلية ضئيلة.

ولكن الانتفاضة في الضفة الغربية وقطاع غزة من فلسطين المحتلة (بدأت في كانون الأول ١٩٨٧م) تمثل تحديًا جديدًا وغير تقليدي لإسرائيل، مما يبين أهمية دعمها (التلاحم معها وتصعيدها). وعلى كل وبصرف النظر عما يجري للتسوية، فإن الخطر الإسرائيلي باق وتهديده مستمر.

لست بصدد المبالغة في تصوير الأخطار، أو في كشف حالة الضعف العربي، بل أقول: إننا بحاجة لإعادة نظر في التفكير والنظرة للمستقبل.

إن التحدي الأول للأمة هو تحدي الوحدة أمام التجزئة. فالوطن العربي يتعرض

كمجتمع، وثقافة، وحضارة، لمواجهة شاملة، ولن يستطيع تجاوز الأزمات أو تحرير إرادته إن لم ينجح في العمل باتجاه الوحدة بشكل أو بآخر.

هذا يثير تساؤلات: هل الخيار بين الوحدة / الاتحاد، وعدمها، أو أن هناك خطوات ومراحل يمكن اتخاذها مثل تشجيع أية خطوات توحيدية أو مؤسسات ومخططات عربية؟ كيف تعالج مسألة الانتماء المزدوج بين القطري والعربي؟ هل يدخل عنصر القوة في مجال العمل الوحدوي؟ هل يتجه العمل الوحدوي إلى الجماهير لدعمه؟ وهل يكون الأسلوب الديمقراطي سبيل إقرار الوحدة / الاتحاد؟

ألم تكشف الجماهير بصورة عفوية في الأزمات عن تحدي الهيمنة الاستعمارية، أميركية وغربية؟ ألم تتخذ وجهة وحدوية وتناصر استقلال الإرادة العربية؟

كيف تعالج مشكلة الأقليات والجماعات الأثنية (البشرية) المختلفة في الوطن العربي؟ كيف يمكن تجاهل الاختلاف في الظواهر الاجتماعية والاقتصادية السائدة في الوطن العربي؟ كيف نتعامل مع الاختلاف بين أسس شرعية النظم السياسية العربية القائمة؟

ألا توجد حاجة لوضع رؤية متكاملة أو شبه ذلك بالنسبة إلى موضوع الوحدة / الاتحاد من حيث الاتجاه والمؤسسات، وربما الآلية؟ ألا نفحص جهودنا السابقة في هذا الاتجاه لنتبين الثغرات ولننقد الفرضيات ولنقوّم الخطوات ونقف على أرضية أصلب للمستقبل؟

قد يشار إلى خطوات على الطريق، مثل إقامة نوع من الاتحادات الإقليمية، أو تعزيز الجامعة العربية ومحاولة إصلاح نظامها لتكون أداة توحيد لا أدة تحييد، أو إقامة تنظيمات ومؤسسات عربية عامة، تبدأ متواضعة وفعالة، ثم ألا يعتمد كل هذا على توافر الإرادة السياسية الفاعلة؟

ألا نلاحظ هنا غياب القاعدة الشعبية للتضامن العربي، إذ الشعوب العربية هي بحق البعد الغائب في تجارب التضامن والتكامل العربي؟

ألا نلاحظ ـ كما حصل أثناء الأزمة ـ أنه لم تسلم مجموعة أو تيار سياسي من تحليلات ومواقف متناقضة داخل الكيان السياسي أو الحزبي الواحد؟ ألم تظهر الأحداث انعدام الرؤية المستقبلية الجادة مع انفصام عن الواقع؟

وإذا أريد للعمل الوحدوي ألا يكون مشروعاً فردياً، بل مشروعاً يستند إلى القواعد الشعبية وإلى إسناد الجماهير، فلنتذكر أن الشعوب ليست لديها مؤسسات للتعبير عن تطلعاتها؛ إذ كانت تكتفي عادة بالتعبير العفوي عن وجهتها ورغباتها.

وهذا يأخذنا إلى التحدي السياسي الآخر، تحدي الديمقراطية أو الشورى، بما يتطلبه ذلك من توفير الحريات واحترام حقوق الإنسان.

لقد دلت الخبرات والتجارب على أن الديمقراطية يجب أن تأتي في مقدمة الأولويات. إن التاريخ المعاصر للمنطقة يؤكد أن معظم الأزمات فيها ـ بما فيها أزمة الخليج ـ تتصل بغياب الديمقراطية. ففي نطاق أنظمة سلطوية قد يتمتع الحاكم بصلاحيات غير محدودة تسمح له باتخاذ قرارات مستعجلة أو خطيرة قد لا تكون دائماً في صالح الأمة.

وفي هذه الحالة تبقى الأنظمة ضعيفة بنيوياً وعاجزة عن مجابهة التحديات وبخاصة الخارجية دون مشاركة الشعب السياسية.

إن المستقبل للشعوب الحرة، وحرية الإنسان ضرورية لتفجير طاقاته، وشرط الحرية هو طرد المحتل الأجنبي. ثم إن الحرية مع التعددية السياسية، وحرية المجتمع المدني في تنظيم نفسه.

فلا بد من الاعتراف بحقوق الإنسان وبحرياته السياسية؛ حقه في التعبير عن آرائه ومعتقداته بمختلف الوسائل، وحقه في المعرفة وفي تشكيل الأحزاب والمنظمات والجمعيات، وحقه في المساواة، وحقه في المشاركة السياسية. والديمقراطية أو الشورى لا تكون دون مؤسسات تجسد الفكر السياسي وتنتقل بالديمقراطية / الشورى من إطار النظرية إلى واقع الممارسة.

ولدينا في تاريخنا الكثير من الفكر المتميز في الشورى، ولكن المشكلة التاريخية عندنا تتصل بغياب المؤسسات السياسية، ولا بد من معالجة هذه الثغرة إن أردنا أن يكون للفكر معنى.

إن التحدي الأكبر للثقافة العربية الإسلامية، وللهوية، يتمثل في المواجهة مع الحضارة الغربية وما يتصل بذلك من آثار.

وكان في طليعة هموم الأمة بعد موجة الغزو الثقافي والحضاري الغربي مسألة

الهوية وما قد تتعرض له من تحريف أو طمس، والعمل على الحفاظ عليها وتثبيتها.

وواضح أن الغرب ـ أوروبا وأمريكا ـ يتجه إلى طمس الشخصية الثقافية للأمة وقيمها وإلى التحدث عن ثقافة واحدة هي الغربية، وإلى الترويج لثقافة عالمية واحدة انتهت إليها البشرية.

وكان السؤال: ما الموقف من الحضارة والثقافة الغربية؟

ابتداءً المشكلة في الأساس، كما عرضت، تخلّف العرب والمسلمين تخلفًا واضحًا عن إنجازات الغرب في الفكر، في العلم والتكنولوجيا، في المؤسسات، بل قد ذهب بعضهم إلى الإشارة إلى قواعد السلوك ونمط التفكير، وليس في نظر هؤلاء من مشكلات لدى الأمة ما لا يحله العلم والعقلانية والتكنولوجيا. هل الحل إذن في تقليد جديد؟

رأى آخرون أن المشكلة تتلخص في إهمال التراث وفي تخلي المسلمين عن أصول الدين ومبادئه وقواعده وهي صالحة للتطبيق أبداً، وفي اتباعهم لفكر مستورد غريب عليهم ولثقافة بعيدة عنهم. هل الحل إذن في العودة إلى الأصول أو إلى فترة الإسلام الأولى؟

وبين الاتجاهين مسلك توفيقي يرى الالتفات إلى التراث مع الأخذ من خير ما جاء به الغرب. ويأتي السؤال: هل يمكن التجزئة في الثقافة والفكر؟ وهل يمكن فصل العلم والتكنولوجيا عن نواحي الفكر الأخرى، بل عن القيم والمثل؟

لن ندخل في جدل استمر طويلاً. ولكن هل يمكن البناء الثقافي دون قاعدة ثقافية أصيلة؟ هل يمكن استيعاب التكنولوجيا دون تطبيع؟ هل يستطيع التحرك والتقدم في الثقافة من لم تكن له هوية؟ هذه قضايا تستحق كل عناية وتفحص.

ولكن ما أسس هوية الأمة أو مقوماتها؟ أمامنا أكثر من اجتهاد: بين من يرى الإجابة في الإسلام عقيدة ونظامًا للحياة، وبين من يرى الإجابة في العربية لغة وثقافة وفي التراث.

وفي مواجهتنا للتحديات الخارجية والداخلية في العصور الحديثة وقبلها كانت الهوية تتحدد بالعربية لغة وثقافة وبالإسلام قاعدة ومحتوى.

هذا ويلاحظ أن جماهير الأمة العربية تحفظ في وجدانها هذا الترابط بين الإسلام

والعربية كما يتبين في فترات التأزم الحاد أو الشعور بالأخطار التي تهدد الأمة.

ويرتبط بهذا مباشرة التأكيد على أهمية العلاقات بين الوطن العربي ودول الجوار الإسلامية لانتمائها جميعًا إلى دائرة العقيدة والحضارة الإسلامية. والعلاقات القائمة معها الآن تمثل تحدياً جانبيًا، له جذور تاريخية واختلافات حديثة. ويجدر بنا التأكيد على الدائرة الإسلامية لاتخاذ موقف يعزز وضع الجهتين.

عقدة الخلافات العربية التركية، المسؤلية عن انهيار الدولة العثمانية، والإسكندرونة، ومياه الفرات، والاتجاه الغربي. وعقد الخلافات الإيرانية العراقية، نظرة كل طرف إلى دور الآخر في التاريخ، ومشاكل الحدود وشط العرب والجزر العربية الثلاث.

لا تعدو هذه الملاحظات أن تكون مؤشرات عامة. ولكن هذا المجال لا يزال تحيطه عموميات ويعوزه الوضوح، ويتطلب جهدًا مركزًا ومتصلاً يتعدى المفاهيم العامة والشعارات.

ويكفي أن نشير هنا إلى اللغة العربية والتراث بملاحظات عامة:

فالعربية ليست مجرد وعاء للثقافة والتراث، على أهمية ذلك وخطورته، بل هي أيضًا أسلوب تفكير، ووسيلة اتصال واستمرار لوجود الأمة. واللغة تعني نظام القيم الجماعية والفردية من خلال تعابيرها ومفرداتها.

والعربية تعبّر عن المستوى الفكري والثقافي لأهلها - وهي بعد وقبل رابطة أولى بين أهلها -. وهي التي ترسم إطار الهوية العربية.

والعربية لغة الثقافة، والثقافة ليست أدبًا وحسب كما يفترض، بل تشمل حقول المعرفة بما فيها العلوم، ويجب تأكيد هذه الناحية لئلا تكون ثقافة عرجاء. ومن هنا كان لازمًا التدريس والبحث والكتابة في كافة الحقول بالعربية.

لقد ارتفعت الدعوة للتدريس بالعربية في جميع المراحل، بوصفها رابطة بين أبناء الأمة وأداة تربوية فعالة في ترسيخ قيمها ومعالم شخصيتها ولتسهم في تعميق وحدة الفكر بين أبنائها.

وإذا كان القرار السياسي لازمًا لتعميم التعليم في مراحله المختلفة بالعربية، فيجب أن يتحمل أعضاء هيئة التدريس مسؤوليتهم بالمبادرة إلى التدريس بالعربية دون

انتظار القرار، وربما ساعد ذلك على اتخاذه في وقت أقرب.

ويجب أن يكون البحث والكتابة بالعربية، فالبحث أساس للتقدم العلمي كما هو لإغناء الثقافة. وبعد هذا فلن نتمكن من الإبداع والمساهمة في التقدم العلمي إن لم نكتب أبحاثنا بالعربية. ويجب أن تؤكد الجامعات ومراكز البحوث استعمال العربية في الأبحاث، فالتحدي الأكبر الذي يواجهنا في العلم والتكنولوجيا هو في هذا المجال.

وبعد هذا يجب التوسع في نشر العربية الفصيحة وإيجاد الوسائل اللازمة لذلك، لأن اللهجات العامية تبعد العامة عن الفكر وتضعف الصلة بين قادة الفكر والجماهير، وقد تعني الانقطاع عن جذور الثقافة وأصالتها، كما أنها تساعد على الفرقة بين أبناء البلاد العربية.

والتراث في صلب هوية الأمة، وفيه مقومات شخصيتها. هل لدينا مفهوم واحد للتراث؟ قد يفهم بالتراث كل نتاج المسيرة التاريخية للأمة من علوم (عربية، وإسلامية، وعلوم الأوائل)، وصناعات وفنون وقيم، وقد يُفهم به الإنتاج الفكري للأمة أو جانب منه، كأن يشار إلى الأدب أو الفقه والتشريع.

وقد يفكر بما هو حي من التراث أو الجوانب التي لا تزال تؤثر في حياتنا ونظرتنا. كل هذا يتطلب موقفًا ونظرة واضحة إلى التراث.

والحديث عن التراث يتصل بالاتجاه السائد عن (الأصالة) و (المعاصرة) أو الجمع بين ما يفهم بـ(التراث)، وما يفهم بـ(المعاصرة) .

وهذا يثير نقطة أخرى: كيف نتعامل مع التراث؟ هل المراد إحياء التراث؟ إن هذا ييسر التعرف إلى التراث ولكنه يمثل مرحلة أولية. لا بد بعد ذلك من تحليله وفهمه إذا أريد الإفادة منه في حياة الأمة.

وهنا نتساءل: هل نبحث في التراث لتسويغ مفاهيم وأمور وقيم حديثة بشكل انتقائي لإضفاء شرعية عليها؟ وهل يمكن أن تكون لنا أصالة عن هذا الطريق. أو نبحث في التراث عما يمكن أن يفيد في مواجهة مشاكلنا وحاجاتنا لصلته بتكويننا الحضاري والخلقي والنفسي والفني؟ قد يكون ذلك بصورة إيجابية أو يكون لتلافي سلبيات فشل، كما في (الشورى والمؤسسات).

ثم هل ندخل التراث في تكويننا الثقافي وفي بناء الشخصية، وذلك بتمثل التراث

أو جوانب منه وتقديمها للناشئة ولغيرهم؟ إن هذه ناحية مهمة. وقد يكون ذلك بعرض نصوص وقراءات من الإنتاج الفكري والأدبي المتميز للأمة.

والتراث في فترات التجزئة له أهمية خاصة، ففي تمثّله والاستناد إليه تأكيد على المشترك الذي يعزز الاتجاه للوحدة. التراث يمكن أن يكون عامل توجيه ثقافي ونفسي وأخلاقي وفني.

وبعد فالتعرف إلى إنجاز الأمة الحضاري في فترات ازدهارها، في مثل فترات القلق أو الضعف، فيه بعث للهمم واستعادة للثقة وإثارة للطموح، على أن يكون ذلك على أساس من الوعي والأمانة.

ويحسن أن نلاحظ أن العناية بالتراث يجب أن تكون بعيدة عن التعصب أو الانغلاق أو التقليد. إنّ أزهى فترات الحضارة العربية الإسلامية كانت فترات الانفتاح والحيوية.

***

دور اللغة العربية في توحيد الأمة العربية ونهضتها[1]

الحديث عن دور العربية في توحيد الأمة العربية ونهضتها يتطلب النظر إلى تكوين هذه الأمة في التاريخ، ودور اللغة في ذلك، ومفهوم المفكرين لأسس توحيد الأمة ومكان اللغة فيها.

كما يتطلب ملاحظة مدى صمود اللغة في وجه التحديات التي هددت وحدة الأمة، هذا إلى ملاحظة دورها في النهضة.

وهذه موضوعات واسعة طالما تناولتُها، ولا أجد مناصًا من الإيجاز ومن تكرار آراء ومعلومات سبق أن أوردتها وآمل أن يكون فيها بعض الجديد.

أبيّن ابتداء أنّ الأمة تكونت عبر تطور طويل، وأنها لم تظهر بصورة عفوية أو مفاجئة.

وهناك عوامل متعددة تساهم في تكوين الأمة وتوحيدها، فالموقع الجغرافي له دوره، والبيئة الجغرافية، من أرض ومياه ومناخ لها تأثيرها، والمصالح الاقتصادية لها مجالها، واللغة والثقافة لها أهميتها.

وحين نتحدث عن اللغة نستطيع الافتراض أنها كانت دائمًا واحدة، بل الفرضية الأقرب أنها كانت لها أصول أولية عامة، تتمثل في لغات أو لهجات، ثم تكونت لغة أدبية مشتركة مع الزمن، صارت لغة الشعر العربي. واللغة العربية من أقدم اللغات العروبية وأنقاها، وترجع بدايات المعرفة عنها إلى ما يتجاوز الألفي سنة ق.م. ولن نسأل: هل اللغة نُسبت إلى القوم الذين تحدثوا بها كما نُسبت البلاد في شبه الجزيرة إلى سكانها أو أن الذين تحدثوا بهذه اللغة نسبوا إليها. فنسبة اللغة إلى القوم تجعل الأنساب، حقيقة أو وهمًا، أساس الأمة، ونسبة القوم إلى اللغة تجعل أساس الأمة ثقافيًا وتعطي اللغة الدور الأساسي في تكوين الأمة وتوحيدها.

والاتجاه أن الجزيرة العربية عمومًا كان فيها منطقتان لغويتان: الشمال

---

(١) محاضرة ألقيت في مجمع اللغة العربية الأردني السبت ١٨ شوال ١٤١٣هـ / ١٠ نيسان ١٩٩٣م.

والجنوب، وفي الوقت نفسه نسمع بوجود لغات (لهجات) في الشمال.

ولدينا كتابات عربية من القرن الخامس عشر قبل الميلاد، ونلاحظ تداخل لغات الشمال والجنوب حتى تعم لغة الشمال في الجنوب. ونقوش قرية الفاو (جنوب غرب الرياض) تشير إلى تداخل لغات الشمال والجنوب فيها في القرن الثاني قبل الميلاد. ومعجم اللغة السبائية ـ الذي أنجز حديثًا ـ يشير إلى أنها عربية في عموم محتواها.

ولعل البعض يقرن الخط العربي الحالي زمنيًا بالعربية، والواقع أنه آخر الخطوط التي استعملتها العربية بدءًا بالقرن السادس الميلادي، وهو سرياني الأصل، بينما الخطوط العربية موجودة قبل ذلك: لحيانية، وثمودية، وسبائية، إلاّ أن مكة اختارت هذا الخط ليعم ويصبح الخط العربي.

وقد وصلتنا قصيدة بالمسند منذ القرن الأول الميلادي، وهي بتركيبها، وقافيتها، تشعر أن الشعر العربي قام قبل ظهور الإسلام بقرون لا بحوالي قرن ونصف كما هو شائع.

ويلاحظ مع ظهور اللغة الأدبية بقاء لهجات القبائل أو لغاتها وإن كانت جميعًا تنطوي على أصول عامة واحدة.

ونزل القرآن الكريم بالعربيّة، وكان ذلك انطلاقة كبرى للعربيّة، كما كان حاسمًا في حفظها وتطورها. القرآن الكريم أكسب العربية حرمة، وأغناها بمصطلحات ومفاهيم جديدة، ووسع أفقها.

إن التنزيل جعل العربية اللغة الأم في الإسلام، ووعاء ثقافته الجديدة، ومستودع مفاهيمه وقيمه، ولغة تراثه. كما أنه هيّأ مجال فهمها عبر التاريخ، وبالتالي اتصال الثقافة بهذه اللغة.

واللغة تنمو وتزدهر بتقدم أصحابها في الثقافة والحضارة، كما تكون اللغة عونًا على النهضة. بدأت الدراسات العربية والإسلامية بهذه اللغة، واستمرت كذلك في فترة التكوين. وصارت العربية لغة الإدارة، ثم كانت حركة الترجمة والاتصال بالثقافات الأخرى منذ القرن الثاني الهجري، مما أغناها بالأخذ والإضافة وصارت العربية لغة الحضارة عامة.

ثم إن الحركة الإسلامية وحدت العرب ابتداء في دولة واحدة وأنهت الصراع

التاريخي بين البدو والحضر، وجمعتهم في حركة الجهاد تحت راية الإسلام.

والعربية خرجت مع الفاتحين، فاستقرت بالتالي في أقاليم اتخذتها لغتها، ولم تستقر في أخرى. بعض هذه البلاد استعاض سكانها عن العربية بإحياء ما بلي من لهجاتهم، وفي أخرى بقيت العربية لغة العلم فحسب.

أدى الفتح إلى بثّ روح من الفتوة في صميم العربية وإلى توحيد (لغات) لهجات البدو أنفسهم. فلم تكن لهجات القبائل البدوية في الجزيرة كبيرة الاختلاف حتى بين القبائل المتباعدة بالسكن.

وكان لسياسة عمر أثر في وحدة اللغة وإنشاء لسان مشترك بين القبائل البدوية. فقد أسكن العرب في مراكز أو معسكرات خيام حيث أقامت قبائل متعددة في جوار قريب فنشأت لغة بدوية (فصيحة) وضعت الأساس للعربية الفصحى في القرون المتأخرة.

وقبل الإسلام كان هناك شعور بوجود عناصر نسب مشتركة بين العشائر والقبائل، بل وظهرت نظرة ترى في النسب أساس الانتماء للعرب، فكانت العناية بالأنساب لذلك كبيرة، وهذا يعني تمييز الصليبية (العرب الأصل) عن الموالي والأحلاف.

ولكن النسب لم يكن جامدًا، والحلف قد يؤدي مع الزمن إلى الدخول في النسب، أي يتجاوز مسألة المصلحة والالتزامات المتبادلة.

وهناك القبائل، الشعوب اليمانية، حيث كانت للقبيلة أرضها الزراعية وقد تستخدم جماعات من قبائل أخرى أو من غير العرب في أراضيها موالي مقابل شيء من الحاصل. وهذا قد يؤدي إلى التداخل في النسب.

وفي الإسلام مؤثرات جديدة، فالحياة السياسية والتكتلات إلى قيس / يمن، مضر / الأزد... إلخ أدّت إلى التأثير على النسب، بتحولات من يمن إلى مضر وبالعكس حسب المصلحة والظروف السياسية، ولاحظت كتب الأنساب ذلك (البلاذري، عن قضاعة). وكان الموالي يسجلون في الديوان مع قبائلهم وقد يُنسى الأصل ويدخل الشخص في نسب القبيلة.

والولاء بذاته قد يعني ابتداء تعلم العربية، والتعرف إلى المفاهيم والنظرة العربية، والدخول في الحياة العربية. كل هذا يعني التعريب.

والإسلام يوجب تعلم العربية، وأثره كبير في نشرها. والموقف يتراوح بين التعلم لضرورات العقيدة والصلاة، وبين المشاركة في الحياة العلمية وبخاصة للموالي الشخصيين.

بعد هذا يلاحظ نوع من التصنيف على أساس جغرافي: بين عرب الجنوب وعرب الشمال، أو بشري: بين عدنان وقحطان، أو حضاري، بين: غالبية مستقرة (جنوب) وأخرى بدوية أو شبه مستقرة (وسط وشمال / عدنان).

ولكن لا بد أن تداخلت الخطوط بين عرب اليمن وعرب الشمال بالهجرات، هجرات يمانية إلى الشمال بسبب تغير الظروف والأوضاع (الأوس والخزرج / الأزد، قضاعة . . . إلخ)، أو شمالية إلى الجنوب ـ وهي أقل (سبأ إلى اليمن).

وربما ساعد هذا على تأثر لغة هؤلاء العرب باللغات المحلية لا سيما القريبة من العربية، وأطلقت عليهم تسمية العرب المستعربة.

ولعل هذا يتصل بتأكيد انقسام العرب إلى حضر (عرب) وبدو (أعراب)، وربما كانت هذه الحالة وراء شيء من العصبية في القرن الأول الهجري بين القارين في الأمصار والقادمين الجدد.

كل هذا يدل على وجود فجوات مبكرة في النسب كرابطة، ويشير إلى مجالات للغة في تكوين الأمة (لاحظ ابن خلدون أن التداخل في الأنساب يحصل بطرق مختلفة: بالحلف، والولاء، والالتحاق أو الادعاء بقرابة).

استعمل القرآن لفظ «عربي» نسبة إلى اللغة ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الزمر: ٢٨] ﴿وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣] ولم ترد أية إشارة نسبة إلى العرب.

وفي الحديث الشريف ورد تعبير «عربي»: «لا فضل لعربي. . .»، ويبدو أنه للغة أيضًا، لأن المقابل «أعجمي»، أي لغةٌ مقابلة للعربية.

وفي الحديث الشريف أيضًا: «ليست العربية منكم بأب ولا أم إنما العربية اللسان». وهذا تأكيد واضح على أن اللغة رابطة. وفي هذا توجيه جديد نحو أساس الانتماء للعرب، اللغة مقابل النسب عند القبائل.

هنا نجد التقابل بين المفهوم القبلي، وهو مفهوم قديم ثابت، وبين المفهوم الإسلامي المتوسع للغة.

وفي الفترة الأموية صراع بين المفهومين: مفهوم الانتساب للعرب بالنَسَب ومفهوم الانتساب للعرب باللغة. والمفهوم القبلي يزيد في تأكيد النسب بإضافة أن العربي الصريح لغته العربية ولادة لا اكتسابًا، لوضع قيد إضافي على الانتساب باللغة، يقول: عمار الكلبي[١]:

كم بين قوم قد احتالوا لمنطقهم ... وبين قوم على إعرابهم طبعوا

وكأن هذا خط جديد ولكنه في الواقع تسليم بأهمية اللغة كرابطة.

من جهة ثانية ظهر في الواقع ترابط بين العربية والإسلام، أو اقتران في الأذهان، من هنا قول المولى: ـ مولى هشام ـ:

«إن كانت العربية لسانًا فقد نطقنا بها، وإن كانت دينًا فقد دخلنا فيه».

ويبين الشافعي ٢٠٤هـ أن العربية لسان العرب: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها»[٢]، ولذا «فعلى كل مسلم أن يتعلم لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أنْ لا إله إلا الله ويتلو به كتاب الله»[٣].

ويقول ابن تيمية(٧٢٨هـ / ١٣٢٨م): «وأيضًا فإنّ الله لمّا أنزل كتابه باللسان العربي، وجعل رسوله مبلغًا عنه الكتاب والحكمة بلسانه العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به، لم يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان وصارت معرفته من الدين»[٤].

ولاحظ ابن خلدون ٨٠٨هـ أن انتشار الإسلام يفضي إلى انتشار العربية، وزاد على ذلك أثر السلطان العربي في انتشار العربية. يقول: «فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب»[٥]. ونتج عن ذلك في فترة ما أن «هجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك، وصار اللسان العربي لسانهم حتى رسخ ذلك لغة في جميع أقطارهم».

---

(١) ياقوت، (تحقيق إحسان عباس) ج٤ ص ١٥٩٥.
(٢) الرسالة، رقم ١٧٣، ص ٥١.
(٣) ن.م. رقم ١٦٧، ص ٤٨.
(٤) اقتضاء الصراط، ص ١٤٦.
(٥) المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج١ ص ٢١٧.

ويتحدث عن علوم اللسان العربي ويضيف «ومعرفتها ضرورية لأهل الشريعة، إذ تؤخذ الأحكام كلها من الكتاب والسنة وهي بلغة العرب، ونَقَلَتُها من الصحابة والتابعين عرب، وشَرْحُ مشكلاتِها من لغاتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة»[1].

المهم أن اتخاذ العربية رابطة أو نسبًا للعرب يعني توسع العرب عن طريق التعريب.

وينتظر مع تراجع القبلية بعد مجيء العباسيين، ومع تطور الحياة الحضرية في المدن، ومع استعلاء المفاهيم الإسلامية أنْ تقوي فكرة اللغة أساسًا في العروبة.

وهناك مفهوم آخر جاء به الإسلام وهو مفهوم الأمة، الذي كانت وجهته ابتداءً، وكما ورد في الصحيفة التي وضعها الرسول ﷺ في المدينة، الجماعة التي تربطها العقيدة ـ الأمة الإسلامية ـ ولكن ترد معانٍ أخرى للأمة منها الجماعة التي تربطها رابطة خاصة أخرى، ومنها اللغة. وهذا مؤشر لما صار عليه الشائع في استعمال «الأمة العربية»، في حين استعمل تعبير «المِلّة» للجماعة الدينية. قال ياقوت[2]: قال ثابت بن قرة: «ما أحسد هذه الأمة العربية إلاّ على ثلاثة أنفس»، «ولسنا نجهل مع ذلك فضل غير هؤلاء من السلف الطاهر والخلف الصالح»، وبعد أن يورد قوله يضيف: «ولكن عجبنا فضل عجب من رجل ليس منا ولا من أهل ملتنا ولغتنا يقول هذا القول... ويحسد أمتنا بهذا الحسد».

وابن منظور يقول: «أمة الرجل قومه»، كما أنّ: «كل جيل من الناس أمة على حدة».

إن مفهوم العروبة المستند إلى النسب يلائم مجتمعًا وحداته القبائل (كما لاحظ ابن خلدون). ولكن التطور الحضري والفكري، وانحسار المفاهيم القبلية، وتغلغل المفاهيم الإسلامية في المجتمعات العربية، واتساع التعريب، وقيام تيارات مناهضة للعربية، وتراجع دَوْر الأنساب؛ كلها أدت إلى أن تنحسر القبلية في الحياة العامة وأن يبرز مفهوم الأمة العربية على أساس ثقافي، الأمة التي ترى العربية أساس الانتساب

---

(١) المقدمة، وافي، ج٣ ص ١٢٦٤.

(٢) ياقوت، ج١٦ ص ٩٥.

إليها دون نظر إلى الأصول البشرية.

وإذا كانت العربية قاعدة الانتماء فإن الثقافة العربية الإسلامية وتراثها تمثل مادة هذا الانتماء.

وإذا حصل هذا التطور تاريخيًا، خلال ما يزيد على قرنين، منذ ظهور الإسلام، فينتظر أن يتمثل في فكر الأدباء والمؤرخين والمفكرين... وهذا ما نراه من القرن الثالث الهجري ـ الشافعي والجاحظ ـ حتى القرن التاسع / الخامس عشر ـ ابن خلدون ـ. فهم يرون العربية أساس النسبة إلى العرب، ومع أنهم يرون للبيئة أثرًا وللنسب دورًا في بعض الأحيان إلّا أن الرابطة الثابتة هي العربية (تذكر الشيم والسجايا، وهي ذات صلة بالثقافة).

وهذا يعني أن تكون الأمة العربية اعتمدت ولدرجة كبيرة على التعريب. فالهوية العربية ثقافية وليست عنصرية، وقد استمرت هذه النظرة في التراث والوعي العربي حتى العصر الحديث.

فالشافعي يرى أنه إذا كانت العربية لسان العرب، فهي أساس النسبة إليهم «ومن تعلم العربية دخل في العرب»[(١)].

والجاحظ يرى أن إسماعيل أبا العرب الشماليين ولد لأبوين أعجميين. ولكنه لما نشأ بين العرب (جرهم) «فتق الله لهاته بالعربية المبينة دون تلقين، وفطره على الفصاحة دون تنشئة وحباه من طبائع العرب ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم أكرمها وأعلاها فصار بذلك أحق بالعروبة من النسب»[(٢)].

ويعتبر المسعودي العربية الرابطة الأولى بين العرب، واستعمل كلمة «أمة» للعرب على أساس بشري[(٣)].

وبيّن ابن منظور في «اللسان» (٧١١هـ / ١٣١٤م): أنّ العربية (في الإسلام) أساس النسب للعرب. وهو يعرّف المستعربة بأنهم «عندي قوم من العجم دخلوا في

---

(١) الرسالة، ص ٤٤.

(٢) رسائل الجاحظ ج١ ص ٣١.

(٣) انظر: التنبيه والإشراف، تحقيق دي غويه ص ٧٥ ـ ٧٨ و٨٠.

العرب فتكلموا بلسانهم وحكوا حياتهم وليسوا بصرحاء فيهم»(١).

أما ابن تيمية(٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) فيشير إلى الحديث: «إن العربية ليست لأحدكم بأب ولا أم، إنما هي لسان. فمن تكلم بالعربية فهو عربي»(٢). واللسان عند ابن تيمية «تقاربه أمور أخرى من العلوم والأخلاق» فهو يشمل الثقافة، إذ «إن اعتياد اللغة يؤثر في العقل والخلق والدين تأثيرًا قويًا»(٣). وهو يتوسع في رأيه ليؤكد دور العربية، فيبين:

أنه لما جاء الإسلام وانتشر العرب في دار الإسلام من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب «انقسمت هذه البلاد إلى قسمين: منها ما غلب على أهله لسان العرب، حتى لا تعرف عامتهم غيره، أو يعرفونه وغيره، مع ما دخل على لسان العرب من اللحن. وهذه غالب مساكن الشام والعراق ومصر والأندلس ونحو ذلك. وأظن فارس وخراسان كانت هكذا قديمًا. ومنها ما العجمة كثيرة فيهم أو غالبة عليهم كبلاد الترك وخراسان وأرمينية وأذربيجان ونحو ذلك»(٤). «فهذه البقاع انقسمت إلى ما هو عربي ابتداءً وما هو عربي انتقالاً إلى ما هو عجمي»(٥).

وهكذا فبعد أن كانت الدار والنسب واللغة عنده مقومات العرب قبل الإسلام صارت اللغة أساس العروبة بعد الإسلام عنده.

وتستقر المفاهيم عند ابن خلدون. فهو ينظر إلى الروابط حسب التطور التاريخي، ويلاحظ أن النسب رابطة أساسية بالنسبة إلى جيل البدو «لأن النسب قاعدة العصبية»(٦)، «ولكنه يختلط في الحواضر بل ويتعرض للجهل والخفاء»(٧).

وهو يرى العربية رابطة شاملة للأمة، فيرجع لفظ عرب ابتداء إلى اللغة العربية ويقرنها بالبيان(٨) والإفصاح.

---

(١) في اللسان، مادة «عرب».
(٢) اقتضاء الصراط، ص ١٥٢.
(٣) ن. م، ص ١٤٧.
(٤) ن. م، ص ١٤٤ ـ ١٥٠.
(٥) ن. م، ص ١٥٠.
(٦) المقدمة، ج١ ص ١٠٨، ١١٠.
(٧) ن. م، ج٢ ص ٢٧ ـ ٢٨.
(٨) ن. م، ج٢ ص ٥، ٩.

وهو في تصنيفه العرب إلى أجيال أو طبقات في التاريخ يستند أصلاً إلى اللغة العربية. «فالعرب العاربة سموا بذلك لرسوخهم في العربية»[1]. ومع إشارته إلى قرابة في النسب بين العرب العاربة والمستعربة «من حمير وكهلان وأعقابهم من التبابعة ـ قحطان»[2]، إلاّ أنه يرى العربية الأساس في النسبة. ويسمي أولاد إسماعيل «العرب التابعة للعرب» على أساس تعرب إسماعيل[3]. وأخيرًا يسمي عرب عصره (العرب المستعجمة) لما تعرضت له العربية من فساد نتيجة الاختلاط بالأعاجم «لمّا كانت لغتهم مستعجمة على اللسان المضري الذي نزل به القرآن»[4].

واللغة عنده ليست مفردات وحسب بل ثقافة تقترن بها الخصائص والسمات.

والعربية بعد هذا لغة تتمتع باستمرارية لحوالي الألف والخمسمئة عام بشكل فعّال ولما يبلغ ضعف ذلك إذا رجعنا للجذور.

هذا ولم نتطرق إلى جانب آخر للتعريب. فالتعريب لا يعني نشر العربية فحسب بل نقل كلمات من لغات البلاد ومصطلحاتها والحضارات التي اتصلت بها إلى العربية بتعديل لفظها أو بإيجاد مقابلات لها، مما عزز قوة العربية ووسع نطاقها. فهذا التعريب يشكل ظاهرة واضحة في القرنين الثاني والثالث للهجرة والقرنين التاسع عشر والعشرين للميلاد، وليس هذا محل التوسع فيه، ويكفي أن نبين أنه أظهر قدرة العربية على استيعاب المفردات والمصطلحات الأجنبية عن طريق الترجمة أو عن طريق الاتصال بالثقافات والشعوب الأخرى.

ولنرجع للتطور التاريخي لنرى أثره في رسم نطاق البلاد العربية كما نرى ذلك لدى الجغرافيين، ونكتفي هنا باثنين منهم اليعقوبي (أواخر القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي) أول الجغرافيين العرب، والمقدسي (الربع الثالث للقرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي) شيخهم.

فاليعقوبي يقتصر على ذكر القبائل والجماعات العربية في قطر ما، دون أن يضفي عليه صفة العروبة، مثل قوله: «وفي جميع مدن خراسان قوم من العرب من مضر

---

(١) ن. م، ج٢ ص ٩.
(٢) ن. م، ج٢ ص ٤٦ ـ ٤٧.
(٣) ن. م، ج٢ ص ١١.
(٤) تاريخ ابن خلدون، ج٢ ص ٢٦.

وربيعة وسائر بطون اليمن إلا بأشروسنة»[١]. ومثل قوله عن حماة: وأهل هذه المدينة قوم من يمن والأغلب عليهم بهراء وتنوخ، وتدمر وأهلها كلب[٢] ودمشق والأغلب عليها أهل اليمن، وبها قوم من قيس ومنازل بني أمية. و«الظاهر ومدينتها عمان، والغور ومدينتها أريحا، وهاتان المدينتان أرض البلقاء وأهلها قوم من قيس وبها جماعة من قريش»[٣] «وأهل جند فلسطين أخلاط من العرب من لخم وجذام وعاملة وكندة وقيس وكنانة»[٤].

وهو يذكر القبائل العربية ولا يشير إلى بقية السكان. مثلاً: العريش: «ويسكن العريش قوم من جذام وغيرهم» ويقول في الفسطاط: «واختطت قبائل العرب في المواضع المنسوبة إلى كل قبيلة»[٥] يقول: «وجعل عمرو لكل قبيلة محرسًا وعريفًا»[٦].

ولكنه حين يأتي إلى المغرب يشير إلى البربر والعرب وغيرهم، يقول: «. . . ثم يصير في عمل لوبية. . . ثم الرمادة وهي أول منازل البربر يسكنها قوم من مزاتة وغيرهم من العجم القُدُم، وبها قوم من العرب من بلي وجهينة وبني مدلج وأخلاط».

ويأتي إلى برقة ويقول: «ولبرقة جبلان أحدهما يقال له الشرقي فيه قوم من العرب من الأزد ولخم وجذام وصدف وغيرهم من أهل اليمن، والآخر يقال له الغربي فيه قوم من غسان وقوم من جذام والأزد وتجيب وغيرهم من بطون العرب وقرى بطون البربر من لواتة من زكودة ومفرطة زنارة. . . ولبرقة من المدن برنيق على ساحل البحر المالح. . . وأهلها قوم من أبناء الروم القُدُم الذين كانوا أهلها قديمًا، وقوم من البربر. . . إلخ»[٧].

ولكنه يلاحظ تأثر بعض قبائل البربر بالعرب واتخاذهم أنسابًا عربية. يقول مثلاً:

---

(١) البلدان ص ٢٩٤.
(٢) ن.م. ص ٣٢٤.
(٣) ن.م. ص ٣٢٦.
(٤) ن.م. ص ٣٢٩.
(٥) ن.م. ص ٣٣٠.
(٦) ن.م. ص ٣٣١.
(٧) ن.م. ص ٣٤٢_٣٦٢.

«وبطون لواتة يقولون: إنهم من ولد لواتة بن بتر بن قيس بن عيلان، وبعضهم يقول: إنهم من لخم كان أولهم من أهل الشام فنقلوا إلى هذه الديار»[١].

ويقول: «وتزعم هوارة أنهم قوم من اليمن جهلوا أنسابهم، وبطون هوارة يتناسبون كما تتناسب العرب. . . ومنازل هوارة من آخر عمل سرت إلى أطرابلس»[٢].

ويستمر في إشاراته إلى العرب حتى بلاد الزاب، وهي عشر مراحل من القيروان. ويبين أن مدينة الزاب العظمى (طُبنة) وهي التي ينزلها الولاة وبها أخلاط من قريش والعرب والجند والعجم والأفارقة والروم والبربر وغيرهم[٣]. ويشير إلى عرب في بعض مدن الزاب مثل مقرّة أهلها قوم من ضبة وبها قوم من العجم وحولها قوم من البربر.

وبعد عمل الزاب لا إشارة إلى قبائل عربية بل إلى قبائل بربرية[٤].

وحين نصل إلى المقدسي (ت ٣٨٧هـ) فإنه يتحدث عن أقاليم العرب وأقاليم العجم في دار الإسلام وينبه بصورة خاصة إلى اللغة، وكأنه يرى في شيوع اللغة أساسًا للعروبة أو العجمة.

وهو يدخل الجزيرة العربية والعراق والشام والجزيرة الفراتية ومصر وبلاد «المغرب» في الأقاليم العربية. وهو بذلك يحدد نطاق الأمة العربية من ناحية أرضية / جغرافية.

أما أقاليم العجم فأولها المشرق (دولة آل سامان في خراسان وما وراء النهر، ثم الديلم ـ مناطق بحر قزوين، ثم الرحاب، ثم الجبال ثم خوزستان، ثم كرمان).

وحين يتحدث عن جزيرة العرب «يذكر أنها تشمل الحجاز كلها واليمن بأسرها وبلد سبأ والأحقاف واليمامة والأشحار وهجر وعمان. . . وحجر صالح وديار عاد وثمود. . . وديار كندة وجبل طيّ. . . وجبل سينا ومدين وشعيب»[٥]. وهو ينوّه باللغة ويقول: «أهل هذا الإقليم لغتهم العربية إلا بصحار فإن نداهم وكلامهم بالفارسية»

---

(١) البلدان. ص ٣٤٤.

(٢) ن. م، ص ٣٤٦.

(٣) ن. م، ص ٣٤٨.

(٤) ن. م. ص ٣٥٢ وما بعدها.

(٥) أحسن التقاسيم، ص ٦٧.

ويتوسع في اللغة: وأكثر أهل عدن وجدّة فرس إلاّ أن اللغة عربية. . . «وجميع لغات العرب موجودة في بوادي هذه الجزيرة، إلاّ أن أصح (لغة) بها لغة هذيل ثم النجدين ثم بقية الحجاز إلاّ الأحقاف فإن لسانهم وحش»(١).

ويتحدث عن إقليم العراق ويقول: «والقراءات السبع المستعملة في الإقليم. . . ولغاتهم مختلفة أصحها الكوفية لقربهم من البادية وبُعدهم عن النبط»(٢). ويتحدث عن إقليم آقور (أو الجزيرة الفراتية)، فيقول: «وقد قسمنا هذا الإقليم على بطون العرب لتعرف ديارهم وتميزها، وجعلناه ثلاث كور على عدد بطونهم أولها من قبل العراق ديار ربيعة ثم ديار مضر ثم ديار بكر»(٣).

وعروبة الشام بديهية عنده.

ويأتي إلى إقليم مصر ويبيّن أن ألسنتهم عربية غير أنها ركيكة رخوة، وذمتهم ـ يقصد النصارى ـ يتحدثون القبطية»(٤).

ويتحدث عن المغرب «ويشمل برقة، ثم إفريقية، ثم تاهرت، ثم سجلماسة، ثم فاس ثم السوس الأقصى ثم جزيرة صقلية ثم الأندلس».

ويبدأ باللغة «ولغتهم عربية غير أنها منغلقة مخالفة لما ذكرنا في الأقاليم، ولهم لسان آخر يقارب الرومي».

ولكنه يلاحظ أن وضع البوادي مختلف «والغالب على بوادي هذا الإقليم البربر، أكثرهم بكورة السوس، وهم قوم على عمل الخوارزمية لا يفهم لسانهم ولا ترضى طباعهم مع خسّة وشدة».

ويختم المقدسي حديثه عن الأقاليم العربية بذكر بادية العرب ويقول: «اعلم أنها بادية واسعة كثيرة العرب. . . وهم يقطعون الطريق ويؤون الغريب ويهدون الضال ويخفرون القوافل»(٥).

---

(١) أحسن التقاسيم ص ٩٦ ـ ٩٧.
(٢) ن.م. ص ١٢٨.
(٣) ن.م. ص ١٣٧.
(٤) ن.م. ص ٢٠٣.
(٥) ن.م. ص ٢٥٢.

وهو يضع خوزستان ـ أو الأهواز قديمًا ـ بين أقاليم العرب ويلاحظ أنهم «كثيرًا ما يمزجون فارسيتهم بالعربية. . . وأحسن ما تراهم يتكلمون بالفارسية حين ينتقلون إلى العربية، وإذا تكلموا بأحد اللسانين ظننت أنهم لا يحسنون الآخر[(١)]. ويروي حديثًا عن أبي هريرة، «قال رسول الله ﷺ: أبغض الكلام إلى الله الفارسية. وكلام الشياطين الخوزية، وكلام أهل النار البخارية، وكلام أهل الجنة العربية»[(٢)].

ويرى ابن خلدون صلة بين انتشار العربية وسيادتها وبين انتشار الإسلام وتوسع السلطان العربي، وهو بالتالي يلاحظ الانتشار الواسع للعربية في الفترات الأولى في الأمصار الإسلامية في المشرق والمغرب، إلى بلاد مثل إيران وخراسان، وهجر الأمم لغاتهم وسيادة اللسان العربي.

ثم يلاحظ تراجع اللسان العربي بعد تملك العجم من الديلم والسجوقية بالمشرق، وزناتة والبربر بالمغرب، مما أدّى إلى أن فسد اللسان العربي. ولكنه لا يخشى أن تزول العربية بسبب عناية المسلمين بالكتاب والسنة اللذين بهما حفظ الدين[(٣)]. وبلغ فساد اللغة أقصاه بعد أن ملك التتر والمغول ولم يكونوا على دين الإسلام. يقول ابن خلدون: «وربما بقيت اللغة العربية المضرية بمصر والشام والأندلس والمغرب لبقاء الدين طلبًا لها، فانحفظت بعض الشيء. وأما في ممالك العراق وما وراء النهر فليم يبق أثر لها ولا عين حتى إن كتب العلوم صارت تكتب باللسان العجمي»[(٤)].

وابن خلدون بهذا التحليل يشعرنا بالبلاد التي ثبتت فيها العربية فاستقرت عروبتها، والبلاد التي لم ترسخ فيها العربية وسادت فيها لغة / لغات أخرى (العراق العجمي ـ ما وراء النهر) وكاد بذلك أن يرسم نطاق العروبة أو البلاد العربية.

وتستمر مفاهيم العروبة في الشعر عند شعراء مثل الأبيوردي وصفي الدين الحلي، مقرونة بالسجايا أو بالمآثر ومتصلة باللغة، وفي النثر كما في عريضة علماء

---

(١) أحسن التقاسيم، ص ٤١٨.

(٢) ن. م. ص ٤١٨.

(٣) المقدمة، ج٢ ص ٩٠٠ وما بعدها.

(٤) ن. م، ج٢ ص ٩٠٣ ـ ٩٠٤.

العرب إلى الصدر الأعظم وإلى شيخ الإسلام (١٥١١هـ / ١٧٣٨م) والتي تقارن بين موقف كل من العرب والعجم تجاه الطرف الآخر في سلطانه. والأساس في التمييز اللغة.

ويمكن أن نلاحظ خطوات في النهضة، للغة دور محوري فيها، تتمثل في التطور الذي أدى إلى قيام لغة أدبية قبل الإسلام، ثم دور العربية في النهوض بعلوم العربية والعلوم الإسلامية في فترة التكوين. ثم دور العربية في النهوض بمتطلبات الأخذ من الحضارات والثقافات الأخرى، في نطاق المؤسسات، وفي نطاق العلوم والفلسفة. وهي خطوة أخرى مهمة لنصل عصر الازدهار الثقافي في القرنين الثالث والرابع للهجرة. وأخيرًا دور العربية في النهضة الحديثة.

وفي العصر الحديث بدأ الوعي في البلاد العربية لغويًا / ثقافيًا تمثل في إحياء التراث الفكري وفي العناية بالعربية وتجديدها.

وكان لمصر دور ريادي في تحديث اللغة العربية وإغنائها، وفي تطوير النثر والكتابة بأسلوب عربي حديث، وفي إحياء الشعر القديم وتجديده بدءًا بالبارودي، ثم التجديد في البحث اللغوي، والتأليف في علوم العربية، وفي إعداد مدرسين للعربية، وإنشاء دار العلوم.

وكانت الدعوة ابتداءً، كما عند الطهطاوي، إلى التيسير والبساطة في أسلوب الكتابة وتطويره، وإلى مهمة تطويع العربية للأفكار والتطورات الجديدة في حركة الترجمة، وإلى إيجاد مقابلات عربية أو تعريب ما تحتاج إليه من مصطلحات.

ودعا محمد عبده إلى تطوير أسلوب الكتابة وإلى إصلاح أساليب العربية، وقام بتطوير أدب المقالة النقدية الإصلاحية، وقام بتجديد أسلوب الكتابة في الموضوعات الدينية.

واتجه الاهتمام إلى نشر كتب التراث وبخاصة أيام الخديوي إسماعيل، وقد تجاوز ما نشر منها الألفين في أواسط القرن.

وبدىء بوضع معاجم لخدمة العربية وأبنائها مثل «محيط المحيط» للبستاني، أو لحث العرب على لغتهم الشريفة، مثل «الجاسوس على القاموس» للشدياق.

وكانت العناية باللغة والأدب بدورها صدى لظاهرة أهم هي الاتجاه إلى إبراز

مقومات الأمة العربية وإثبات هويتها أمام التحديات الخارجية.

وتتجلى ظاهرة الدفاع عن العربية في كتابات بعضهم ـ إضافة إلى وضع المعاجم ـ. وأكدوا أن العربية تتسع لمتطلبات العلوم والحضارة كما فعل محمود شكري الألوسي وجبر ضومط.

ولم يقتصر التأكيد على العربية على حركة الإصلاح الإسلامي بل ظهر في الحركة الوطنية، فالنديم يرى أن اللغة العربية دليل الهوية: «اللغة هي أنت، إن كنت لا تدرء من أنت». ويرى أن «من سلم في لغته سلم وطنه ونفسه». وبيّن أن اللغة العربية أساس لاجتماع الكلمة ووحدة الرأي.

وكان للغزو الغربي، بأشكاله، أثره على اتجاه الوعي وتأكيد الهوية بالإسلام ثم العربية، كما في مصر وشمال إفريقية، أو بالتأكيد على العروبة المتصلة بالإسلام كما في المشرق العربي.

ومن هنا تأكيد المفكرين على العربية قاعدة موحدة. فالكواكبي يرى في العربية الرابطة الأولى بين العرب.

والزهراوي يرى العربية الجامعة للعرب «فللعرب اليوم جامعة عظيمة من لغة يشرّفها الدين والاجتماع».

ورفيق العظم يلاحظ أن العرب لم يبق لهم جامعة غير هذه اللغة.

وأكدت جمعية دمشق العربية ١٩٠٧م على العربية رابطة أساسية وقاعدة للنهضة.

وفي فترة سياسة التتريك التي انتهجتها جمعية الاتحاد والترقي، دار الحديث واسعًا في الصحف والكتابة عن أهمية اللغة العربية، فهي أساس الجنسية، وهي الرابطة والعهد، وهي لغة الإسلام الجامعة، وهي قاعدة النهضة.

وكانت خطة التتريك محور المواجهة بين العرب والأتراك بعد قرون من الارتباط.

يقول صلاح الدين القاسمي ١٩١٦م: «ليس أدعى لإبادة حياة الأمة من السعي وراء إماتة لغتها»، كما يقول: «وبقدر محافظة الأمم على لغتها وعنايتها بآدابها تزداد قوى جامعتهم صلابة».

وفي جريدة المفيد ـ التي اتخذت خط العروبة ـ يرى عبد الغني العريسي أن

العربية قاعدة العروبة، وقد نزل القرآن بالعربية وثبّت ذلك. وأكد في مقالات أخرى أن العربية «وسيلة لجماع النهضة» وأن حياة العرب بحياة لغتهم»، «وإذا اندرست اللغة زالت الهوية، وعفي على القوم»

ويبين عمر فاخوري ١٩١٣م أن الذي يحدد الجنسية هو اللغة. فباللغة تتكيف نظرة الإنسان وفق نظرة شعبية، وفيها يصبح ابن الشعب وارث مفكريه ومؤدبيه وقادته، وبها يتأثر بأدبيات الشعب وتاريخه، التي تجعل الشعب «سواء في الشعور والعمل».

وهكذا تستمر النظرة إلى العربية قاعدة والتأكيد عليها رابطة الأمة الواحدة.

ويتبين أن النهضة الحديثة بدأت في إطار الإسلام، سلفيًا أو إصلاحيًا، وفي العربية. وفي الحالين كان التأكيد على إحياء العربية، والعناية بتراثها، ضرورة للنهضة وقاعدة للوحدة. ويلاحظ تلازم الإسلام والعربية في المشرق من القرن التاسع عشر وحتى العقد الثاني من القرن العشرين وذلك في الاتجاه العربي. وهما أساس الهوية في مواجهة الموجة الغربية، ثقافية، ثم سياسية وعسكرية.

ولعل سياسة الاتحاد والترقي في التتريك والعلمنة أدت إلى أن نرى وضوحًا أكبر في اتخاذ الإسلام والعربية اتجاهًا أكثر استقلالية لكل منهما.

ويلاحظ في الاتجاه العربي في عصر النهضة في المشرق التأكيد على العربية والتعريب، وتكرار الاتجاه بأن العربية هي أساس وحدة الأمة وقاعدتها المشتركة. ويظهر ذلك لدى مجموعة المفكرين في خط العروبة. في المشرق العربي، العربية تقترن بالتعريب، ويبدو ذلك في أمرين:

١ ـ تطوير العربية، بالنسبة إلى العرب، نحو التبسيط والمرونة وتمكينها لتكون لغة الناس أو لغة العصر في المدارس والأعمال والدوائر، وتمكينها من التعبير عن الحاجات الجديدة.

٢ ـ الاتجاه إلى التخلص من الثنائية التي فرضت نفسها في النواحي العلمية والتقنية والفكرية. والغرض جعل اللغة تستوعب متطلبات العصر، علمية وأدبية وفنية.

والتعريب متمثلاً بالنقطة الأولى كان لازمًا للنهضة. ولكنه صار، بسبب المحاولات لضرب العربية أو طمسها عن طريق التتريك أو الفرنجة، وجهًا للمقاومة الوطنية وسبيلاً لمقاومة التغريب الثقافي.

العربية والتعريب في المشرق مسألة لغوية ثقافية، وفيها بالتالي تأكيد الهوية. أما في المغرب العربي فالعربية والتعريب هما أولاً قضية هوية وقضية تحرر وطني في آن.

فالذات العربية تتمثل في الوحدة الفكرية والثقافية للشعب في المغرب العربي ويدعم هذه الوحدة الإسلام واللغة العربية.

في المغرب العربي الإسلام يلازم العروبة ويمتزج بها ولا فصل.

والهجمة الاستعمارية في المغرب لم تتجه إلى الاستغلال الاقتصادي والهيمنة السياسية والاستراتيجية فحسب، ولكنها أرادت تكوين شخصية مغربية تابعة، منقطعة الصلة بأصولها التاريخية أيضًا.

واللغة الأجنبية في المغرب العربي لم تكن في عهد الاستعمار أداة تثقيف أو تنمية للمعرفة، بل كانت وسيلة لمحو الشخصية العربية الإسلامية المغربية. وكان مفكرو الاستعماريين يؤكدون أن الإسلام والعربية ركيزتا هذه الشخصية، فحاولوا أن يضربوا الإسلام بما سمي بالسياسة البربرية في الجزائر والمغرب، وأن يهدموا العربية بإحلال الفرنسية والإسبانية محلها.

في المغرب إذن كانت مسألة العربية والتعريب من صميم تأكيد الذات العربية الإسلامية ومن صميم معركة التحرر للتخلص من التخلف ومن الاستعمار.

فالنضال الوطني ضد الاستعمار اقترن بالنضال ضد الغزو الفكري والتغريب في التعليم والإدارة والحياة العامة.

ولذا فالدافع الأهم للتعريب يتمثل في مواجهة اللغة الأجنبية المسيطرة وفي طلب العلم باللغة القومية (تعريب التعليم وإثبات الهوية والشخصية الوطنية).

في تونس يؤكد مناصرو التعريب أن اللغة وطن عقلي، وأن اللغة العربية قادرة على استيعاب مهامها الحضارية وأنها قابلة للتطور ومواكبة العصر، وأن التعريب وجه من وجوه الاستقلال وتصفية الاستعمار.

وفي الجزائر ربط بومدين في قراره السياسي التعريب أول الأمر بالعقيدة الإسلامية وبالهوية الذاتية للشعب.

فالقضية ليست قضية لغة وحسب، والمقصود هنا هو ردّ الهجمة الثقافية الاستعمارية. القضية قبل كل شيء قضية سياسية على أساس أنها مطلب شعبي نابع من

الانتماء الحضاري والإحساس بضرورة استرجاع الذات، وهي ثانياً قضية ثقافية اجتماعية.

ولذا فإن النضال الوطني ضد الاستعمار اقترن بالنضال ضد الغزو الفكري والتغريب في التعليم والإدارة والحياة العامة.

هكذا يتبين أن العربية في الماضي والحاضر كانت قاعدة الأمة ومحور الاستمرار فيها. نعم هناك مؤثر أو آخر في فترة أو أخرى مثل النسب، والبيئة، والأوضاع الاجتماعية والسياسية، ولكن الرابطة المستمرة هي اللغة.

والعربية حيث صارت اللغة الأم رسمت إطار الأمة العربية وحدودها، وحيث تراجعت العربية تقلصت الأمة، أي أن تكوين الأمَّة ووحدتها استندت في الأخير إلى قاعدة ثقافية. وهذا يبين أن وحدة الأمة لا ترتبط بالوحدة السياسية، ولذا تبقى فكرة الأمة حية بصرف النظر عن التجزئة.

وهنا تجدر ملاحظة الصلة العضوية بين الإسلام والعربية. فالعربية لغة الإسلام الأولى ولغة الثقافة التي تكونت في إطار الإسلام لقرون عدة، واستمرت اللغة الأساسية للعلوم الإسلامية.

إن العربية لغة التراث وقاعدة الهوية ومفاهيمها الرئيسية إسلامية.

والعربية بعد هي القوة الماثلة الفاعلة في اتجاه الوحدة العربية. وإن أي تخطيط باتجاه الوحدة يجب أن ينطلق من الاستناد إلى العربية والتعريب.

***

العلاقات العربية ـ الإيرانية
العلاقة التاريخية[1]

ـ ١ ـ

نريد دراسة العلاقات لفهم أفضل وفي الاتجاه إلى مستقبل أفضل. والرجوع إلى الناحية التاريخية يراد بها البحث عن الحاضر في الماضي، لا فهم الحاضر من الماضي.

والتاريخ هو فعالية الإنسان على أرض معينة في فترة / فترات زمنية. وهذا يعني النظر بعناية إلى طبيعة الأرض وإلى الموقع الجغرافي لإيران وللبلدان العربية المجاورة.

فالوضع الجغرافي له أثره، بين الهضبة الإيرانية وحافتها الغربية الجبلية (منطقة الجبال) ووادي الرافدين، بسهوله الخصبة ومياهه الوافرة، تليه البوادي والصحاري. نحن بين هضبة وجبال مشرفة ومنيعة وبين سهول مفتوحة.

ولم تقتصر العلاقات على وادي الرافدين، بل شملت منطقة الخليج التي تطل عليها الهضبة الإيرانية. الجوار الجغرافي هذا يعني صلات سياسية وحضارية وبشرية اعتيادية، وقد يعني التصادم والتغلب، فالدول التي تقوم في الهضبة الإيرانية كثيرًا ما تغزو السهول الغنية. وهذا ما فعله الكيانيون والفرثيون والساسانيون قبل الإسلام، والبويهيون والسلاجقة والمغول، والصفويون بعد الإسلام.

وتتكون دولة في وادي الرافدين كالآشورية وتلتفت شرقًا لوقف الغارات على أراضيها أو طمعًا في التوسع، ولكنها لا تتجاوز غرب إيران وشمالها الغربي. أما القوى التي غزت إيران كلها، فجاءت من خارج بلاد الجوار مثل غزو الإسكندر المقدوني.

والوضع الجغرافي له أثره في الوضع البشري. فعامة سكان وادي الرافدين من الجزيرة العربية، والتوسع البشري من الجزيرة كان نتيجة التكاثر الطبيعي في بيئة صحية وقليلة الموارد ليتجه نحو الشمال الشرقي والغربي.

---

(١) كتاب «مؤتمر العلاقات العربية الإيرانية»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦م.

والهجرات التي خرجت من الجزيرة قبل الإسلام جاءت إلى السهول المجاورة ولم تبلغ الجبال، وهذا يصدق على حركة الهجرة التي تلت الفتح الإسلامي. وبقيت الجبال الحدّ الشرقي لانتشار الجماعات العربية. أما سكان الهضبة الإيرانية فقد جاؤوا عادة من الشرق والشمال الشرقي من أقوام أخرى.

وصارت الجبال الحدّ بين شعوب عروبية وأخرى آرية.

هذا الوضع الجغرافي والبشري أفضى إلى تكوين ثقافتين / حضارتين متميزتين، ولكل لغتها ـ الفهلوية في إيران، واللغة / اللغات العروبية في وادي الرافدين والجزيرة العربية ـ إلا أنها لم تكن معزولة بل كانت الصلات التجارية والثقافية والحضارية قائمة عبر العصور، ولكنها كانت محدودة نسبيًا حتى جاء الإسلام فكانت التأثيرات الواسعة.

قبل الإسلام كانت هناك علاقات عامة مباشرة بين إيران ووادي الرافدين ومنطقة الخليج. وفي الفترة الساسانية توسّع الفرس إلى العراق والقسم الشرقي (شرق الخابور) من الجزيرة الفراتية. كما امتدت الهيمنة في فترات إلى غرب الخليج وبعض سواحل عُمان.

وبالمقابل، فإن ضغط البدو على وادي الرافدين بالهجرة أو الغزو لم ينقطع ومن هنا قيام مملكة الحيرة. وبينما كان المناذرة يشعرون بصلات بالقبائل العربية في الجزيرة فإن الفرس أرادوا بهم أن يكونوا سدًا أمام هذه القبائل.

كان تغلغل القبائل العربية يقتصر على العراق والجزيرة الفراتية، وما عدا ذلك فقد تحصل غارات على أطراف وادي الرافدين، ونادرًا ما تكون على الساحل الشرقي للخليج. أما انتشار الإيرانيين إلى العراق فقد كان محدودًا نسبيًا وتمثّل في الحاميات العسكرية ورجال الإدارة، وملاكي الأراضي، ولم تكن هناك حركة استيطان تذكر.

وفي الثلث الأخير للقرن السادس الميلادي مدّ الفرس هيمنتهم إلى اليمن، إثر استنجاد أحد أقيال اليمن بهم لطرد الأحباش منها. ولعل العلاقات الثقافية / الحضارية كانت أوسع. فالخط المسماري ثم الآرامي، مع كثير من المصطلحات الحضارية انتقلت إلى الفهلوية. ولعل دراسة المؤسسات تكشف عن تأثير الحضارات القديمة في العراق.

ولعل لإيران دورًا في الديانة، فقد انتشرت الزرادشتية بنطاق محدود في العراق

(والجزيرة الفراتية) وفي الخليج، وربما في جهات أخرى. ولكن المانوية انطلقت بداياتها من العراق، واستمر تأثيرها حتى بعد الفتح. ولعلّ المزدكية لها جذورها هناك.

- ٢ -

وجاء الفتح الإسلامي فغيّر الأوضاع السياسية بصورة جذرية وأثّر بعمق في الأوضاع الحضارية.

أسقط الفتح الدولة الساسانية وأزال نظام الطبقات وهيمنة الزرادشتية. وتلا الفتح مجيء جماعات من القبائل العربية، وخصوصًا من الكوفة والبصرة إلى المراكز الإدارية في إيران (مثل أصفهان ومرو وبلخ) وهي من المقاتلة ابتداءً، ولم ينتشروا إلى الريف. وكانت الأعداد متواضعة عمومًا قياسًا بخروج العرب إلى جهات أخرى.

تأثرت العلاقات ابتداءً، خلال القرنين الأولين بالموقف من الإسلام، فقد تُرك غير المسلمين ذمة، لهم حقوقهم وشرائعهم وحرياتهم الدينية مقابل دفع الجزية والخراج.

انتشر الإسلام، بقوته وانفتاحه، من دون جهد يذكر من أية من المؤسسات الرسمية، وكان دور الأحزاب والفرق المعارضة كبيرًا في ذلك. هذا في وقت فقد الدين الزرادشتي تأييد الدولة، ووجدت الديانات المجوسية الأخرى كالمانوية والمزدكية حريةً وتسامحًا لم تجدها من قبل.

ولا إشارة لدينا إلى زيادة في الضرائب في إيران، ولكن هناك إشارات إلى تلاعب الجباة - وجلّهم من الرؤساء المحليين - بمقادير الجباية وباتخاذ أساليب غير محمودة أحيانًا.

أما من دخل الإسلام من غير العرب فيفترض أن يكون له ما للمسلمين وعليه ما عليهم. وقد أطلق على هؤلاء اسم الموالي، ولم تكن كلمة مولى تشير إلى أي تصنيف اجتماعي، بل إنها وفي نطاق مجتمع يتألف من العشائر والقبائل، تعني حليف، فالولاء يعطي المسلم الجديد محله في المخطط الاجتماعي، ولكنه لم يحقق المساواة الاجتماعية الكاملة.

والموالي لم يكونوا فئة واحدة، فمنهم الكتّاب ثم الوزراء، ومنهم الفقهاء والعلماء، ولهؤلاء منزلة عالية، ومنهم التجار، وأثرهم كبير في الحياة الاجتماعية،

كما إن منهم الصنّاع والفلاحين، وينظر إلى هؤلاء نظرة متواضعة. ولذا فالحديث عن الموالي على أنهم فئة اجتماعية واحدة فيه الكثير من المجازفة والتبسيط المخل.

ويلاحظ أن النظرة القبيلة كانت العامل الأول في ما يبدو من تمييز أو تعال في النظرة إلى غير العرب، وفي مقاومة تسجيلهم في الديوان وإعطائهم الأعطيات، بخلاف النظرة الإسلامية. وكان للخلاف بين النظرتين، القبلية والإسلامية، دور في الحياة العامة، وكان الزمن والتطورات في جانب تأكيد النظرة الإسلامية.

وترد إشارات إلى فرض الجزية أحيانًا زمن المروانيين على المسلمين الجدد، وشمل هذا بعض المناطق الإيرانية، الأمر الذي ولد ضحة بين المسلمين حتى أبطلها عمر بن عبد العزيز لتظهر ثانية وتنتهي في آخر سني هشام بن عبد الملك.

أما بالنسبة إلى المقاتلة فتشير البحوث الحديثة إلى وجود فرق بين المقاتلة من غير العرب في الشام، وفي ما وراء النهر نتيجة الحاجة، هذا في حين أن أعداد المقاتلة العرب بدأ تحديدها من أيام عبد الملك.

إن المساواة الكلية في الإدارة والجيش والعطاء والنواحي المالية احتاجت إلى بعض الوقت لتتحقق، وكان ذلك موازيًا لاستعلاء المفاهيم الإسلامية في الحياة العامة.

وفي الفترة الأموية قامت عملية ترجمة واسعة بتعريب الدواوين المالية في الولايات الشرقية، وهي عملية أنجزت خلال نصف قرن فأغنت العربية ومكّنتها أن تصبح لغة الإدارة لا لغة الثقافة وحسب.

وفي هذه الفترة وضعت أسس العلوم الإسلامية وعلوم العربية، وبدت مساهمة غير العرب ـ وخصوصًا الفرس ـ فيها. كما شهدت الفترة اختلاطًا واسعًا في المراكز العربية الجديدة، كالبصرة والكوفة، بما في ذلك مصاهرات واسعة بين العرب والموالي، وهو الجانب الذي لم يجد ما يستحقه من عناية. هذا إلى أن نطاق الولاء كان له أثر واسع في الاتصال الفكري والاجتماعي للإيرانيين بالعرب.

وفي إيران ـ وخصوصًا خراسان ـ كان اختلاط العرب بأهل البلاد ملحوظًا فتأثروا بعاداتهم وأزيائهم حتى تعذّر التمييز أحيانًا بينهم. وكان هناك تعاون وثيق بين الأشراف الفرس (كالدهاقين والمرازبة) والعرب، ولكنه تعرّض للتوتر نتيجة انتشار الإسلام والتطور الاجتماعي.

وكانت خراسان (وبعض جهات من إيران) مسرح نشاط الدعوة العباسية التي بشرت بتطبيق الكتاب والسنّة وتحقيق المساواة والعدالة. ولم تكن الدعوة العباسية أول من نادى بهذه المبادئ بل سبقتها دي ذلك حركات أخرى باسم المبادئ الإسلامية.

ولم يكن لغير العرب حزب أو أحزاب خاصة بهم، فالأحزاب إسلامية مثل الخوارج والشيعة والمرجئة، بدأها العرب وانضم إليها الموالي، كما انضموا إلى الحركة العباسية، وشاركوا في بعض الثورات، بما فيها الثورة العباسية، مع العرب.

ـ ٣ ـ

ومن الممكن اعتبار مجيء العباسيين بداية مرحلة جديدة، إذ كان العصر العباسي الأول (١٣٢ ـ ٢١٨هـ) عصر التعاون الواسع بين العرب والفرس.

أخذت العلاقات العربية / الإيرانية شكلاً جديدًا، فقد أُشرك الفرس في السلطة والإدارة والجيش، وألغيت القوات القبلية، ليحل محلها جيش نظامي من العرب والفرس أساسًا.

وأنشئت عاصمة جديدة (بغداد) تمثّل وجهة الدولة الجديدة، وتجمع عناصرها السكانية العرب وغيرهم، وتتكون من مجموعة أحياء وأرباض ينزل في كل منها مجموعة من أصول واحدة أو مهنة واحدة، ومنها أحياء لجماعات من مناطق إيرانية.

واستمر تعاون الأشراف الفرس مع العرب، كما كانت خراسان أوثق المناطق الإيرانية صلةً بالعباسيين. وبرز دور الكتّاب في هذا العصر وكان أثرهم كبيرًا في الإدارة والثقافة. وظهرت بعض العائلات الإيرانية في الحياة العامة (البرامكة، بنو سهل، بنو طاهر)، ولعبت دورًا بارزًا فيها. وكانت خراسان سبب انتصار المأمون على أخيه الأمين وبلوغه الخلافة عنوة. وكانت عامة قوات المأمون من خراسان إيرانية.

ولكن هذا التعاون الواسع لم يستمر. فهناك مشكلة العلاقة بين الخليفة والوزير، يرافقها التكتلات في القصر. وهناك الأثر السلبي لغزو بغداد من قِبل الخراسانية، إضافة إلى أثر الحرب الأهلية، وهو ما أضعف جيش الخلافة. وهذا أدّى إلى إدخال المرتزقة / المماليك الأتراك في الجيش وإلى تحولات بعيدة في المركز، أبرزها إضعاف الخلافة.

وقامت في العصر العباسي الأول ثورات في إيران لأول مرة. ولعل الدعوة

العباسية أثارت شيئًا من الوعي وحركت بعض الآمال في إيران. ويلاحظ أن هذه الثورات قامت بين العامة واتخذت طابعًا دينيًا وأثارها أناس من أتباع المزدائية (زرادشتية، مزدكية) الذين تأثروا بالإسلام، ولم يكن بين قادتها أحد من الأشراف.

وكان أخطر الثورات ثورة بابك الخرمي في أذربيجان، وجلّ أتباعه من الخرمية. فلم تكن هذه ثورات للمسلمين الإيرانيين، بل كانت لأناس من أصحاب الديانات الثنوية حاولوا المزج بين عقائدهم وبعض المفاهيم الإسلامية، وقامت ضد الخلافة وممثليها بمن فيهم أصحاب الأملاك الكبيرة.

وتكشف هذه الثورات عن أن العامة في إيران لم تفد بشكل ملموس من وعود الدعوة العباسية، كما تدل هذه الثورات على أن الإسلام لم ينتشر بعد بتوسّع في إيران. لقد كانت هذه الفترة فترة نشاط ثقافي واسع وفترة التقاء ثقافات وعقائد لا ينتظر أن تخلو من إغناء كما لا تخلو من تصادم.

لقد نشطت المانوية الآن في العراق، موطن ماني، واكتسبت من مفهومها للتأويل قوة، وجاءت بمفاهيم اجتماعية تناقض المفاهيم الإسلامية أحيانًا. وإذا كانت كلمة زنديق في الكتابات الزرادشتية تعني المانوي فإنها اتسعت الآن لتعني كل من يحمل عقائد ثنوية (غير الزرادشتية) أو أية اعتقادات مضادة للمفاهيم الإسلامية. وانبرى أصحاب علم الكلام متسلحين بالمنطق للرد على الزنادقة، إضافة إلى الإجراءات التي اتخذتها الخلافة.

وكان هناك نقاش أدبي وثقافي بين حملة الثقافة العربية الإسلامية (من عرب وفرس) وبين جماعة تريد إحياء تراثها الساساني في الإنسانيات والإدارة. وشارك الكتّاب في هذا بنشاط، كما يتضح من ترجمات ابن المقفع وكتاباته مثلاً، ومن رسالة الجاحظ في الكتّاب، والتي تشعر بنظرة سلبية لدى بعضهم إلى القاعدة الثقافية الإسلامية. وليس غريبًا أن يرى بعضهم في إحياء تراثهم سبيلاً لتأكيد الذات، والاعتزاز بأمجاد سابقة، ولاتخاذ موقف من الأوضاع القائمة.

والثقافة قد تنطوي على قيم ومُثل تختص بها، أدبية اجتماعية، وربما دينية، وقد يتعدّى الموضوع الحوار الثقافي إلى بثّ مفاهيم وآراء تتعارض والقيم الإسلامية أو تتجاوز ذلك إلى النيل من العربية وأصحابها، وهكذا فقد يختلط الحوار الأدبي

بالسياسي والديني. إن الجماعة المشاركة تتمثل في قلة من غير العرب، وهي بطبيعتها لا صلة لها بالأحزاب أو الفرق الإسلامية من خوارج أو شيعة أو غيرهم.

وقد أصبحت بغداد المركز الأول للثقافة. وكان مفهومًا أن يأخذ المسلمون من الثقافات القديمة، فبعد أن وضعوا الخطوط الأساسية لثقافتهم، متمثلة في الدراسات العربية والإسلامية، اتجهوا إلى إغنائها بالترجمة والنقل عن اليونان والفرس والهند.

لقد بدأ النقل من التراث الساساني منذ الفترة الأموية المتأخرة، ثم قامت حركة واسعة للترجمة بعد مجيئ العباسيين، وكان للكتّاب دور في الترجمة عن الفارسية وفي محاولة نقل التراث الساساني.

وكانت العربية لغة الثقافة في دار الإسلام في القرون الأربعة الأولى. والحديث عن العلاقات العربية ـ الإيرانية يجد صفحاته اللامعة في الثقافة. إن إسهام الشعوب من أصول غير عربية، وخصوصًا الفرس، في الثقافة كانت واسعة، بل إن هذا الانفتاح كان عاملاً مهمًا في ازدهار الثقافة العربية الإسلامية وفي إغنائها، وذلك يتمثل في الأساليب وفي المحتوى الأدبي والفني والفكري عمومًا.

لا يمكننا تناول هذا الحقل الواسع بل تكفي إشارات بسيطة. يمكننا العودة إلى البداية لنرى دواوين الكتابة المالية (الخراج والنفقات) في المشرق بالفهلوية حتى تمّ تعريبها في زمن عبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك. وكان للتراث الإداري الساساني أثر في العصر العباسي بصورة خاصة، كما كان لبعض الوزراء والكتّاب دورهم أيضًا.

وبدأت الترجمة من الفارسية، في التاريخ (الخداينامة) والأدب، من العصر الأموي. وربما كانت الترجمات الأوسع في العصر العباسي في التاريخ والأدب، ويكفي ذكر كليلة ودمنة وهزار أفسان. كما إن الكتب العلمية لم تترجم إلى العربية من السريانية فحسب، بل ترجم بعضها من الفهلوية. وأفادت العلوم الطبية من مدرسة جنديسابور بالترجمة والكتابة.

ومن الممكن الإشارة إلى فنون العمارة والريازة والموسيقى والغناء الفارسية وأثرها في المجتمع الإسلامي.

وكانت بغداد تجذب العلماء من أرجاء العالم الإسلامي، وخصوصًا من إيران

وما وراء النهر. إن تقديرنا دور اللغة والثقافة في نشاط الحركة العلمية لن يحجب أثر البيئة والموطن.

وأمامنا أسماء لامعة، مثل أبي معشر الفلكي من بلخ، والخوارزمي الذي خلّف كتابات قيّمة في الحساب والجبر، والفلكي المشهور أحمد الفرغاني من فرغانة، والفارابي الفيلسوف، والزمخشري صاحب «الكشاف»، ومسكويه المؤرخ، والمرء بعد هذا بأصغريه قلبه ولسانه.

وكان أثر هذا الواقع الثقافي كبيرًا في الثقافات التي ظهرت بعدئذ بلغات إسلامية، كالفارسية والتركية وغيرها.

ـ ٤ ـ

وفي القرن الثالث الهجري كانت البدايات الأولى للتحرك الذاتي في إيران. ويتصل بذلك جزئيًا التعاون بين الأشراف الفرس والعباسيين إثر تخلص المأمون من وزيره الفضل بن سهل، وبخيبة أمل الجماهير الفرس بوعود المأمون حين تخلّى عن مرو وعاد إلى بغداد.

إنها فترة قيام الإمارات الإيرانية الأولى في خراسان وما وراء النهر وسجستان «الطاهريون» (٢٠٥ ـ ٢٥٩هـ)، و«الصفارون» (٢٤٧ ـ ٢٨٧هـ)، و«السامانيون» (٢٦١ ـ ٣٨٩هـ).

وإذا كانت الإمارتان الطاهرية والسامانية تمثلان تحرّك ولاة من الأشراف الفرس، فإن الإمارة الصفارية كانت نتيجة حركة شعبية أساسًا. ولئن حافظ الطاهريون والسامانيون على ولائهم للخلافة ووقفوا ضد الحركات المناوئة للعباسيين في مناطقهم، علوية وغيرها، فإن الصفارين كانت علاقتهم بالخلافة سلبية أحيانًا إلى حد التصادم.

وكانت العربية لغة الثقافة والحضارة في هذه الإمارات، ولكن بدايات الشعر باللغة الفارسية الجديدة ظهرت الآن، وهي بدايات متواضعة ولم يصلنا منها إلا شذرات قليلة. ويذكر عدم قدرة يعقوب بن الليث الصفار على فهم العربية سببًا لتطوير الشعر الفارسي في سجستان. وربما كان الشعراء الفرس هنا من الأوائل لوضع الفارسية في بحور الشعر العربي.

وفي ظل الإمارة السامانية كان الازدهار للفارسية الجديدة، وللأدب والثقافة، فظهر شعراء مثل الرودكي السمرقندي والدقيقي وشهيد البلخي. وفي زمن السامانيين أفتى بعض العلماء بجواز الصلاة بالفارسية كما ترجم «تفسير الطبري» إلى الفارسية. وفي زمنهم كانت الفارسية لغة البيروقراطية السامانية بتأثير الكتّاب الذين كان باستطاعتهم استعمال العربية، وكتبت الفارسية بحروف عربية.

وفي أواسط القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي قامت حركة كبيرة وأربكت الوضع في وسط إيران وغربها. هذه هي «الفترة الإيرانية» التي نشأت عن تحرّك من مناطق بحر قزوين. ويلاحظ أن العرب لم يفتحوا هذه المناطق تمامًا، وجيلان بصورة خاصة كوّنت منطقة لها كيانها، معادية للخلافة، ويحكمها أمراء لهم استقلالهم وذكريات أمجاد قبل الإسلام. وقد نجح الأئمة الزيدية في تحويل الناس ـ وخصوصًا الديلم ـ إلى التشيّع بعد سنة ٢٥٠هـ، في حركة لها طابع شعبي، وأكّد الأئمة العدالة.

ونجح آل بويه من الديالمة في تكوين كيان سياسي، شمل غرب إيران (الري) وجنوبها (شيراز)، ثم توسع إلى بغداد وسيطر على الخلافة العباسية. وحقق البويهيون (٣٣٤ ـ ٤٤٧هـ) أول فترة سيادة إيرانية منذ الفتوح الإسلامية. واستأثر الأمراء البويهيون بالسلطة الفعلية، وشاركوا الخلافة في شاراتها الرسمية، ولم يبق للخليفة إلا الشؤون الدينية، وحقّ إصدار عهود التولية للأمراء بصفته مصدرًا للشرعية. ومن هنا كان تفويض السلطة الكلية للأمير من قبل الخليفة.

ومن الممكن الإشارة إلى السياسة المالية للبويهيين وإدخالهم الإقطاع العسكري في العراق بدل الرواتب للجند، وعودة البلاد إلى الاقتصاد الزراعي بدل الاقتصاد التجاري النقدي.

شجع البويهيون التشيع، من دون أن يفرضوه، ولم يلغوا الخلافة العباسية لاعتبارات سياسية عملية، ومراعاة لولاء الناس لها. وكان لهم دور في تكوين الوعي عند الفرس، ورجعوا إلى بعض مراسيم الأكاسرة كما ادعوا النسبة إليهم. ولكن اللغة العربية استمرت لغة الثقافة، بل ونشطت الحركة العلمية والثقافية في مختلف الحقول في الفترة البويهية.

وقبل القرن الثالث هـ / التاسع م، كان الإسلام سائدًا في المدن والمراكز

الحضرية في إيران، بينما كان الريف في الغالب مجوسيًا، ولكن وبجهود الدعاة بين عامي ٨٥٠ و٩٥٠م أدخل الريف بدوره في الإسلام. وفي زمن السامانيين كانت حركة الدعوة الإسلامية قوية بين القبائل التركية في أواسط آسيا، ومنها انطلقت الموجة التركية.

حكمت إيران بعد البويهيين أسر تركية: الغزنويون (٥٦٦ ـ ٥٨١هـ) ومركزهم خراسان وما وراء النهر، ثم السلاجقة (٤٢٩ ـ ٥٤٠هـ) الذين سيطروا على إيران وامتدوا إلى العراق والشام، ثم غمرهم الغزو المغولي لتأتي فترة الإيلخانيين (٦٥٤ ـ ٧٥١هـ / ١٢٥٦ ـ ١٣٥٣م). وجاء تيمور فكسح الإمارات التي تكونت من حكم الإيلخانية (التيموريون ٧٧١ ـ ٩١٢هـ / ١٣٧٠ ـ ١٥٠٦م). وفي النصف الثاني للقرن الخامس عشر للميلاد أقام التركمان كياناتهم في غرب وشمال غرب إيران والعراق بدولتي القره قويونلو (٧٨٢ ـ ٨٧٣هـ / ١٣٨٠ ـ ١٤٦٨م) والآق قويونلو (٧٨٠ ـ ٩١٤هـ / ١٣٧٨ ـ ١٥٠٨م).

فالغزنويون تأثروا كليًا بالإيرانيين ولم يغيّروا في تركيب المجتمع والثقافة التي وجدوا. وحركة الغز كانت هجرة قبلية، وبرز السلاجقة رؤساء لهم وصاروا حكّام دولة بين أواسط آسيا إلى سوريا والأناضول. وعلى الرغم من تواضع أعدادهم مبدئيًا فإنهم أثروا في توازن السكان وصارت العناصر الأساسية الآن الفرس والترك. وحلّ محل المقابلة بين العرب والعجم المقابلة بين الفرس والتاجيك.

وفي زمن السلاجقة أوجد الغزالي علاقة جديدة بين الخليفة والسلطان، فأعطيت سلطة السلاجقة (السلطان) قاعدة شرعية، وترتّب على ذلك تطورات تالية في الفكر السياسي.

وغيّر الغزو المغولي توازن السكان بإدخال قبائل تركية جديدة، وأدى إلى توسيع البداوة، وإلى تدمير الزراعة والحياة المدنية، وإلى تعميق الثنوية بين «الترك» و«التاجيك». وحاول الإيلخانيون التوسع غربًا ولكنهم لم يستطيعوا مدّ هيمنتهم وراء وادي الرافدين.

ـ ٥ ـ

وجاء الصفويون، وبدأت فترة جديدة (١٥٠١ ـ ١٧٢٢م)، وينظر إليها بحق «أنها نقطة التحول الكبرى، والتي حققت الأمة الإيرانية خلالها ذاتها وأكدت أصالتها».

ويمثل ظهور الصفويين قيام أول دولة فارسية تحكم إيران كلها منذ الفتح، وهي الدولة التي وحدت إيران ابتداء ورسمت الحدود التي تمثل بصورة عامة حدود الدولة الإيرانية الحديثة.

ينتسب الصفويون إلى الشيخ صفي الدين (ت ١٣٣٤م) رأس طريقة صوفية في أردبيل.

ومن المعروف أن شيوخ أردبيل كانوا من أهل السنة، وقد كثر أتباعهم بين قبائل التركمان، بدءًا بأردبيل ثم آسيا الصغرى حتى سوريا. ولكن أيام الجد الأكبر للشاه اسماعيل خواجه علي (ت ١٤٢٧هـ) حصل تغيير باتخاذ التشيع، ثم حاول الشيخ جنيد (ت ١٤٦٠م) وابنه حيدر (ت ١٤٨٨م) التأكيد على الغارات ضد الكفار في القفقاس، وأعطيا الطريقة طابعًا عسكريًا، وقتلا في المعارك فأضافا الشهادة.

أما النسبة العلوية إلى الأسرة الصفوية فظهرت فيما بعد، وأكدوا عليها فانتسبوا إلى الإمام السابع، وليس هناك ما يدل على نسبتهم إلى الترك لأن القصائد الأولى لصفي الدين كتبت بالفارسية وبلهجة محلية. إلا أن أردبيل، مهد الطريقة، أثرت فيهم وتعلموا لغتها كما نرى من شعر الشاه إسماعيل المكتوب بتركية أذربيجان.

عرفت إيران التشيّع من قبل، زيديًا بالدرجة الأولى وإماميًا بدرجة محدودة، ولكن جلّ سكان إيران كانوا من أهل السنّة. إلا أن الشاه إسماعيل (الذي تولى رأس الطريقة سنة ١٤٩٤م)، وبعد أن انتصر على شيروان شاه، ثم على الآق قويونلو التركمان، دخل تبريز سنة ١٥٠١م وأعلن التشيّع مذهبًا رسميًا، ولم يكن تحت سلطته إلا أذربيجان، ثم سيطر على بقية إيران. وفرض الشاه التشيّع في البلاد، ويبدو أنه وجد قبولاً من دون مقاومة قوية.

اعتمد الشاه إسماعيل في جيشه أساسًا على القبائل التركمانية التي قبلت الدعوة الصفوية (القزلباش)، كما كان للدعوة الصفوية أتباعها في الأناضول. لقد ميّز الشاه إسماعيل الدولة الصفوية عن العثمانية وأعطاها هوية سياسية. كما استمر دعاة الصفويين بين التركمان في شرق الأناضول، وقام أحدهم (شاه قولي) بثورة في الأناضول في ربيع ١٥١١م وأتعب العثمانيين قبل القضاء عليه في تلك السنة.

وكان قيام دولة شيعية قوية على حدود الأناضول تتمتع بولاء أعداد كبيرة من

رجال القبائل الذين يعيشون داخل الدولة العثمانية يشكل تهديدًا للعثمانيين، خصوصًا وأن الدولة العثمانية كانت تطمح إلى زعامة العالم الإسلامي، فقد اتخذ السلطان سليم لقب الخلافة في رسالة وجهها إلى الشاه إسماعيل قبل أن يغزو مصر.

وقبل هذا لم يكد الشاه إسماعيل يتغلب على تركمان الآق قويونلو في سنة ١٥٠٧ حتى وجّه قوته إلى بغداد وضمها إلى دولته في سنة ١٥٠٨، وزار العتبات المقدسة في النجف وكربلاء.

وكانت وجهة العثمانيين التوسع غربًا، ولكن السلطان سليم اتجه الآن شرقًا لمواجهة الصفويين. ولحماية مؤخرته قام السلطان بتتبع الشيعة في أراضيه ونكّل بأعداد كبيرة منهم. وفي سنة ١٥١٤م قام السلطان بهجوم على إيران، تبين أنه الأول في سلسلة من الغزوات العثمانية، وانتصر على الشاه في جالديران (آب / أغسطس ١٥١٤م)، ودخل تبريز عاصمة الشاه. وكان على السلطان سليم أن ينسحب بعد فترة قصيرة، فعاد الشاه إلى تبريز، ولكنه فقد بعض نفوذه في الداخل ولم يرجع إلى القتال، كما نتج من انتصار جالديران أن ضم العثمانيون ديار بكر (سنة ١٥١٦م) وأنهوا أسرة «ذو القدر» في مرعش والبستان.

واتجه السلطان سليم إلى الشام (سنة ١٥١٦م) ومصر (كانون الثاني / يناير ١٥١٧م) وضمهما إلى دولته، وجاءته بيعة شريف مكة وأصبح حامي الحرمين الشريفين.

توفي الشاه إسماعيل (سنة ١٥٢٤م) وخلفه ابنه طهماسب (ت ١٥٧٦م) الذي واجه انقسامات داخلية وتحكم أمراء القزلباش. وتعرضت البلاد الإيرانية لأربع حملات بين عامي ١٥٣٣ و١٥٥٣م من جانب العثمانيين وهم في أوج سلطتهم زمن السلطان سليمان القانوني.

تقدم السلطان على بغداد، وبحلول كانون الأول / ديسمبر سنة ١٥٣٤م أخذها وبقية العراق، ثم ضم البصرة سنة ١٥٣٨م. وفي سنة ١٥٤٧م احتل السلطان سليمان أذربيجان من دون صعوبة، ولكن طهماسب تابع سياسة الأرض المحروقة، وانسحب إلى الداخل، ثم عاد ليسترجع أراضيه حال عودة القوات العثمانية في الشتاء إلى استانبول، ولم يحصل العثمانيون إلا على بعض الحصون في جورجيا وحصن وان

الذي نظم ولاية خاصة. وفي سنة ١٥٥٢م جاء بيري ريس بأسطوله وطرد البرتغاليين من مسقط. ونظرًا إلى تعرض تبريز للاحتلال أكثر من مرة نقل طهماسب عاصمته إلى قزوين. وبعد آخر حملة سنة ١٥٥٣م وانسحاب الشاه كالمعتاد، وقع الطرفان صلح أماسيا سنة ١٥٥٥م، ودامت الهدنة أكثر من عشرين سنة.

وشهدت إيران خلافات داخلية بعد وفاة طهماسب. وتجددت الحرب مع إيران وتوسع العثمانيون في أراضيها، فثبتوا حكمهم في شيروان وداغستان، واحتلوا أذربيجان، وأكدوا وجودهم في القفقاس.

وجاء الشاه عباس (١٥٨٨ ـ ١٦٢٩م) وواجه تجاوز الأوزبك في الشرق، والتوسع العثماني في الغرب، فعقد هدنة مع العثمانيين (سنة ١٥٩٠م) وتنازل لهم عن مناطق مهمة، مثل أذربيجان وشيروان وكردستان. وبعد أن أعاد تنظيم جيشه بدأ بالأوزبك، فاستعاد هراة ومشهد ومرو (سنة ١٥٨٨م)، ثم التفت غربًا فاستولى على البحرين (سنة ١٦٠٢م)، ثم استعاد أذربيجان والقفقاس (سنتا ١٦٠٣م و١٦٠٤م)، وبحلول عام ١٦٠٧م كان قد أخرج العثمانيين من الأراضي الصفوية. وأخيرًا اتفق الجانبان على التفاوض على أساس معاهدة أماسيا (سنة ١٦١٢م).

وتلت فترة ركود على الرغم من عدم الاتفاق، وذلك حتى سنة ١٦٢٣م حين استغل الشاه عباس الخلافات الداخلية في ولاية بغداد، فتقدم واستولى عليها (كانون الثاني / يناير ١٦٢٤م)، الأمر الذي ولّد ضجة في استانبول.

وجرت محاولات عثمانية لأخذ بغداد (سنتا ١٦٢٥ و١٦٢٩م) من دون جدوى. وأخيرًا توجه مراد الرابع إليها وحاصرها، ثم استولى عليها في ٢٥ كانون الأول / ديسمبر ١٦٣٨م، وتلا ذلك عقد معاهدة زهاب في ١٧ أيار / مايو ١٦٣٩م، وبموجبها عينت مناطق الحدود (لا تحديد الحدود)، ووعدت إيران بوقف دعايتها أو هجماتها في الأناضول.

واحتل الأفغان أصفهان (العاصمة منذ زمن الشاه عباس)، ومع أنهم لم يخضعوا الشمال والغرب تمامًا فقد حكموا سبع سنوات (١٧٢٢ ـ ١٧٢٩م) مع بقاء الصفويين في تبريز.

وفي سنة ١٧٢٦م خرق العثمانيون السلام واضطر الحاكم الأفغاني إلى أن يعترف

بسيطرتهم على كل غرب إيران والقسم الأكبر من القفقاس. وفي هذا الوقت برز نادر خان شيخ الإفشار (قبيلة تركمانية) يؤيد الصفويين ممثلين بطهماسب الثاني، وطرد الأفغان من أصفهان سنة ١٧٢٩م وأعاد الحكم الصفوي.

تحرك نادر واستعاد نهاوند وهمدان وتبريز (سنة ١٧٣٠م)، ثم اتجه شرقًا صوب خراسان. وفي غياب نادر بدأ طهماسب الثاني عمليات ضد العثمانيين سنة ١٧٣١م، فكان فشله ذريعًا، إذ فقد تبريز وهمدان، ثم عقد العثمانيون صلحًا مع الإيرانيين سنة ١٧٣٢م، واحتفظوا فيه بالأراضي جنوب أراكس. وسخط نادر للمعاهدة فعزل طهماسب وعين الطفل عباس الثالث ملكًا (تموز / يوليو ١٧٣٢م). ثم تحرك ضد العثمانيين فاحتل زهاب وحاصر بغداد (سنة ١٧٣٣م)، ثم خسر المعركة بعد مجيء نجدة إلى بغداد، ثم تحرك ثانية بعد تجديد قواته وانتصر على العثمانيين فتخلوا عن أذربيجان.

ثم عاد نادر وهاجم العثمانيون سنة ١٧٣٥م، وانتصر عليهم قرب أريفان. وفي كانون الثاني / يناير ١٧٣٧م جاء إلى موغان حيث اجتمع بولاة وأشراف البلاد، فقرروا تتويجه. فاشترط ترك ممارسات الشاه إسماعيل المذهبية وأن يكون الشيعة في إيران مذهبًا خامسًا مع مذاهب أهل السنة، ووضعت وثيقة وقعها الحاضرون بأن يعترف العثمانيون بالمذهب الجعفري مع مذاهب أهل السنة.

وفي سنة ١٧٤٢م جاءت رسالة من السلطان يرفض الاعتراف بالمذهب الجعفري. وتحرّك نادر شاه في شباط / فبراير ١٧٤٢م واحتل كركوك ثم أربيل. ثم حاصر الموصل وفشل الحصار. وأقام نادر علاقات طيبة مع والي بغداد، وقام بزيارة الأماكن الدينية، سنية وشيعية في العراق. وفي ١٤ كانون الأول / ديسمبر ١٧٤٣م عقد مؤتمرًا للعلماء في النجف (من شيعة وسنة) واعترف العلماء بالمذهب الجعفري، كل ذلك سعيًا وراء التوفيق بين المذاهب. وفسرت المصادر هذا التوجه بأنه لدوافع دنيوية.

وشغل نادر بالقلاقل الداخلية، ثم وجّه حملة ضد العثمانيين وحاز نصرًا مؤزرًا، وكتب للسلطان يسعى للتوفيق بين المذاهب ويسميه «خليفة أهل الإسلام»، وفي ٤ أيلول / سبتمبر ١٧٤٦م، عقد معاهدة مع السلطان، وأعيدت الحدود إلى ما جاء في معاهدة زهاب سنة ١٦٣٩م.

وبعد مقتل نادر شاه سنة ١٧٤٧م كانت فترة فوضى وحرب أهلية في إيران، ثم برز كريم خان زند (١٧٥٠ ـ ١٧٧٩م)، وكان العمل العسكري الرئيسي له الاستيلاء على البصرة من العثمانيين سنة ١٧٧٦م بقيادة أخيه صادق خان الذي استمر يديرها حتى وفاة أخيه سنة ١٧٧٩م، ثم تخلى عنها ليدخل في الصراع العائلي على العرش. هذه الخلافات أعطت القاجار في استراباد الفرصة. والقاجار قبيلة من التركمان وإحدى قبائل القزلباش، وتمكن آقا محمد قاجار من فرض سلطته وأن يغلب الزند بحلول سنة ١٧٩٥م.

وشهد حلول القرن التاسع عشر بدايات التنافس الغربي في إيران، وهو ما أثّر على الحياة العامة في البلاد، وفقدت إيران في الحرب مع روسيا بعض مناطقها بما فيها مقاطعات القوقاز، والأدهى فرض روسيا الامتيازات التي مسّت حقوق إيران كدولة ذات سيادة وأشرت مرحلة جديدة في العلاقة بين إيران والدول الكبرى، إذ سارعت أقطار أخرى مثل بريطانيا للأخذ بخط روسيا.

وبدأ فتح علي شاه (١٧٩٧ ـ ١٨٣٤م) يتحرش بشمال العراق سنة ١٨١٨م، وبعد مفاوضات وتعهد إيران بعدم التدخل تجددت الحرب (١٨٢١ ـ ١٨٢٣م)، وبعد اتصالات بين الدولتين عقدت معاهدة أضروم الأولى سنة ١٨٢٣م، واتخذت معاهدة زهاب أساسًا لها. وسرعان ما عاد التوتر، وبقيت مشاكل الحدود، إذ احتلت إيران الفلاحية والمحمرة (١٨٤٠ ـ ١٨٤٢م). وتدخلت بريطانيا وروسيا بسبب مصالحهما في المنطقة وشكلت لجنة رباعية لتخطيط الحدود.

وبعد فترة من المداولات عقدت معاهدة أرضروم الثانية سنة ١٨٤٨م، وتنصّ على أن تترك للحكومة العثمانية الأراضي المنخفضة إلى الغرب من منطقة زهاب، وأن تترك للحكومة الإيرانية الأراضي الجبلية إلى الشرق منها، وأن تتخلى إيران عن ادعائها بمدينة السليمانية ومنطقتها، مع الوعد بعدم التدخل في الشؤون الكردية في المنطقة، وأن تعترف الدولة العثمانية بسيادة إيران على مدينة المحمرة وميناءها، وعلى جزيرة خضر (عبادان) وعلى الرسو والأراضي على الضفة الشرقية لشط العرب، والتي كانت لقبائل تعتبر من رعايا إيران، وللسفن الإيرانية حق الإبحار بحرية في شط العرب من رأس الخليج إلى نقطة التقاء حدود الدولتين. واتفقت الحكومتان على تعيين مفوضين

ومهندسين يمثلونهما لرسم الحدود المشار إليها في المعاهدة.

وبعد هذا، فإن تنفيذ المعاهدة أدى إلى حوادث عديدة وخلافات على تفسير المواد المتعلقة بالحدود، وهو ما أخّر التحديد لأكثر من نصف قرن. ولما دخلت الدولة العثمانية الحرب العالمية الأولى لم تكن لجنة الحدود قد أتمت مهمتها وبقي جزء صغير نسبيًا من المنطقة لم يكتمل.

وعلى الرغم من الاتفاق لحل المسائل في بروتوكولين، الأول وقّع في طهران سنة ١٩١١م والآخر في استانبول سنة ١٩١٣م، فإن عمل هيئة ترسيم الحدود لم يتم عندما قامت الحرب العالمية الأولى. وبعد الحرب العالمية الأولى أنهت تركيا الخلاف التاريخي مع إيران لأن الحدود الجديدة بينهما لم تكن موضوع خلاف.

أما العراق فكان القطر الذي ورث مشاكل الحدود بين إيران والدولة العثمانية، ومنها ذلك الجزء من الحدود الذي لم يرسم بصورة تامة، وكذلك إرث الخلافات التاريخية بين إيران والدولة العثمانية.

أما بعض المشاكل، وخصوصًا التي تعود إلى الحدود، فقد نشأت من الاختلاف في تفسير بنود عدة من معاهدة أرضروم الثانية وأخرى نشأت عن الظروف الجديدة التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى.

- ٦ -

لكن، وبعد هذا العرض، هل نتحدث عن صراع أو حروب بين العرب والإيرانيين؟ من العسير الحديث عن صراع بهذا الإطلاق في فترات الخلافة. من الممكن الإشارة إلى ثورة محلية ضد السلطة مثل ثورة بابك الخرمي، أو إلى خروج متغلب مثل يعقوب بن الليث الصفار، أو إلى غزو من منطقة إيرانية مثل تحرك البويهيين وسيطرتهم على بغداد.

وقامت دول في إيران منذ القرن الحادي عشر وحتى الخامس عشر للميلاد، وكانت على العموم تركية، حكمت إيران، كما توسعت إلى الغرب وشملت العراق في الغالب.

ومنذ قيام الدولة الصفوية، تبلور الوضع في المنطقة في دولتين عظميين. وبدأ الصراع بين الفرس والعثمانيين منذ أيام الشاه إسماعيل واستمر بين الجهتين أيام الدولة

الصفوية والدول التي خلفتها في إيران حتى الحرب العالمية الأولى. وطيلة أربعة قرون، وحين يظهر سلطان قوي أو شاه طموح يبدأ بغزو أراضي الجوار أو يحاول استعادة أراضي أخذت منه.

ولم يكن العرب فاعلين في هذا الصراع، ولكن ساحته الرئيسية كانت في بلادهم، وادي الرافدين، وتعرّض أهل العراق للأذى والضرر من الجهتين، باسم المذهبية أحيانًا، وورثوا الكثير من المرارة نتيجة الصراع المتصل.

قد يفترض أن يكون للاختلافات الإثنية دور في الصراع، ولكننا نعرف أن الصفويين استندوا عسكريًا في الفترات الأولى إلى قبائل التركمان. وقد يشار إلى اللغة في تأكيد الهوية، ولكن الشاه إسماعيل نظم الشعر بهلجة تركمانية وتراسل بها، في حين كان السلطان بالمقابل يستعمل اللغة الأدبية الفارسية. ولكن هذه العناصر صار لها تأثيرها مع مرور الزمن.

وكان للاختلاف في المذاهب الذي ميّز هوية الجانبين ابتداءً أثره الواضح. فحين اتخذت إيران التشيع مذهبًا، فإن ذلك كان مهمًا في تأكيد هويتها واستقلالها في وجه جيرانها من الشرق (الأوزبك) ومن الغرب (العثمانيون).

ولكن التشيّع لم يميّز إيران عن العرب. فالتشيع بدأ عربيًا ووجد مركزه الأول في العراق وكانت غالبية أتباعه قبل الصفويين من العرب. فهل يكون المذهب صلة وسبب تعاون وبناء بين أمتين في العصر الحديث، أم يتخذ سبيلاً للقطيعة والأذى؟ لقد رجع المشرّعون في الحاضر، وفي الأحوال الشخصية، إلى مذهب الإمامية، كما رجعوا إلى المذاهب الأربعة، وفي هذا مؤشر لمجالات التعاون والإغناء. وقد يعزى الخلاف إلى جغرافية المنطقة، ولكن الحواجز الجغرافية (الجبلية) لم تعد لها أهميتها التاريخية في العصر الحديث.

ويلاحظ أن لإيران ـ كما للعرب ـ شخصية تاريخية حضارية، وأنها استمرت عبر العصور مع كل التطورات والأحداث. وبعد قرون من الصراع بين الإيرانيين والعثمانيين بقيت إيران في حدودها التاريخية تقريبًا، وزالت الدولة العثمانية وبقي العراق على هويته العربية الإسلامية. فهل نرضخ لتراث من المرارة لم نكن طرفًا فاعلاً فيه، أم ننظر إلى الظروف الإقليمية ونتطلع إلى مستقبل أفضل؟

وتبقى الصفحات المشرقة في الجوانب الثقافية والجوانب الحضارية عمومًا، في إسهام الإيرانيين مع العرب، في إغناء تلك الجوانب وتوسيع آفاقها بالعربية في فترة التكوين، ثم بالعربية والفارسية بعدئذ. فهل ننظر إلى التاريخ الحضاري خلفية إيجابية في نظرتنا إلى التاريخ ودراستنا له أم نتطلع إلى جزئيات سلبية سياسية وغيرها؟ وهل نريد التاريخ شدًا إلى الوراء وإعاقة للحركة، أم نريده سبيل انطلاق لمستقبل أفضل؟

* * *

الهوية الثقافية العربية والتحديات التي تجابهها(١)

يحسن ابتداءً تحديد بعض المصطلحات والمفاهيم، في سبيل الوضوح: فالهوية، هي ما يحدد الذات ويميزها، والثقافة تعني شؤون الفكر والأدب والفن والقيم كما قد تعني الحضارة، والعربية تشير للغة، أو للأمة العربية.

ما هي الهوية الثقافية العربية؟ إنها الهوية العربية.

فتكوين الأمة العربية في التاريخ استند أساسًا إلى اللغة والثقافة. قد يذكر النسب في فترات، لكنه، وكما رأى ابن خلدون، اقتصر على جيل البداوة، وقد يذكر أثر الجغرافية كما رأى المسعودي.

وكان دور الإسلام محوريًا في تكوين الأمة والثقافة العربية وتحديد هويتها. فالإسلام رسّخ العربية أفقًا وثقافة، وكان دوره كبيرًا في أن تكون العربية قاعدة العروبة.

والعربيةُ لغةٌ ووعاء للتراث، والعربيةُ تعريبٌ. ومنذ القدم كان العرب، واستمروا عبر التاريخ، عاربة ومستعربة، فأسس العروبة ثقافية، والهوية العربية هي هوية ثقافية.

وقد يكون للأمة أكثر من تعريف، فالمفهوم السائد لدى الغربيين هو أن الأمة هي الدولة، ولكن هذا لا ينفي وجود الأمة رغم التجزئة أو تعدد الكيانات، وهذه هي الأمة الثقافية التي تسعى لتحقيق نوع من الوحدة السياسية، كما هو شأن الأمة العربية.

والتحديات ليست جديدة على الأمة العربية، وأهمها ليست طارئة. فالأمة العربية بدورها التاريخي الممتد وبموقعها الجغرافي، كانت ولا تزال، عرضة لتحديات خارجية وداخلية.

ونحن نلتفت عادة إلى التحديات الخارجية، ولا نركز على التحديات الداخلية رغم خطورتها بالنسبة للتحديات الخارجية بل وللهوية.

لقد مثلت المواجهة مع الغرب في العصر الحديث، الرد على التحدي الخارجي الأكبر، فمع الأخذ من الثقافة الغربية طوعًا، ومع فرضها أحيانًا، كان هناك عادة خوف على الهوية.

---

(١) ألقيت في منتدى مؤسسة عبد الحميد شومان، حوار الشهر، ١٩٩٩م.

كان الغرب يرى أن ثقافته وحضارته تمثل نهاية التطور وأن الحضارة البشرية انتهت إليها، وما عداها ركود وتخلف. ومع ذلك لم يغب عن الأذهان أن هناك تعددًا وأن لكل أمة ثقافتها ولغتها. وجاءت الحركات الوطنية والقومية في آسيا وإفريقيا، وبخاصة منذ أواسط القرن العشرين لتؤكد ثقافاتها الموروثة ولتسعى لإحيائها وتطويرها. وشهد العالم ـ وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية بروز قوتين عظيمتين ـ يرافقهما اتجاهان في الثقافة: الاتجاه الاشتراكي والاتجاه الليبرالي الرأسمالي، ومع انطلاق الاثنين من حضارة واحدة فإن شيئًا من التعددية الثقافية ظل قائمًا.

قد نشير إلى ما قدمه الغرب من تحد حضاري بإيجابياته وسلبياته، وإلى ما يراه البعض من تهديد للهوية وسعي لفرض التبعية بأنواعها وتصفية لحسابات تاريخية مفترضة.

وقد نشير إلى محاولات للنهضة والتحديث في البلاد العربية والإسلامية على صعيد رسمي، بدءًا بالجيش مرورًا بإنشاء المدارس وتحديث التعليم لمواجهة الغرب بأسلحته. لكن هناك فرق كبير بين انطلاقة ذاتية للنهضة وبين ردود الفعل لتحديات خارجية مفروضة.

وقد نشير إلى السعي للإحياء والنهضة الذاتية بحركات إسلامية سلفية أو إصلاحية تحديثية، أو أصولية (كما يقال)، أو عربية ثقافية. قد تكون هذه الحركات أو بعضها ذاتية، تواجه التدهور الداخلي وتسعى لإحياء الفكر والتراث (أو بعضه)، وقد تكون في الأساس ردًا على التهديد الغربي بتجديد المفاهيم الإسلامية والفكر الإسلامي. وقد تأتي في إطار من المفاهيم الحديثة وفي الأخذ من الفكر والثقافة الغربية ليتبين لنا أن استمرار الاقتباس بحد ذاته قد لا يحقق ما نريد من نهضة ذاتية بل قد يبعد عن الهدف.

إننا الآن أمام ظاهرة (العولمة) وتفرّد دولة بالهيمنة السياسية. والعولمة تعني هيمنة اقتصادية وسياسية واتجاهًا للهيمنة الثقافية، وتمثل مرحلة أبعد من النظرة الأوروبية السابقة التي ترى أن التاريخ ينتهي عند التاريخ الأوروبي وأن الحضارة الأوروبية هي قمة تطور البشرية. فهي الآن تقترن بالقطب الواحد.

وقد بات من الصعب التمييز بن الحد الذي ينتهي عنده النفوذ الأمريكي والحد الذي تبدأ معه العولمة، سواء أكانت العولمة مجرد شكل من أشكال الأمركة العالمية أم

ظاهرة مستقلة فعلاً، بل إن الرأي يتجه إلى أنها الهيمنة الأمريكية.

والعولمة في الحقل الثقافي تتجلى في شبكات المعلومات، والاتصالات، وقنوات البث الفضائي ودور الأنترنت ـ وجل هذه أمريكية ـ. ويسترعي الانتباه المدى الذي بلغته الثقافة الأمريكية من حيث الانتشار والسيطرة على أذواق الناس في العالم، وغلبة الثقافة الشعبية عليها، لا ثقافة النخبة، ونمط الحياة الأمريكية اليومية في اللباس والأطعمة السريعة وغيرها من السلع الاستهلاكية. إن الصادرات الثقافية الأمريكية لا تعكس ألا المستوى المتدني من الأنشطة الثقافية الأمريكية.

ويمكن إضافة أثر الجامعات ومراكز الأبحاث الأمريكية وانفتاحها أمام الطلاب الأجانب. إنها ليست النظرة العالمية التي تعترف بوجود ثقافات يمكن أن تتبادل التأثير، لكنها تعترف بالتعدد، فالعولمة تمثل الاختراق الثقافي وتأكيد شيوع ثقافة واحدة وطمس الثقافات والهويات الأخرى. وتصوّر العولمة ـ بما فيها الثقافية ـ وكأنها قدر محتوم وأن ليس للشعوب والثقافات الأخرى إلاّ أن تدخل فيها ولا تستطيع أن تعزل نفسها، وهذا جزء من دعايتها لا يمكن قبوله.

ومن جهة أخرى ثمة صلة بين العولمة وبين إثارة المخاوف من الإسلام واعتباره الخطر الأول. ولا ننسى أن التحدي الإسلامي أكثر التحديات جدية للسيطرة الغربية الثقافية وغيرها، منذ انهيار الاتحاد السوفياتي. ولعل الحديث عن صراع الحضارات، والحديث عن نهاية التاريخ يسير في نفس الخط.

كما يشار إلى دور الصهيونية وتنظيماتها الكثيرة، على نفس الموجة في مواجهة الإسلام والعروبة وتشويه صورتهما وإظهارهما بمظهر مصدر العنف، ثم الجمود والتخلف. ومن ذلك محاولات تصوير المسخ والتزييف للتاريخ والثقافة على أنه تطبيع، وتصوير الفرض والقسر على أنه تعايش. إن البعض يدعو إلى تأكيد الوعي والإفادة من التكنولوجيا والعلم المتدفقين مع العولمة وتحاشي الخطير منهما. وهي الدعوة السابقة نفسها إلى أخذ ما يفيد من الموجة الغربية ونبذ السلبي والضار. وهي دعوة لا تخلو من تبسيط وسذاجة، فموجة العولمة لا تريد لهذه البلاد تطبيق العلم وامتلاك التكنولوجيا بل تقاوم ذلك أو تضربه وهذا ما رأيناه عبر التاريخ المعاصر.

لقد كانت التحديات في الماضي البعيد والقريب عاملاً في تقوية الهوية الثقافية

العربية، وسببًا مباشرًا من أسباب تماسكها.

إن مواجهة التحديات الخارجية تبدأ من الداخل، بتعزيز مقومات الهوية الثقافية من لغة وتراث ثقافي وتطويرها، وبالارتفاع بالقاعدة العلمية إلى مرحلة تطبيق التكنولوجيا. إن مواجهة التحديات الخارجية ضرورة أولى لمواجهة العولمة وسنشير إلى جوانب منها.

لقد كان من أثر الاحتكاك والمواجهة مع الغرب، الازدواجية الثقافية التي تعود ابتداءً إلى حركة التحديث في الدولة العثمانية وفي مصر في القرن التاسع عشر وإدخال التعليم الحديث والاعتناء به وترك التعليم الموروث لحاله. فتكوّن خطان من التعليم لا اتصال بينهما، وهي ازدواجية لا نزال نواجهها، بين من ينحاز إلى التراث وبين من ينحاز إلى التحديث والأخذ من الغرب. وبين الفئتين من يرى الجمع بين التراث والحداثة دون تبين سبيل واضح لذلك، وقد بدت بوادر محدودة لتبين هذا السبيل، ولكننا لا نزال بحاجة إلى تبين واضح.

ثمة جانب آخر لأثر الاتصال بالغرب، يتمثل في ازدواجية لغوية / ثقافية بين العلوم الإنسانية والاجتماعية دراسة وبحثًا بالعربية في الجامعات والمعاهد والمراكز المتخصصة، وبين العلوم والتكنولوجيا دراسة وبحثًا بلغة أجنبية.

لم تكن العربية لغة الأدب والشعر فحسب، بل هي أيضًا لغة العلم، ولا مجال للإبداع في العلم كما في الآداب إلا إذا كانت العربية لغة التعليم والكتابة والبحث فيه. ولنتذكر هنا أن العربية هي وسيلة الاستمرار والتراكم وهي تنطوي على أسلوب التفكير وعلى مجموعة القيم والمفاهيم، وهي وعاء الثقافة.

إن ما يكتب ويبحث في غير العربية يبقى خارج إطار الثقافة العربية، وليس جزءًا منها. وهذا يعني أن العلوم والتكنولوجيا التي تدرس وتكتب وتبحث بلغة أجنبية تكون بعامتها غريبة على الثقافة العربية.

كيف نتحدث بعد هذا عن نقل العلوم والتكنولوجيا وتطبيقها؟ قد ننادي بتعريب العلوم، وهذا ما لم نتقدم فيه. والتعريب لن يقتصر على نقل الكتابات في هذا الحقل إلى العربية، بل يتطلب التعليم وكتابة البحوث بالعربية إضافة إلى تمثل أساليب البحث العلمي. إن التعليم والبحث والكتابة في العلوم في إطار العربية، إضافة إلى العناية

بالتعريب ضرورة للتقدم العلمي، وأساس لمستقبل يمكن أن نضيف فيه إلى الإنتاج العلمي.

ولذا فالمفروض أن تكون الثقافة العلمية جزءًا هامًا من الثقافة العربية.

إن من أسس ترسيخ الهوية الثقافية نظام التعليم وفلسفته. والنظر إلى المجتمعات العربية الإسلامية في الفترات التاريخية يشير إلى وحدة عامة في الثقافة، تنطوي على تنوع غني، وحين ننظر فيما وراء ذلك نرى ثمة في الأساس نظام التعليم ومفاهيمه وفلسفته، بدءًا بالكتاتيب فالمساجد فمؤسسات التعليم الأخرى.

ولا يعنينا هنا تبين أسس ذلك التعليم ونظريته، بل أردنا الإشارة إلى أهمية وجود فلسفة وإطار للتعليم اليوم. إننا لم نضع في البلاد العربية نظرية للتعليم الحديث، ولا نجد مثل هذه النظرية في أي بلد عربي. ومع أن الجامعة العربية فكرت في هذا الاتجاه فعقدت عدة مؤتمرات للثقافة العربية، إلا أنها لم تتابع محاولتها، وسار كل بلد عربي في طريقة، وإن وجدت أمور مشتركة فهي تتصل عادة بالاقتباس من الغرب.

إن التجزئة والازدواجية في التعليم تشكل تحديًا هامًا للهوية الثقافية العربية التي هي أساس الهوية العربية.

إن الموقف من التراث له أهمية خاصة في الثقافة. فالتراث في صميم الهوية الثقافية ومن مقوماتها المهمة.

وقد يعني التراث كل نتاج المسيرة الحضارية للأمة من علوم ومعارف ومؤسسات وفنون وقيم وفكر، وقد يعني الإنتاج الفكري أو بعضه كأن يشار إلى الأدب أو إلى الفقه والتشريع في رأي بعضهم.

وقد يفكّر بما هو حي من التراث، أو بالجوانب التي تؤثر في حياتنا، مما يتطلب موقفًا وتقييمًا، أي كيف نتعامل مع هذا الجانب أو ذاك.

وللتراث في فترات التجزئة السياسية أهمية خاصة. ففي تمثله والإفادة منه تأكيد على المشترك الذي يعزز الاتجاه للوحدة.

ولكن كيف نتعامل مع التراث؟ هل يراد إحياء التراث بنشر آثاره من مخطوطات ووثائق وإنجازات فنية؟ قد يساعد هذا على التعرف على أهمية التراث، لكن هذا يمثل الجانب المادي أو الكمي من التراث. وهل نبحث في التراث لتسويغ مفاهيم وأمور

وقيم حديثة بشكل انتقائي ولإضفاء شرعية عليها؟ وهل يمكن أن تكون لنا أصالة عبر هذا الطريق؟ أم أنه تأكيد للتقليد؟

ليس الغرض أن نحكّم التراث في أمورنا، بل الغرض أن نخضع التراث للتحليل والفهم والتقييم، وأن نفيد من في حياتنا الحاضرة.

هل نبحث في التراث، إذن عما يمكن أن يفيد في مواجهة مشاكلنا وحاجاتنا لصلته بتكويننا النفسي والخلقي والاجتماعي؟ قد يتم ذلك لغايات إيجابية أو قد يكون لتلافي سلبيات ونواحي فشل مثل: لماذا فشلنا تاريخيًا في تطبيق الشورى وفي إيجاد مؤسسات لها؟

وقد ننظر إلى التراث لنقده من قبل المختصين لتمييز الحي منه مما كان دوره مؤقتًا. وقد نجد أن بعضه، كالفكر السياسي والمؤسسات السياسية بحاجة إلى تحليل وتقييم وإلى نظرة جديدة. وقد نجد مثلاً أن المؤسسات الإدارية لا دلالة لها في عصرنا إلا أن الفكر الإداري فيه قيم حسنة. إن توطين المؤسسات والنظريات، بل وحتى توطين التقنية قد لا يتم إلا بوجود أرضية طبيعية لدينا والتطبيق قد يجد مجاله في عموم التراث.

وقد ننظر للتراث من زاوية أخرى لنقول: إن المهم تقديمه للناشئة ليكون جزءًا من ثقافتهم. فالتراث عادة لا تُعنى به إلا فئة من المختصين وفي نطاق اهتمامهم. والمفروض عرض مفاهيمه للناشئة ليدخل في تكوين ثقافتهم.

وقد يرد تساؤل ها هنا: هل نواجه التحديات الثقافية بوجهتين منفصلتين، عربية وإسلامية؟ ألا تبدو إشارات البعض إلى وجود تناقض بين الإسلام والعروبة بعيدة عن الدقة؟ وألا تبدو إدانة الدعوة القومية باعتبارها عصبية ينكرها الإسلام دعوى خالية من الصحة؟

إذا نظرنا إلى الجذور بدءًا بظهور الإسلام، نرى أن العرب أول من حمل رسالته وبالإسلام توحدوا، وأنهم تحت رايته انتشروا في الأرض، وبالإسلام انتشرت العربية ابتداءً وبه رسخت وأصبحت قاعدة العروبة، وبالعربية وضعت أسس الثقافة العربية الإسلامية وتوسعت وازدهرت. وبعد ظهور لغات إسلامية أخرى في الثقافة، فقد ظلت العربية لغة العلوم الإسلامية عبر العصور، إضافة إلى كونها لغة الثقافة العربية.

واقترن الإسلام في فتراته الأولى بالعربية، حتى كانت الشعوب غير العربية لا تميز بين العروبة والإسلام، وقد رسخت هذه الصلة في وعي الجماهير، كما يتضح في المغرب العربي حتى الوقت الحاضر، حيث العروبة مرتبطة بالإسلام. ويظهر مثل هذا الارتباط في أوقات الأزمات في البلاد العربية وفي التحرك الشعبي بصورة عفوية.

والفكرة العربية أو العروبة تعبر عن الانتماء إلى أمة. وهذه الأمة تكونت في الإسلام في إطار التاريخ وعلى قاعدة اللغة والثقافة، فأساس القومية العربية ثقافي، فهي ليست عنصرية أصلاً وهي ترفع صوتها في وجه الإقليمية من جهة، وفي موقف الدفاع عن العروبة والحضارة العربية الإسلامية في مواجهة حملات غربية. والحركة القومية في الأساس سياسية هدفها أن تحقق للأمة العربية كيانًا سياسيًا موحدًا. أما الإسلام فدعوة شاملة ونظام حياة.

وإذا رجعنا إلى أوائل القرن العشرين لنرى الصلة بين الحركة العربية وسياسة الاتحاد والترقي، نرى أن هؤلاء اتخذوا وجهة طورانية مثلت تهديدًا للعربية والعروبة في سياسة التتريك والهيمنة، فاتجه بعض العرب ضد الاتحاد والترقي، ورأى آخرون أن الخطر الأكبر هو الخطر الغربي واتخذوا وجهة عثمانية، ولكن هذا الاعتبار تلاشي حين تحالفت الدولة العثمانية مع جانب غربي.

كما يلاحظ أن الفكرة العربية في القرن التاسع عشر والعقود الأولى للقرن العشرين وفي تيارها الرئيسي عربية إسلامية بجوار كونها وطنية في مصر (ثم في الشام) تتخذ العربية قاعدة مشتركة لمواجهة مشكلة الطائفية مع التزام واضح بالإسلام، وكان منتظرًا أن يلتقي الخطان بعد الحرب العالمية الأولى.

وكانت النظرة الغربية تروج لفكرة أن القوميات في المشرق صورة منقولة عن القومية في الغرب. ولكن الأبحاث الحديثة انتهت إلى أنه بالإضافة إلى الهوية القومية بالمفهوم الغربي، فإن ثمة هوية قومية إثنية أو ثقافية توجد في المجتمعات غير الغربية خاصة.

إن فكرة الأمة العربية التي تربطها اللغة العربية بالثقافة، لم تكن نتاج القرن التاسع عشر أو العشرين، بل هي ممتدة في التاريخ وتكونت بعد تطور تاريخي نتيجة عدة عوامل في مقدمتها انتشار الإسلام وأثره، وانتشار العربية لغة القرآن، وتحولها إلى لغة

الإدارة والثقافة في دار الإسلام لقرون، وخروج العرب من الجزيرة بالفتوح وبعدها.

إن فترات الأزمة تدعو إلى فحص أعمق للواقع. وهذا يدعو إلى النظر إلى جانب مهم من الثقافة العامة هو التاريخ، التاريخ الحي في النفوس والأذهان، وإلى إعادة بحث التاريخ. وليس الغرض العودة إلى فترة من الماضي أو السعي لإحياء ظاهرة فيه، بل المراد تحقيق فهم أعمق لمكونات وضعنا، ولإطلاق الطاقات في الحاضر.

لقد رحنا ندرس التاريخ أحيانًا ونكتبه كما يوافق أهواءنا ويدغدغ عواطفنا لنذهب مزهوين بما وصلنا إليه في فترة ماضية. وبدل أن نحلل وندقق لنفهم، نحاول أن ننتقي من الروايات ما يناسب، بل ونقرأ النصوص ونكسبها المعنى الذي نريد لا الذي تحمله. وحين نواجه الأزمات نتساءل، كما تساءل مؤرخ فرنسي بعد سقوط باريس: «هل خاننا التاريخ»؟

إننا نجد في الشورى ـ كما طبقت أحيانًا ـ فكرة الانتخاب، وفكرة تقييد الحاكم ويصار إلى أنها الديمقراطية. ولا نلتفت إلى أن استشارة الحاكم ليست ملزمة وأن القرار الأخير له. وتنتهي الشورى عند جل الفقهاء إلى قبول الشخص الذي يسميه الخليفة دون أية استشارة.

وقد نتجاهل التطور الذي انتهى إليه الفكر السياسي لدى أهل السنة والذي لا يجيز الخروج على السلطان مهما استبد وظلم مخافة الفتنة. ونجد التأكيد على الطاعة، فنأخذ بعض الكلام ونترك بعضه. فنقرأ ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ وننسى أن: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، أو كما قال أبو بكر: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت فلا طاعة لي عليكم».

وبعد هذا، فإن الآراء الجميلة عن الشورى لدى بعض الفقهاء لم تجد المؤسسة أو المؤسسات التي تجسدها، فبقيت أمنيات لا أكثر.

لقد عاملنا التاريخ معاملة انتقائية، كتبنا عن فترات وأغفلنا عامدين فترات أخرى. اعتنينا بفترات نعتبرها لامعة أو متقدمة وأهملنا فترات اعتبرناها مظلمة أو متخلفة. والتاريخ مجرى متصل، متى أهملت فترات منه لن نتمكن من فهم دلالاته، أو من إدراك حركته.

ألا ترون أننا مثلاً أغفلنا أو أهملنا الفترة العثمانية من تاريخنا وهي تمتد حوالي

أربعة قرون؟ هل يمكن أن نفهم الحاضر إن تجاوزنا مثل هذه الحقبة الطويلة؟ أليس الحاضر امتداد لتلك القرون إلى حد بعيد؟

ويقابل هذه النظرة نظرة أخرى تجد بحث فترة أو أخرى مسألة شائكة، إذ لا يجوز فيها تقييم الأفعال، وتحديد التطورات ونقدها، بل إننا نخلط التاريخ بالعقيدة أحيانًا، والعقيدة لا تقبل النقاش، في حين أن التاريخ لا يمكن كتابته دون تحليل ونقد. ومثل هذه النظرة تؤدي إلى الإرباك إذ تمنع النظرة الموضوعية وقد تفضي إلى سوء الفهم.

ألا يتكرر في كتابة التاريخ تمجيد الأفراد وإغفال الأمة؟ ألا يتكرر في التراث تمجيد عدل أو تقوى خليفة أو سلطان؟ أليس هذا هو المثال الذي نتطلع إليه؟ ألا يتكرر التنديد بالعامة ـ وبكل من لا ينتمي إلى فئة صغيرة من الخاصة ـ فيوصفون بكثير من نعوت التحقير، فهم الغوغاء والجهّال؟ أين مواقف الأمة في الأزمات وفي مواجهة الهجمات؟

بل لقد ذهب المؤرخون إلى نسبة الحركات الكبرى في التاريخ إلى أفراد وأغفلوا أو أهملوا دور الجماعات التي عملت وضحت لفترة من الزمن؟ فالدعوة العباسية مثلاً والتي استمرت حركة سرية حوالي ثلث قرن تنسب إلى شخص مثل أبي مسلم الذي انضم إليها في الأربع سنين الأخيرة ليمثل الإمام في خراسان. وينسى ما سبق من دعاة ونقباء ومجالس وتضحيات. ألا يؤدي كل هذا إلى تأكيد فكرة الحاكم الفرد عدل أو لم يعدل؟

ألم يكن لهذه الأمة أو لفئات منها أدوار في التاريخ ومواقف تعبر عن توثبها؟ ألم تمر فترات أخذت فيها الأمور بيدها حين انهارت السلطة، أو غابت، لتنظيم وضعها ولتوقف أية فوضى تترتب على ذلك؟

والتاريخ يتناول نشاط الإنسان في الزمان والمكان، أي أن الجغرافية تكون العنصر الثالث. ولكننا في دراساتنا نهمل الجغرافيا إهمالاً واضحًا. ويندر أن توجد خرائط في كتب التاريخ وإن وجدت فهي صورية لا تفيد في شيء. أما الأطلس التاريخي فهو في مرحلة أولية جدًا.

نعم. إن الدراسات التاريخية تهمل الجغرافية عادة وهذا يفقد التاريخ وضوحه

ويقلل من شأن الأرض في وعي الدارس، وهو ما نشكو منه في كثير من المناسبات. وقلة الخرائط وندرة الخرائط التفصيلية مشكلة يشكو منها السياسي والعسكري والاستراتيجي وهي ثغرة في ثقافتنا العربية.

إن الجغرافية تمثل عاملاً هامًا للاستمرار في التاريخ، فهي عنصر ثابت ومستمر في تأثيره، وها هنا تتبدى أهميته الكبيرة في الماضي والحاضر. وقد تثير الجغرافية أسئلة حديثة كما أثارت في الماضي. ما طبيعة المنطقة الجغرافية لبلادنا بما فيها من سهول وجبال وصحاري وبحار، وبما لمصادر المياه من أهمية في حياة الناس؟ ما أثر الموقع الجغرافي في النشاط الاقتصادي وفي العلاقات بالشعوب المحيطة والقريبة وغير ذلك؟ ما أثر البوادي والصحاري؟ هل هي سبب ترابط أو فصل؟ هل بقي لها دور المخزن البشري في الحاضر كما كان في الماضي؟

هذه مشاكل تتصل بالتاريخ، ولكنها تهمنا هنا لتأثيرها في الهوية الثقافية العربية.

إن دور التاريخ في الثقافة العربية كبير، ودوره في بلورة الهوية الثقافية كبير، ومن هنا تتبدى أهمية مناقشة آثاره وتصويبها.

ومن التحديات للهوية الثقافية دعوة البعض أو حديثهم عن أدب ينسب إلى قطر عربي أو آخر، تعبيرًا عن نعرات إقليمية أو تأكيدًا لوطنية معينة. وينسى هؤلاء أن الأدب ينسب إلى لغته أولاً. وهناك من يدعو إلى العامية ويشجع الأدب الشعبي، وكأنه يريد الأدب أدبين.

إن العامية تومي إلى تجزئة أخرى في حقل الثقافة، وهي الأمية المنتشرة في البلاد العربية، ونحن أمام عاميات عديدة وأمام مستوى متدن من الثقافة أو من الجهل. وهذا سيربك الهوية الثقافية ويضعفها، ولا أضيف جديدًا حين أقول إن مكافحة الأمية هدف لكل بلد عربي، ولكن أين نحن من تحقيق الهدف؟

ومع أننا نرحب بالتنوع الذي قد يتصل بالبيئات، أو ببعض التراث، في إطار الوحدة الشاملة ويكسبها حيوية وغنى، إلا أننا نخشى دعم التجزئة التي تشكل بذاتها تهديدًا قويًا للهوية الثقافية. إن خطر العولمة يفرض أهمية المواجهة الثقافية الشاملة، وإذا كنا نزداد بعدًا عن الوحدة السياسية الشاملة، فإن الهوية الثقافية العربية تتطلب محورًا من الوحدة الثقافية لتخفيف آثار التجزئة السياسية ولتكون في وضع أفضل

لمواجهة التهديدات الخارجية. وهنا لا بد من التنويه بالمؤسسات والجمعيات الثقافية العربية العامة والدعوة إلى تنشيطها لتقوم بدورها في الثقافة العربية.

إن الثقافة لن تزدهر إلا في جو مفتوح من الأخذ والعطاء، ومن الاختلاف والاتفاق، وذلك يتطلب توافر الحريات. وتشير مسيرة البلاد العربية الحديثة إلى أن الشرط الرئيس للنهضة هو التحرر من الهيمنة الخارجية وتوفر الحريات العامة.

الأحرار وحدهم يستطيعون الصمود أمام التحديات الخارجية، وهم وحدهم يستطيعون رفض التبعية، والجو الحر لازم للنهضة الفكرية والثقافية. وفي الحرية والتعددية حيوية للثقافة وإغناء لها. إلا أن الآراء والنظريات عن الحرية لا تتحقق إلا عن طريق المؤسسات، أما الاعتماد على الأفراد فلن يورث استقرارًا بل سيكون عرضة للأهواء والنزوات.

إن الحرية لا تتجزأ، ومتى توافرت فسوف ينفتح الطريق للتنوع في الإنتاج الفكري وللإبداع، وحتى الأخذ من الغير لن يكون سليمًا ونافعًا حقًا إلا مع توافر الحرية.

أما فرض أنواع من الثقافة والنظم فإنه لن يفضي إلى إغناء الثقافة بل قد يؤدي إلى الإضرار بها وربما إلى طمس جوانب منها وإلى إرباكها. ولا فائدة في خير ترافقه عبودية.

***

ساطع الحصري في الفكر القومي[١]

ـ ١ ـ

تفترض هذه الدراسة أن ساطع الحصري هو أول من حاول وضع نظرية للقومية العربية، وأنه جعل اللغة العربية أولاً، والتاريخ ثانيًا، عنصري القومية الرئيسيين، ومع إشارته إلى مؤثرات أخرى إلا أنه اعتبرها جانبية أو محدودة الأثر.

وقد التفت ساطع الحصري إلى الأوضاع والتطورات التي مرت بها البلدان العربية وأخذها في الاعتبار في صياغة نظريته.

فقد أخذ بنظرية المشيئة والإرادة في تكوين الدولة القومية حين كان عثمانيًا (شأن كثيرين من المفكرين العرب)، إلا أن سياسة الاتحاد والترقي، وانهيار الدولة العثمانية، وربما ما شهد في البلقان من الحركة القومية، جعلته يتجه نحو الفكرة العربية.

وبعد هذا فلنشأته أثرها. فقد درس في المدارس الحديثة، وعمل في التعليم والإدارة في البلقان، كما عمل، وبخاصة في التعليم، في اسطنبول، وعني بالعلوم، وركز على التربية الحديثة، وصار له اجتهاده وفكره فيها.

ولكن هل كانت له ـ قبل الحرب ـ صلة بالحركة أو الفكرة العربية؟

كانت له صلة بعبد الكريم الخليل، ويبدو أنه حاضر في المنتدى العربي في اسطنبول، وكان ملتقى أصحاب الفكرة العربية. ويشير الحصري إلى الكواكبي إشارة عارف بفكره.

وقيل: إنه انتمى إلى العربية الفتاة، وهو يؤكد أنه لم ينتسب إلى أي حزب أو تنظيم، ولكنه كان على صلة بها، فهل اطلع على صحيفة العربية الفتاة ـ المفيد ـ التي مثلت الفكر العربي المتقدم؟

لن أشير إلى الفكر الإسلامي المتصل بالجامعة الإسلامية، فمع أنه اطلع على

---

(١) مركز دراسات الوحدة العربية، ساطع الحصري، ثلاثون عاماً على الرحيل، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ومعهد البحوث والدراسات العربية، ط الأولى، بيروت، ١٩٩٩م.

جوانب منه، ولكنه اتخذ وجهة أخرى.

ولم يكن ساطع الحصري بعيدًا عن الحركة القومية التركية بعامة، وبخاصة فكر داعيتها ضياء جوق ألب الذي اشتبك معه في جدال في الفترة العثمانية.

ألقى الحصري خمس محاضرات في دار الفنون خلال حرب البلقان (طبعت سنة ١٩١٣) عنوانها «في سبيل الوطن»، ويقصد الوطن العثماني، يظهر فيها عمق فهمه للأفكار القومية الأوروبية وانتقائية في الإفادة من مفاهيمها، وبخاصة الفرنسية (المشيئة) والألمانية (اللغة).

وفي ضوء الأوضاع في الدولة اختار فكرة العثمانية، وبيّن أن العثمانيين لهم دولة مستقلة لها روابط روحية قائمة تتجاوز الاختلافات اللغوية، ولهم وطن يشمل كل الأراضي العثمانية، وهو اتجاه يتمشى وفكرة المشيئة الفرنسية.

يلاحظ أن الفكرة العربية حملها مفكرون من الخط الإسلامي الإصلاحي، مثل الكواكبي والزهراوي، ومفكرون في الاتجاه العربي مثل عبد الغني العريسي وغيره من كتاب «المفيد».

ويلاحظ أنهم في تكوينهم الفكري لهم خلفية ثقافية إسلامية، كما أنهم لم يكونوا بمعزل عن الفكر الغربي الحديث.

يعود نشاط الحصري القومي إلى الفترة التي تلت الحرب العالمية الأولى إلى الحرب العالمية الثانية وبعدها، ويمكن الإشارة إلى معاصريه من مفكرين قوميين وأحزاب مثل علي ناصر الدين وزريق وحركة القوميين العرب وميشيل عفلق.

ولكن هل يمكن تبيّن أثر مفكر في غيره من معاصريه أو ممن تلاه مباشرة؟ سواء أكان الحديث على تأثر ساطع أو تأثيره؟ قد يتيسر ذلك حينًا، ولكن يتعذر أحيانًا، كما أن التشابه في الآراء قد لا يكون دليلاً على الاقتباس. وقد يكون تلمس الأثر أعقد عند الحديث عن حركة أو جهة حزبية.

ـ ٢ ـ

لننظر إلى شيء من الخلفية الفكرية.

فالكواكبي (١٨٤٩ ـ ١٩٠٣م) يرى أن العرب قوم متميزون في غنى لغتهم وخصائصهم، ودورهم في الإسلام. وهم أحفظ الأقوام على جنسيتهم، ورابطتهم

الأولى العربية بصرف النظر عن مذاهبهم وأديانهم. وعلى هذا الأساس يعتبر العرب أمة وموطنها الجزيرة العربية والعراق والشام ومصر وشمال إفريقيا.

وهو يرى أن العرب وحدهم المؤهلون لقيادة المسلمين ولإصلاح أمورهم. إنه يقرن مجد الإسلام بالعرب، فلم يبدأ الخلل إلا حين تسلّط الأعاجم، وهذا يتمشى مع دعوته إلى أن تكون الخلافة في العرب كما كانت أصلاً.

ويرى الكواكبي أن الأمة قد يجمعها النسب والوطن وحقوق مشتركة، وكأنه يفكر بكيان سياسي، فهو يناشد قومه (الناطقين بالضاد) في أن يهيئوا لوسائل الاتحاد ـ كما فعلت أمم أخرى راقية بالعلم ـ للاتحاد الوطني والوفاق الجنسي والارتباط السياسي.

أما الزهراوي (١٨٢٥ ـ ١٩١٦م) فإنه تَمَثَّل الفكرة العربية، ورأى أن اللغة هي الرابطة الأساسية بين العرب، بصرف النظر عن مذاهبهم وأديانهم واتجاهاتهم ومساكنهم، وهي جامعة عظيمة للعرب. وهو لا يرى الجامعة الإسلامية مقبولة كنظام سياسي أو قابلة للتحقيق. ولكن الفكرة العربية / القومية هي الإطار الصحيح، وهي ما يجب الأخذ به.

والمتكلمون بالعربية يشكلون أمة. والبلدان العربية تشمل الجزيرة العربية والعراق والشام ومصر والشمال الإفريقي. وهو يشير إلى تنبه العرب وإلى حرصهم على تأييد اللسان.

ولعل الفكرة العربية / القومية أكثر وضوحًا عند عبد الغني العريسي ١٨٥٠ ـ ١٩١٦م. وهو أحد مؤسسي المفيد (جريدة العربية الفتاة) ومن أبرز كتّابها. وقد كتب في المفيد مقالات عن دور العرب في التاريخ وعن الأمة ومقوماتها.

أكد العريسي على فكرة الأمة العربية، وهو يقرر أن اللغة العربية قاعدة العروبة وأن القرآن رسخها. وهو يؤكد على أهميتها ويعتبرها «وسيلة لجماع النهضة»، بل ويرى أن «حياة العرب بحياة لغتهم»، فإذا اندرست اللغة اندرس العنصر وعفي على القوم، ويكرر «وإذا ماتت اللغة فالسلام على هذه الأمة».

وهو يرى أن العرب يرتبطون بروابط الجنس واللغة والوطنية (١٩١١م). وبعد أن درس في باريس واطلع على الفكر الغربي مباشرة كتب يقول: «العربي من وصلته رابطة من نسب، ووحدة من لغة، وكان تواقًا إلى العرب نزاعًا إليهم». وكرر أن العرب أمة

وأن العربي «كل من ربطته بهذه الأمة وحدة اللغة وصلة النسب ونزعة العرب». ويضيف: «إن هذا مذهبنا». وكأنه تأثر هنا بفكرة المشيئة.

ويتضح اطلاعه على الفكر الغربي في كلمته التي ألقاها في المؤتمر العربي الأول في باريس (٢٠ حزيران / يونيو ١٩١٣) إذ قال: «إن الجماعات في نظر علماء السياسة لا تستحق هذا الحق إلاّ إذا جمعت، على رأي علماء الألمان وحدة اللغة ووحدة العنصر، وعلى رأي علماء الطليان وحدة التاريخ ووحدة العادات، وعلى مذهب ساسة الفرنسيين وحدة عادات ووحدة مطمح سياسي. فحق العرب بعد هذا البيان أن يكون لهم، على رأي علماء السياسة دون استثناء، حق جماعة، حق شعب، حق أمة»، وأول حق لجماعة الشعوب حق الجنسية، أي القومية.

ويفترض أن الحصري اطلع على العاصمة، الجريدة الرسمية لسوريا الفيصلية وهي تتحدث عن الأمة العربية (عدد ١) وتتحدث عن مقوماتها فتبدأ بوحدة اللغة، وتشير إلى رابطة الدين، وإلى الوطن، وتشترط قيام روح عام يتكون في التاريخ، وأخيرًا الرغبة في العيش المشترك (العدد ٣).

وتورد العاصمة أقوال الملك فيصل بأن البلدان العربية وحدة لا تتجزأ وتسكنها أمة واحدة (العدد ٢٥). وتقترح أن يكون الاتحاد الشكل الذي يناسب أوضاع البلدان العربية (العدد ٢٦). وتتحدث عن اللغة باعتبارها رابطة لا تضاهيها رابطة، وأن «سقوطنا بسقوطها ونهوضنا بنهوضها».

وتشير إلى خطاب للأمير فيصل جاء فيه: «نحن جسم واحد. . .، لا أديان ولا مذاهب، فنحن قبل موسى ومحمد وعيسى وإبراهيم» (العدد ٣٥). وفيها رد على الإقليميين الذي يتحدثون عن دماء مختلفة: فينيقية وآرامية مع امتزاج بدماء أخرى، فتوضح أن هذه الشعوب جاءت من الجزيرة وأن أصولها اللغوية والبشرية واحدة وأنها ذابت في الأمة العربية وأصبحت العربية لغة الجميع (العدد ٤٨).

يلاحظ إذن أن بعض المفكرين العرب تناولوا مفهوم الأمة، وأكدوا على أهمية اللغة رابطة أساسية، وأن البعض تحدث عن نطاق البلدان العربية، هذا إلى أنهم دعوا إلى القومية رابطة جديدة وسبيلاً للنهضة.

ولعل الحصري اطلع على بعض كتابات وآراء المفكرين العرب، ولكنها لا تعدو

تقديم آراء متفرقة دون توسع . . .

ـ ٣ ـ

ولعل الحصري كان أول من حاول وضع نظرية للقومية العربية، وأول من دعا إلى وحدة عربية شاملة.

لقد درس الحصري الحركات القومية في أوروبا ودرس الفكر القومي الأوروبي في القرن التاسع عشر، وبخاصة لدى الفرنسيين والألمان والإيطاليين، وهو كثيرًا ما يستشهد لتوضيح آرائه أو تأييدها بأمثلة من التاريخ الأوروبي، كما أخذ الأوضاع العربية في الاعتبار. ولعله وجد في فكر الألمان وظروفهم ما هو أكثر إفادة لحاجات العرب.

يلاحظ الحصري أن الأمم تتميز من بعضها باللغة وأن أول من نبه لذلك الألمان، واللغة مخزن التراث، وروح الشعب تكمن في لغته. ولعله أفاد أيضًا من ابن خلدون الذي يرى العربية الرابطة الدائمة للعرب.

وهكذا عرف الحصري الأمة وحدة ثقافية أولاً وليس وحدة سياسية. كما يرى أن الوحدة القومية شيء طبيعي. ولاحظ أن العروبة وجدت في التاريخ وأنها قديمة، ولكن الوعي بها واتخاذها وجهة سياسية هو الجديد.

ولكن الحصري رفض فكرة التفوق العنصري لدى المفكرين الألمان واكتفى بالاعتزاز بالحضارة العربية. وإن كانت فكرة المشيئة أو الإرادة في تكوين القومية / الأمة (كما عرضها رينان) تناسب العثمانية، فإنها مرفوضة في الأمة العربية.

والحصري حريص على تحديد مفرداته، وأهمها الوطنية، وتعني حب الوطن وارتباطًا باطنيًا به، والقومية وتعني حب الأمة وارتباطًا باطنيًا بها. وهناك صلة بين الوطنية والقومية حيث إن حب الوطن يعني حب الناس الذين يسكنونه، والعكس وارد.

وهو يسأل عن العناصر التي تتكون منها القومية وتتألف منها الأمة.

مبدئيًا يرفض الحصري وحدة الأصل والمنشأ، لأن الأبحاث العلمية عامة لا تترك مجالاً للشك في أنه لا توجد على وجه البسيطة أمة تنحدر من أصل واحد. ويؤكد أن وحدة الأصل والدم في أية أمة من الأمم إنما هي وهم من الأوهام.

ومع ذلك يلاحظ أن الاعتقاد بوحدة الأصل يؤثر كثيرًا في النفوس وأن الشعور بالقرابة يؤثر فيها. ويبين أن أهم العوامل التي تدفع إلى الاعتقاد بوحدة الأصل وإلى

الشعور بالقرابة في الشعوب هو وحدة اللغة والاشتراك في التاريخ.

وهكذا يصل إلى أن اللغة والتاريخ هما المقومان الأهم لتكوين الأمة والقومية، يقول: «إن أهم العوامل الأساسية في تكوين الأمة هو اللغة والتاريخ. إن اللغة بمثابة حياة الأمة والتاريخ بمثابة شعورها». ويقول: «أكرر ما قلته مرارًا أن الأمة كائن اجتماعي، واللغة هي أهم الروابط المعنوية التي تربط الفرد بغيره لأن اللغة هي: ١ـ واسطة التفاهم بين الناس، ٢ـ آلة التفكير عند الفرد، و٣ـ واسطة نقل الأفكار والمكتسبات من الآباء إلى الأبناء، ومن الأسلاف إلى الأخلاف. ولهذا فإن وحدة اللغة توجد نوعًا من الوحدة في الشعور والتفكير، وتكون أقوى الروابط التي تربط الأفراد بالجماعات». لهذا يرى أن حياة الأمم تقوم قبل كل شيء على لغاتها.

يقول الحصري: «لا نغالي إذا قلنا إن اللغة هي روح الأمة وحياتها وإنها بمثابة محور القومية وعمودها، وهي من أهم مقوماتها ومشخصاتها». وهو لذلك يؤكد على اتخاذ الفصحى وعلى تعليمها، وعلى ضرورة استخدامها في الحياة اليومية ويدعو المفكرين للابتعاد عن استخدام اللهجات العامية. ويلح في الوقت نفسه على إدخال إصلاحات على الفصحى في اتجاه تبسيطها لجعلها في متناول الجميع ولتكون وسيلة اتصال فعالة بين أبناء البلاد العربية كافة.

وأما التاريخ فهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها. والذكريات التاريخية تقرب بين النفوس وتوجد بينها نوعًا من القرابة المعنوية.

وهو لا يقصد بالتاريخ ما سطر في الكتب، بل التاريخ الذي يعيش مع الناس، التاريخ المعروف في الأفكار والذي هو تراث. وهو يقدر أنه لا توجد أمة لها وحدة تاريخية في كل فترات وجودها، فالوحدة في التاريخ يجب أن تفهم على أنها الوحدة النسبية التي تظهر في أهم صفحات التاريخ، الصفحات التي أنتجت ثقافة الأمة وأعطتها لغتها الحاضرة وطبعتها بخصائصها المميزة.

وهو يرى أنه يمكن تعليم التاريخ بمنهجية علمية في المدارس العالية، ولكن لا يتيسر ذلك في المراحل الابتدائية والثانوية، إذ لا بد من الانتقاء ولذا يجب أن يدرس التاريخ من وجهة قومية.

وهكذا فإن اللغة والتاريخ هما العاملان الأصليان اللذان يؤثران أشد التأثير في

تكوين القوميات. إن اللغة بمثابة روح الأمة وحياتها، والتاريخ بمثابة وعي الأمة وشعورها.

والأمة التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها وأصبحت في حالة سبات، وتستطيع أن تستعيد وعيها بالعودة إلى تاريخها القومي، ولكن الأمة إذا فقدت لغتها تكون عندئذٍ قد فقدت الحياة.

حاول الحصري تقليل أهمية العوامل الجغرافية في تكوين القومية / الأمة. وهو يقر أن الانفصال الجغرافي قد يؤدي إلى التجزئة، وربما مع الزمن إلى التمايز اللغوي والتاريخي. ومع ذلك فهو يرفض القول بأن الأمة يجب أن تكون لها رقعة أرضية لتسمى أمة. وذهب إلى أن الأمة لا يكون لها أرض مشتركة أو أرض معلومة الحدود إلا إذا كونت دولة قومية. وواضح أن حالة التجزئة العربية وراء ذلك. وهذا طبيعي فهو يرى أن الحدود القائمة مصطنعة فهي حصيلة المساومات والمصالح الاستعمارية.

وفي مناقشة علاقة الإسلام بالقومية، يبدو الحصري متأثرًا مبدئيًا بموقف العثمانيين من الحركة العربية، فهو يرى أن الولاء للسلطان باسم الإسلام أخر بدايات الفكرة القومية. ويبين أن علماء الدين زمن العثمانيين عارضوا الفكرة القومية معارضة شديدة، وزعموا أنها تخالف أحكام الدين، وقالوا: إن إطاعة أوامر الخليفة واجب على المسلمين. ولما قام بعض مفكري العرب يدافعون عن حقوق أمتهم ويطلبون اعتبار اللغة العربية لغة رسمية قام رجال الإدارة العثمانية بتحريك طائفة من رجال الدين لتقديم عرائض وإرسال وفود لاستنكار حركة هؤلاء المطالبين.

ولكنه يلاحظ ناحية تاريخية وهي أن الإسلام أعطى الدافع للفتوح التي نشرت الدين ووسعت نطاق العروبة. والإسلام لا يحتم على أهالي البلاد المفتوحة اعتناق الدين الجديد، لذا استعربت جماعات كبيرة من سكان تلك البلاد دون أن تعتنق الدين الإسلامي، وأن العروبة لم تبق مرتبطة بالدين الإسلامي، فقد تكونت أمم إسلامية غير عربية من ناحية، وجماعات عربية غير مسلمة من ناحية أخرى.

ومن ناحية ثانية، فإن العربية تعرضت لمحن خطيرة منذ قرون نتيجة التفكك السياسي والجمود الفكري والانحطاط الثقافي في الوطن العربي. وذلك يؤدي إلى ارتخاء الروابط بين الأقطار العربية ويفسح المجال لتغلب العامية ويعرّض العربية لخطر

التفكك، ولو حدث ذلك لأدى حتى إلى انشطار الأمة العربية إلى أمم مختلفة ولما بقي شيء يستحق التسمية باسم القومية. ولكن القرآن حال دون استشراء التفكك وحفظ العربية وصان العروبة من خطر الانشطار: «إن الديانة الإسلامية لعبت دورًا هامًا في تقدم العربية وتوسعها».

والحصري في هذا التحليل يسير في خط ابن خلدون.

وبعد هذا، فالحصري يقدر أن الأديان العالمية كالإسلام لا تنظر إلى القوميات. والحصري لا يقف ضد الدين بل ضد تدخل رجال الدين في الحياة العامة. ونظرته أن الدين لله والوطن للجميع.

ورفض الحصري النظرية التي تعتبر وحدة الحياة الاقتصادية من الأمور الضرورية لتكوين الأمة. والنظرية تقول: إن الأمة تقوم على أربعة أركان أساسية، هي وحدة الأرض، ووحدة اللغة، والنفسية المشتركة ووحدة الحياة الاقتصادية، فهو يرى أن المشاعر الوطنية والقومية لا ترتبط بالمنافع المادية ولكنها فوقها، وتشبه حب الأم.

وهو يقر بأن العوامل الاقتصادية تلعب دورًا مهمًا في حياة الأفراد والجماعات وتؤثر تأثيرًا قويًا في أحداث التاريخ واتجاهاته، ولكن ذلك لا يسوغ اعتبارها حجر الزاوية في صرح القومية.

كما أن وحدة الحياة الاقتصادية تكون مع الدولة، وهذه غير قائمة.

وهو يميز بين الأمة والدولة، بما يتمشى ووضع البلدان العربية، فقد تكون حدود البلاد التي تقطنها الأمة منطبقة على حدود الأراضي التي تحكمها الدولة وقد تكون مختلفة عنها. وقد تكون الأمة «واحدة» على الرغم من كون الدول التي تحكمها متعددة (كحال الأمة العربية)، وقد تكون الأمة موجودة على الرغم من عدم وجود دولة تسوسها... وهو يجد الألمان أعمق تفكيرًا وأصدق تعبيرًا من الفرنسيين في هذه القضية. وينتهي إلى القول: «فأقول إن مفهوم الأمة يجب أن يفصل عن مفهوم الدولة فصلاً تامًا».

وهو يرى أن الأمة «عضوية اجتماعية طبيعية» ذات كيان معنوي خاص، فيحق لها أن تستقل في إدارة شؤونها... وأن تؤسس «دولة خاصة بها» مستقلة عن غيرها.

وفي ثنايا كتابات الحصري عودة للتاريخ الإسلامي، وتأتي عادة فيما

يتصل بالعروبة.

فهو يرى أن العروبة ثقافة أساسها اللغة، ويرى أن العرب قبل الإسلام كانوا قلة، في الجزيرة العربية وعلى أطراف بعض البلاد المجاورة.

أمّا توسع حدود العروبة إلى سائر أنحاء الوطن العربي الحالي، فقد تم بفضل الفتوحات العربية، وما تلاها من تعريب. ويذكر أن معظم أقسام العراق والشام وجميع أنحاء إفريقية الشمالية كانت غير عربية ولم تستعرب إلاّ بعد الإسلام.

وبهذا المفهوم أوضح أن العروبة قديمة في تاريخ العرب، ولكن الوعي بها حديث. وهنا أبين أن اعتبار اللغة العربية أساس تكوين الأمة العربية فكرة نادى بها المفكرون العرب منذ القرن الثالث الهجري حتى ابن خلدون.

وقد أبدى الحصري ملاحظة ذكية متقدمة في هذا النطاق حين انتقد المؤرخين والكتّاب في تاريخ الإسلام بأنهم لم يقدروا أحداث الاستعراب حق قدرها، فاكتفوا بتفصيل الفتوحات وما تبعها من أحداث سياسية دون أن يعيروا قضايا «استعراب البلاد المفتوحة أدنى اهتمام»، ولا أعرف من التفت إلى هذه الملاحظة بعده.

إن الهدف الأساس للقومية عند الحصري هو الوحدة العربية. فهو يؤمن بها «إيمانًا عميقًا» ويقول: «بوجوب العمل من أجلها عملاً متواصلاً». ويقول: «إنني أعتقد اعتقادًا جازمًا بأن الوحدة العربية ضرورية لحفظ كيان الشعوب العربية كما أعتقد أنها طبيعية بالنسبة إلى حياة الأمة العربية وتاريخها الطويل»، ويرى حتمية تحققها.

وهو يكرر أن كل من ينتسب إلى البلدان العربية ويتكلم اللغة العربية هو عربي، بصرف النظر عن الدولة التي يحمل جنسيتها وعن ديانته ومذهبه وأصله ونسبه، ويرى أن الفروق والاختلافات التي تشاهد بين الدول العربية من حيث النظم المختلفة والاتجاهات السياسية، إنما هي بأجمعها مواريث «عهود الاحتلال».

أما الحدود الفاصلة بين الدول العربية، فلم تتقرر وفق مصالحها، وإنما وفق مصالح الدول المستعمرة بعد مساومات ومناورات.

وهو يرى من أسباب التجزئة الاستعمار وخضوع البلدان العربية إلى عدوان الدول الغربية، فصار النضال مجزءًا في كل بلد، وتكونت كيانات في الأجزاء، ولذا يحاول في بعض دراساته ومناقشاته تبيان العوامل التي كانت وراء إقامة بعض الدول

العربية بعد الحرب العالمية الأولى.

ويحاول الحصري بيان الضرر الكبير الذي تسببه التيارات الإقليمية لمصالح البلدان العربية، كما يتناول دور الدول الأجنبية في إثارة الخلافات وتقوية الإقليمية بشتى الوسائل لتحول دون اتحاد الأمة.

كما يشير إلى آثار التجزئة في خلق مصالح لفئات مع الدول الإمبريالية وقيام طائفة من الزعماء والحكام والساسة الذين «ترتبط مفاهيمهم ومطامعهم بالأوضاع السياسية القائمة، فينزعون إلى المحافظة على كيان الدولة ولا يرضون بزوال هذا الكيان داخل دولة موحدة».

وبذل ساطع الحصري جهدًا كبيرًا في الرد على التيارات المضادة لحركة القومية العربية إقليمية وعالمية وغيرها.

أما سبيله لتحقيق الوحدة فيقول: «إني أعتقد أن أول ما يجب عمله لتحقيق الوحدة العربية في الأحوال الحاضرة هو إيقاظ الشعور بالقومية العربية وبث الإيمان بوحدة هذه الأمة»، وعندما يستيقظ هذا الشعور تمام اليقظة، وعندما ينتشر هذا الإيمان ويرسخ في النفوس، تتوضح السبل وتتمهد الطرق أمام الوحدة العربية وتزول العقبات وتنهار العوائق التي تعارضها فيها بكل سهولة «ولذا فأنا أسعى على الدوام وراء إيقاظ الشعور بالقومية وبث الإيمان بوحدة الأمة العربية».

ومع أن الحصري لا يتناول مسألة النظم، فإنه يرى أن الاتحاد بين الأقطار العربية يجب أن يكون على أساس النظام الفدرالي.

إن نظرية الحصري في الأمة وفي الوحدة جعلته يميز صنفين من الوطنية، فهناك الوطن الخاص الذي يتحدد بحدود كل دولة من الدول القائمة، والوطن العام الذي يشمل جميع الأراضي التي تسكنها شعوب الأمة على اختلاف دولها وأوضاعها السياسية. فالأمة التي تكون دولة مستقلة موحدة تتبعها حدود الوطن (العام)، وأما الأمة المجزأة فيكون لها وطن لكل دولة ووطن عام منشود للأمة.

وفي هذا المجال رأى ساطع الحصري للثقافة دورًا كبيرًا في تحقيق الوحدة. والثقافة تنحصر بالأمور الذهنية والمعنوية وتتجلى بأحلى مظاهرها في اللغات والآداب بوجه خاص. والثقافة تكون قومية. وهنا يأتي اهتمامه بتدريس التاريخ القومي،

وبالعناية باللغة، وبالسعي لتوحيد المناهج التعليمية بين البلدان العربية في المواد المهمة للثقافة القومية كتاريخ الأمة العربية واللغة والأدب وجغرافية البلدان العربية.

كما عمل على إصلاح التعليم (في العراق وسوريا) وتخليصه من التبعية للأنظمة الأجنبية، إذ قال: «إذا ما عارضت النظم الإنجليزية في الأولى (العراق) والفرنسية في الثانية (سوريا) فإنما فعلت ذلك لغاية واحدة هي إيجاد نظم تعليمية خاصة بالبلاد العربية وتكوين ثقافة مشتركة بين جميع الأقطار العربية».

لقد وضع الحصري نظرية في القومية العربية، أفاد في وضعها من الفكر الغربي في القومية، ومن مفاهيم تراثية، آخذًا في الاعتبار واقع البلدان العربية، ومتجهًا إلى الوحدة العربية. وقد استقرت المفاهيم الأساسية التي قدمها ولا تزال في جلها مقبولة.

نلاحظ هنا أن المفكرين في الخط الإسلامي الإصلاحي مثل الكواكبي والأفغاني لم يروا تعارضًا بين القومية والدين، بينما اتخذ الحصري وجهة علمانية.

- ٤ -

ويمكن الإشارة هنا إلى مفكرين وأحزاب في الاتجاه القومي معاصرين للحصري، للمقارنة في بعض الأمور.

يلاحظ أن الحركة القومية تجزأت بعد الحرب وعمل كل جزء منها على استقلال القطر أكثر مما عمل لتحقيق الهدف القومي بإقامة دولة عربية موحدة.

ومع ذلك ظهر تنظيم أو أكثر بدعوة قومية عامة، مثل عصبة العمل القومي.

وبعد الحرب العالمية الثانية نلاحظ اتساع الدعوة إلى الوحدة العربية بعد استقلال معظم البلدان العربية، والالتفات إلى وضع محتوى اجتماعي اقتصادي للقومية العربية في ضوء حالة التخلف في البلدان العربية، وأخيرًا الاتجاه إلى العمل الحزبي.

كما ظهرت اتجاهات متعددة في الحركة القومية. فإذا كان ساطع الحصري يمثل الاتجاه القومي، فهناك الاتجاه الليبرالي الذي مثله قسطنطين زريق والاتجاه الاشتراكي لدى البعث.

حاول زريق تقديم فكر يعالج المهمات الأساسية في البناء القومي، ودعا إلى تبني المؤسسات الغربية خطوة أولى لمواجهة تحديات العصر. وتنطوي محاولته على صياغة برنامج يعتمد على المفاهيم التحررية الأنكلوسكسونية.

وهو يبدأ بالإشارة إلى أن الأمة العربية تتخبط في فوضى نظرية، وأن العامل الأكبر في ذلك هو «فقدان الشعور القومي الصحيح»، وهو في ذلك يذكر بإشارة الحصري إلى ضعف الإيمان القومي، وقوله: «إن النضال في سبيل النهضة القومية يتطلب بذل الجهود لبث «الإيمان القومي» في النفوس ولتقويته. وإذا كان الحصري ينسب هذا الضعف لعوامل كثيرة، فإنه يكتفي بذكر أهمها وهو «سوء نظرنا إلى تاريخ الأمة العربية من جهة، وعدم توسعنا في دراسة تواريخ الأمم المختلفة من جهة أخرى»، ويدعونا إلى أن نكتب تاريخنا على نمط جديد بعقلية غربية ونزعة قومية.

أمّا زريق فيناقش عناصر من الوعي القومي، ومن بينها فهم تاريخنا والعوامل التي كونته لينتهي إلى أن الأمة العربية لها شخصية خاصة تنفرد بها، وهي «شخصية مؤلفة من عناصر مختلفة أهمها اللغة والثقافة والتاريخ المشترك». وهذا يذكرنا بمكونات الأمة، اللغة والتاريخ، عند الحصري. وأشار زريق إلى أصل الجنس العربي وانتشاره وسيادته على الأجناس الأخرى وامتزاجه بها، ثم إلى هذه المشكلة في لبنان، ودعا إلى تجاوزها والنظر إلى ما هو أهم منها «إلى اللغة والثقافة والعادات والذكريات التاريخية والمصلحة الحاضرة والمستقبلية»، فوسع الروابط القومية. أما الحصري فتجاوز موضوع الجنس أصلاً باتخاذه التعريب أساسًا للعروبة.

وبعد هذا فبينما يرى زريق أن الظاهرة القومية من البديهيات التي لا تحتاج إلى إيضاح، فإن الحصري كتب الكثير ليوضح ما هي القومية، ولكل موقف دلالته.

ويمكن الإشارة إلى حركة القوميين العرب التي أثر الحصري في فكرها ابتداءً (إلى جانب أثر زريق وعلي ناصر الدين)، وهذا يصدق بصورة خاصة على المرحلة الأولى (حتى أواخر الستينيات).

كان لأفكار الحصري دور مهم في فكر الحركة في هذه المرحلة بما في ذلك تأكيده على ضرورة انصهار الفرد في المجتمع، ورفض الاعتراف بشرعية الكيانات القائمة وضرورة انصهارها في جسم واحد. وهذا إلى تأكيده على أن للغة الدور الأول في تكوين الأمة والقومية.

ويبدو اهتمام الحركة بفكره في أنها جعلت قراءة كتبه من أوليات شروط العضوية.

ونشير إلى علي ناصر الدين، لأثره في عصبة العمل القومي، ثم لأثره الكبير في فكر القوميين العرب.

فهو يرى أن القوميين العرب يريدون إنشاء كيان قومي عربي موحد، أي دولة عربية اتحادية كبرى تستند إلى القومية الخالصة.

ويعرّف العربي بأنه من كانت لغته العربية، وإن الأقطار العربية لغتها العربية، ويعددها في آسيا وشمال إفريقية والسودان، وهي تؤلف وطنًا واحدًا هو الوطن العربي.

وهذه توازي آراء الحصري.

أمّا الأمة عنده فهي «الجماعة من الناس التي تتوفر لها وحدة اللغة والتاريخ والأدب والذكريات والتقاليد والمنافع والمطامح». ومع أنه تعريف مفهوم في الفكر القومي، إلاّ أنه يضيف التقاليد والمنافع والمطامح.

وهو لا يرى «وحدة السلالة» شرطًا لتكوين الأمة، ويرى أن الأمة غير الدولة، وأن وحدة الأرض ليست شرطًا لوجود الأمة، بل شرط لوجود الدولة.

ويرجع إلى وحدة اللغة ليبين أنها اللغة الفصحى، لغة الأدب، ويلاحظ اتصال تاريخ أهل البلدان العربية تاريخيًا، مما يحتم أن تكون ذكرياتهم واحدة.

ثم يتناول «القومية» ويعرّفها، ثم يعرّف الأمة بأنها قوم تجمعهم روابط فيكرر ما ذكره من قبل.

والأمة بنظره «فوق النسب والشعور والإرادة، مسألة عوامل لغوية واجتماعية وتاريخية وثقافية واقتصادية خلال قرون كثيرة متعاقبة». وهو هنا يرفض المشيئة أو الإرادة ويعطي التاريخ دوره، والشبه واضح بآراء الحصري، بل إنه يرى التعريب أساس تكوين الأمة العربية، وأنه تم بعد الفتح العربي، وقد أشار الحصري إلى هذا.

وأخيرًا يرى أن قضية العرب الكبرى هي قضية إنشاء دولة اتحادية كبرى، ويحاول توضيح الخطوط الكبرى للكيان العربي القومي، ويقول: «نعم كي يتحد العرب ويتحرروا ويستقلوا، إذ لا يمكن أن يستعيدوا تراثهم إذا هم لم يتحدوا ولم يتحرروا ولم يستقلوا».

وهكذا يتبين الشبه الواسع بين آراء علي ناصر الدين وآراء الحصري.

ولننظر إلى شيء من فكر القوميين العرب في المرحلة الأولى في كتاب: «مع

القومية العربية» للحكم دروزة وحامد الجبوري، لنجد بعضًا من آراء الحصري وعلي ناصر الدين.

فالقومية تعرّف بأنها الشخصية الجماعية للأمة، إذ «وجدت لدى كل جماعة من الجماعات البشرية لغة خاصة وتاريخ خاص وعادات وتقاليد خاصة وثقافة خاصة، وتكونت في أعماق التاريخ لدى كل جماعة شخصية متميزة».

والقوميات بدأت تتشكل منذ زمن بعيد في التاريخ، وهذا يشبه ما يقوله الحصري عن تكوين العروبة (ولكن الإشارة لأدوار التاريخ ليست واضحة).

ويبين أن الشعور القومي يتكون في التاريخ ويستند إلى وحدة في الروابط القومية، وحدة في اللغة والتاريخ والثقافة والمصلحة والأرض.

ثم رد تناول أسس القومية على أنها وحدة اللغة والتاريخ والثقافة والوطن والمصالح والعادات والتقاليد والأهداف.

وهنا نجد إضافة «الوطن» أو الأرض إضافة للمصالح.

ويشار إلى أن الكتّاب الذين بحثوا موضوع القومية اختلفوا في تحديد الأهمية النسبية للأسس والروابط في تكوين القوميات بين الأرض والمناخ للبعض، وعنصر الإرادة في العيش وتقرير المصير، وأهمية الدين الواحد في إيجاد القومية، وأسطورة العنصر الواحد، مع إشارة إلى رأي الحصري دون ذكره «كما قال البعض بأن اللغة الواحدة والتاريخ الواحد هما الأساسان الأولان في تكوين القومية». ويخلص الحديث إلى أنه لا توجد قاعدة عامة في ذلك وأن لكل قومية ظروف نشأتها الخاصة من حيث أهمية بعض الروابط بالنسبة للأخرى. وهذا يتماشى ورأي الحصري، كما أن الأمثلة التي وردت تذكر بما جاء في مناقشات الحصري.

ثم يكرر أن القومية نشأت في التاريخ، وأن ما ظهر في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر والقرن العشرين هو تبلور الشعور القومي. وبعد هذا نرى رفض الرأي بأن الاستعمار أوجد القومية أو أنها تيار أوجدته الطبقات البرجوازية لاستغلال الشعب كما تقول الماركسية، بل هي واقع تاريخي اجتماعي أقدم من كل ذلك.

القومية العربية هي الشخصية الجماعية للأمة العربية. وهي واقع حياة العرب التاريخي واللغوي والجغرافي والثقافي. وكل ما يحوي هذا الواقع من عادات وتقاليد

ومصالح وأهداف واحدة.

أما روابط القومية العربية فهي اللغة والتاريخ والثقافة والوطن والمصلحة والإرادة الواحدة. وهنا دخل عنصر الإرادة الذي رفضه الحصري.

وفي تحديد العربي نرى اللغة العربية والتاريخ العربي والانتماء إلى المجتمع والوطن العربي.

وفي الحديث عن اللغة نجد شبهًا واضحًا بآراء الحصري.

كان الانتقال من نظرية القومية «الخالصة» قومية اللغة والتاريخ، إلى النظرية الشاملة ذات المحتوى الاقتصادي والاجتماعي بالدرجة الأولى في مبادئ حزب البعث العربي الاشتراكي الذي نشأ في أوائل الأربعينات.

وما يرد هنا بصدد فكر الحصري هو بعض الإشارات الأولية.

يقول ميشيل عفلق «نحن صدرنا من البدء عن فكرة وليست نظرية، إذ أنها مستمدة من صميم هذا الشعب العربي الممتد على هذه الرقعة».

وهو يتخذ نظرة عاطفية للقومية... فـ«القومية حب قبل كل شيء» و«هي نفس العاطفة التي تربط الفرد بأهل بيته».

والقومية قدر محبب، فالقومية وجود لا حاجة للتعريف بها ولا تطرح نفسها كقضية. وهو يخشى أن تسفر القومية عندنا إلى المعرفة الذهنية والبحث الكلامي، فتفقد بذلك قوة العصب وحرارة العاطفة، وهذه كما تبدو نظرة مخالفة لنظرات الآخرين».

الحب أولاً والتعريف يأتي بعده.

«وإذا كان الحب هو التربة التي تتغذى قوميتكم منها فلا يبقى مجال للاختلاف على تعريفها وتحديدها، فتكون روحية سمحة بمعنى أنها تفتح صدرها وتظلل بجناحيها كل الذين شاركوا العرب في تاريخهم وعاشوا جو لغتهم وثقافتهم أصلاً فأصبحوا عربًا في الفكرة والعاطفة». وفي هذا التحديد قرب من فكر الحصري.

ويقول عفلق: «إن القومية العربية لدى البعث هي واقع بديهي يفرض نفسه دون حاجة إلى نقاش أو نضال». وهو يرى أن «حركة البعث لم تكن استمرارًا لما قبلها، بل كانت عبارة عن انقطاع أو بتر إرادي واع، وارتفاعًا إلى مستوى جديد من التفكير

والأخلاق والجو الروحي».

«أما مجال الاختلاف وضرورة النضال فهما في محتوى هذه القومية، وهذا المحتوى متطور يحتاج في كل مرحلة من مراحله إلى نظرية قومية تلائمه».

وهكذا يقول: «لهذا لا موجب لأن نناقش من أننا عرب أم لا، ولكن يجب أن نختار ونحدد مضمون العروبة في المرحلة الحاضرة، أتكون رجعية أم تقدمية؟ أتستقيم مع الاستعمار والاستبداد أم أن شرطها الحرية؟ وهل تبقى مع التجزئة أم أن الوحدة شرط أساسي لها»، وهنا تظهر النقلة النوعية.

لذا فرق حزب البعث، بحسب عفلق، منذ تأسيسه بين «الفكرة العربية» ويقصد بها القومية العربية، وبين «النظرية القومية» فقال: إن الفكرة العربية بديهية وخالدة وهي قدر محبب، حب قبل كل شيء، وأمّا النظرية القومية فهي التعبير المتطور عن هذه الفكرة الخالدة بحسب الزمان والظروف، أي أن النظرية القومية تنصب على المحتوى لا على الإطار. وهذه النظرية تتمثل اليوم - بحسب عفلق - في الحرية والاشتراكية والوحدة.

وهو يذهب إلى أن «القومية العربية هي قومية وعربية»، قومية لأن فيها الشروط الابتدائية لكل قومية، وعربية بمعنى أن فيها التطور الخاص بالأمة العربية عبر مختلف العناصر والحضارات والأزمنة، وأن الصيغة العربية المشتركة التي وحّدت بين هذه العناصر جميعًا هي التي استمرت دون انقطاع.

وحين يوضح ذلك الاستمرار يقول: «وكانت اللغة العربية أبرز عنوان لهذا الاستمرار بما تتضمنه اللغة عادة من وحدة في التفكير وفي المبادئ والمثل. وبهذا المعنى فقط يأخذ التاريخ قيمته في قوميتنا، تاريخنا بالدرجة الأولى، والتاريخ العام بالدرجة الثانية».

وهو يرى أن التجزئة علة المشاكل، وأن الوحدة هي العلاج لها، وأنها الإطار الذي تتحد من خلاله بقية الأهداف في الحرية والاشتراكية.

وعفلق يرى أنه «لا يمكن تحقيق الوحدة العربية تحقيقًا جديًا ومتينًا وصامدًا للزمن إلّا إذا حدث انبعاث روحي في المجتمع العربي»، فـ«الوحدة العربية هي نتيجة الانقلاب الروحي في المجتمع العربي، وهي أيضًا في نفس الوقت سبب من

أسباب هذا الانقلاب».

الوحدة العربية هدف المفكرين القوميين عامة، وينفرد عفلق بهذا التوجه.

ناقش الحصري في مقالاته ودراساته الأفكار السائدة في مصر من فرعونية ومتوسطية وغيرها، وأوضح أسس الفكرة القومية والوحدة العربية.

وكان أول من أكد عروبة مصر، ونوّه بدورها المنتظر في الفكرة العربية والوحدة العربية، فهو بيّن أن الطبيعة زودتها بكل الصفات والمزايا التي تحتم عليها أن تقوم بواجب القيادة في إنهاض القومية العربية من موقع متقدم في الحضارة، ومركز ثقافي. ورجع لتاريخها ليبين أن مصر كانت دائمًا متصلة ببلاد الشام. «فلا مجال للشك في أن مصر من البلاد العربية ما دامت تشترك مع جميع تلك البلاد في اللغة وفي الثقافة وفي هذا التاريخ الطويل، فضلاً عن اشتراكها في المصائب والمخاطر، فضلاً عن اتصالها اتصالاً جغرافيًا مباشرًا يجعلها في القلب من هذا العالم العربي الفسيح».

ويفترض أنه كان لكتاباته بعض الأثر.

الناصرية لم تكن ابتداءً نظرية، بل مجموعة آراء تعرضت لتجارب وممارسات تكونت عنها النظرية.

كان لدى الضباط الأحرار بدايات تفكير عربي. ولكن الثورة قامت ابتداءً لتحقيق هدفين: ثورة سياسية تعطي الشعب حقه بحكم نفسه، وثورة اجتماعية تنتهي إلى تحقيق العدالة لأبناء الوطن.

وفي الصراع مع الاستعمار اتضحت آفاق الثورة، وحددت الدوائر الثلاث: العربية والإفريقية والإسلامية. يقول عبدالناصر عن الأولى: «أيمكن أن نتجاهل أن هناك دائرة عربية تحيط بنا وأن هذه الدائرة منا ونحن منها، امتزج تاريخنا بتاريخها وارتبطت مصالحنا ومصالحها حقيقة وفعلاً؟» وفي ذلك إشارة إلى أن مصر في الأساس عربية وأن لها وحدة تاريخ ومصالح مع العرب.

العرب أمة واحدة، و«لنا قومية تجمعنا من المحيط إلى الخليج. كلنا عرب نتكلم لغة واحدة».

«وكانت قوى الاستعمار هي التي فرضت هذه التقسيمات على عكس الطبيعة والتاريخ، وعلى عكس إرادة الشعوب» ٢٠ مايو / أيار ١٩٦٤م.

وكان عبد الناصر قد أعلن: «أن هدف حكومة الثورة أن يكون العرب أمة متحدة» ٢٣ تموز / يوليو ١٩٥٤م. وكرر ذلك «سياستنا تهدف إلى جعل العرب أمة واحدة» ٢٣ تموز / يوليو ١٩٥٥م.

وتحدث عبد الناصر عام ١٩٦٢م عن الدوائر الثلاث بوضوح أكبر، فسمى الدائرة الأولى الوحدة العربية، وأضاف: «فنحن أولاً وقبل كل شيء أمة عربية، ولذا فإن الوحدة العربية هي في مقدمة ما نفكر فيه».

والناصرية ترى أن اللغة العربية عنصر أساسي في تكوين الأمة. فعبد الناصر بيّن أن العربي «كل من كانت اللغة العربية هي لغته الأصلية»، و«العرب جميعًا يتكلمون لغة واحدة».

حدد الميثاق عناصر الأمة العربية: «وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل»، و«وحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان»، و«وحدة الأمل إذن وحدة المستقبل والتفكير» ٢٧/ ٩/ ١٩٦٠م.

يقول عبد الناصر ٩ يوليو / تموز ١٩٦٠م: «إذا كان تاريخ أي أمة هو صانع ضميرها، فلغة أي أمة هي صانعة فكرها، فإذا كان للعرب وحدة الضمير ووحدة التفكير، فمعنى ذلك أن العرب أمة واحدة».

ألا نرى جل هذه المفاهيم في فكر الحصري؟

يرى عبد الناصر أن القومية العربية تكونت في التاريخ، إذ يبين مثلاً أن الحروب الصليبية لم يكن هدفها إلاّ القضاء على القومية العربية ٢٦ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٨م، وكأنه يريد بذلك الأمة العربية، لأنه في إشارته إلى الوجهة القومية يبين أن القومية العربية لم تكن موجودة عام ١٩٥٢م وأنهم أعلنوها في أول ثورة ١٩٥٢. (٢٥ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٨م).

وهذا ينسجم مع فكرته حين يقول: «إن الشعوب العربية عاشت كأمة واحدة، بل جمعتها في أطول فترات التاريخ دولة واحدة» ١٠ أيار / مايو ١٩٦٤م.

فهو يميز بين تكوين الأمة العربية، وبين اتخاذ القومية فكرة ونهجًا. وهذا يذكر بتمييز الحصري بين العروبة في التاريخ، وبين الحس بها في العصر الحديث.

بعد، فهذه محاولة أولية لتبين دور ساطع الحصري في الفكر القومي، والموضوع يستحق دراسات أشمل وأعمق.

تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره(١)

شهدت الأمة العربية أكثر من مشروع نهضوي عبر تاريخها. وكان لها دورها في تكوين حضارة، وفي إغناء الحضارة البشرية. وهي بموقعها الجغرافي كانت دومًا على صلات بالشرق والغرب، سلمية أو غير ذلك، فلم تكن معزولة في أية فترة.

كما أنها كانت في العادة مفتوحة على الحضارات الأخرى، بل إن فترات ازدهار الحضاري اقترنت بالانفتاح، متمثلاً في الأخذ من الحضارات الأخرى من جهة، وبإشراك شعوب أخرى في تكوين الحضارة العربية الإسلامية.

وهي أمة تكونت في التاريخ على أساس من اللغة العربية (ثم الثقافة العربية والتراث)، وهي فكرة جاء بها الإسلام في مواجهة فكرة النسب السائدة في المجتمعات القبلية، وكان دور الإسلام أساسيًا في تكوين الأمة العربية. ولنذكر هنا أن انتشار الإسلام والعربية كان أساس التعريب. وصار العرب في عرف النسابين بين عاربة لغتها الأصل العربية، وبين مستعربة وهي التي جاءت من أصول أخرى وتعرّبت، وكلهم بعد ذلك وحدة.

وإذا كان مفهوم النسب والجنس محدودًا وراكدًا، فإن مفهوم الأمة المستند إلى اللغة والثقافة ديناميكي ومفتوح للمستقبل. ويحسن أن نذكر هذا ونميزه من المفهوم الغربي الذي يحدد الأمة ابتداءً برقعة أرضية.

ومثل هذا المفهوم للأمة حيوي ومهم في فترة موجة العولمة، وضروري للتعامل معها.

إن لفظ الأمة قرآني في الأساس، وله أكثر من دلالة منها الجماعات التي ترتبط برابطة مشتركة، العقيدة أو غيرها. واتخذ للأمة الإسلامية التي أعلن الرسول ﷺ عن قيامها في المدينة. وكانت من قبائل متعددة وضمت أناسًا من أصول أخرى، ومن أكثر من دين.

يلاحظ أن التكوين الأول كان لأمة إسلامية، وفي إطارها الواسع تكونت الأمة

---

(١) مركز دراسات الوحدة العربية نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، بيروت، ٢٠٠١م.

العربية في التاريخ. ولم يكن في ذلك تباين بل هو تطور طبيعي، ويحسن تذكر ذلك تحاشيًا للالتباس الذي يحصل عادة.

كانت الدولة متحركة في تاريخنا بين توسع وانحسار وتجزئة، أما الأمة فبقيت واحدة، ومتوسعة.

ونحن نتحدث عن مقومات الوحدة العربية، ونفترض أنها كانت قائمة في التاريخ وأن التجزئة وقعت بسبب الاستعمار، وننسى أن الوحدة السياسية لم تعرف في التاريخ العربي إلا في صدر الإسلام، في إطار مفهوم الأمة الإسلامية، وأن التجزئة تلت تلك الفترة، وأن مفهوم الأمة العربية لم يترسخ إلاّ في فترة التجزئة السياسية.

لم نسأل عن العوامل الداخلية للتجزئة، من سياسية إلى مذهبية، إلى إقليمية، وهي في مجموعها الأهم والأبعد أثرًا. فجاءت نظرتنا إلى الوحدة العربية سطحية وخلطنا بين مفهوم الأمة الواحدة، وهو قائم وثقافي، وبين مفهوم الدولة الواحدة الذي صار ذكرى غائمة. إنّ هذه النظرات، والارتباك في المفاهيم، كانت من أسباب الإحباطات في أمر الوحدة.

ولهذه الأمة تراث غني، كان للبحث والاجتهاد دور أساسي في بنائه. وكان للموقف من التراث أثر في تباين المنطلقات الفكرية في المشاريع النهضوية.

نحن لا ننظر إلى التراث كما ننظر إلى الحداثة، فالتراث عامل أساسي في تكويننا ولكنه بحاجة إلى تحليل وتقييم وإلى عزل البالي عن الطيب، أمّا الحداثة فتؤخذ عادة من الخارج. أساس الحداثة العلم والمنهج العقلي، وليس في نقل منتجات العلم وحدها ما يفي بالغرض. هنا يأتي دور المنهج وتمثل العلم والتقانة. ولا بد من تكوين قاعدة علمية والقاعدة تعتمد ابتداءً على تراكم المعلومات بالعربية وذلك يتطلب الترجمة الواسعة والمستمرة. وخير دليل هنا ما تفعله اليابان.

وفي التراث الحي ما يفيد في بناء المستقبل. وكمثل لذلك الوقف. فقد كانت المؤسسات التعليمية والصحية، والخدمات الاجتماعية، مثلاً، تعتمد أساسًا على الأوقاف. وكانت المشاركة الشعبية في التنمية تتمثل بالدرجة الأولى بالأوقاف. وفي الظروف الحالية يمكن للأوقاف أن يكون لها دور كبير في التنمية.

- تتكرر الإشارات إلى الشورى وتقرن بالديمقراطية، وتوضع التفاصيل عن

كيفيتها في اختيار الحاكم وعن حدودها. ولكنها آراء فقهية نظرية تأثرت بالواقع التاريخي المتجه باطراد نحو الاستبداد، يكيفها ولا تكيفه. لقد قدّم الفقهاء آراء جميلة في الاختيار وفي دور أهل الحل والعقد، ولكن المسلمين لم ينجحوا في إحداث مؤسسات تبلورها وتجسدها فبقيت حبرًا على ورق. وكان خوف الفقهاء من أخطار الفتنة وتمزق الجماعة الإسلامية، ومن هنا التأكيد على عدم الخروج والطاعة لأولي الأمر.

وقيل: إن الشورى هي الديمقراطية، وهذا فيه نظر. فالشورى اختيارية والقرار للحاكم، والديمقراطية تقترن بالتعددية السياسية، وهذه لم تجد مجالاً مع الشورى.

إن القومية كما ظهرت في أوروبا في القرن التاسع عشر هي نتاج تطور المجتمعات الغربية، وهي تركز على الأرض والدولة. الدولة هي الأساس، وتليها الأمة بمفاهيم مختلفة.

أما الفكرة العربية فتقوم على الأمة، والأمة العربية تكونت في التاريخ، فهي قائمة في الفكر والواقع.

ثم جاءت التطورات التاريخية والمفاهيم الغربية لتؤكد مفهوم الدولة الواحدة للأمة.

إن النظرة إلى الفكرة العربية / القومية العربية على أنها صورة للقومية الأوروبية ولدت بعض القلق والالتباس، وخاصة حين ربطت بمفاهيم أخرى تتصل بالغزو الغربي.

***

و«النهضة» مصطلح حديث لعله يرجع إلى أواخر القرن التاسع عشر واللفظة تشير إلى الإصلاح والتقدم.

ولم يكن مفهوم النهضة واحدًا بل تطور مع تطور الفكر والوعي والاتجاه، من مجرد الاصطلاح، إلى مفهوم التقدم أو التحديث، ليشمل مفهوم التحرر والوحدة، إلى اعتبار النهضة «هبّة مجتمعية تسعى إلى إكساب الحضارة القومية قدرتها على إنتاج المعارف والمهارات في تعامل متكافئ مع الحضارات الأخرى»(١).

---

(١) إسماعيل صبري عبد الله، نحو نهضة عربية ثانية: الضرورة والمتطلبات، في: بومدين بوزيد=

ومع أن بدايات النهضة ـ بهذا المعنى ـ كانت قبل التدخل الغربي، ولكن هذا شكل تهديدًا للكيان وكان السبب المباشر للتنظيمات العثمانية التي أثّرت في بعض البلاد العربية، وكان تهديدًا للبلاد العربية (الأطراف أولاً، ثم بعض بلاد المركز) وسبب تجزئتها بعدئذٍ، فقد كانت في إطار الدولة العثمانية، ولكنها اقتسمت من قبل الدول الغربية بعد الحرب العامة الأولى.

التهديد الغربي ابتداءً، ثم الغزو بدءًا من غزو نابليون لمصر، مثّل التحدي الأكبر للبلاد العربية والإسلامية، وكان وراء حركة التنظيمات في الدولة العثمانية من جهة، ووراء مشروع محمد علي في مصر من جهة أخرى.

وكان الاهتمام الأول في الظروف القائمة بتحديث الجيش، ولكن هذا أثر في الاقتصاد والقوانين والمؤسسات والمجتمع. ويهمنا هنا إحداث خط جديد في التعليم من المرحلة الابتدائية فما فوق، وترك التعليم الموروث من الكتاتيب إلى الأزهر على حاله، مما أوجد ازدواجية ثقافية في المجتمع لا تزال قائمة إلى الآن. وهي في طرفيها بين فئة ترى مرجعيتها في التراث، في إحيائه وتجديده بما يناسب العصر، وأخرى تتجه ابتداءً للغرب وتعجب بحضارته وإنجازاته وترى التغريب أو التحديث سبيل النهضة.

ولكن الوجه الآخر للغرب، الاستعمار والاستغلال، أثار الخطر الغربي والعمل على التحرر منه ومن آثاره ـ من تجزئة واستغلال وإعاقة ـ إضافة إلى الخوف على الهوية.

وكان منتظرًا أن يكون النظر إلى التراث من جهة، ومفهوم الحداثة أو الموقف من الغرب وقيمه من جهة أخرى، موضوع اختلاف بين المعنيين بالنهضة.

يمكن الإشارة إلى مشاريع نهضوية في العمل وفي الفكر. يمكن اعتبار مشروع محمد علي أول مشروع نهضوي. تمثل المشروع في إنشاء جيش حديث من حيث التدريب والسلاح، بالاستعانة بخبراء أجانب وإنشاء مدارس عسكرية، وفي محاولة وضع قاعدة علمية واقتصادية له، من إنشاء مصانع حديثة، وتطوير الزراعة وإدخال

= وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي، ١٨ بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م، ص ٢٥٧.

مزروعات حديثة بعد إلغاء نظام الالتزام، مع سيطرة على الإنتاج الزراعي لخدمة الدولة. وركز محمد علي في سياسته الاقتصادية على تأسيس صناعة حديثة مع تطوير بعض الحرف القديمة لإنتاج سلع أساسية، واحتكار الدولة للتجارة، إلى إنشاء مدارس حديثة لكافة المستويات وترك المدارس التراثية لحالها، إلى إرسال بعثات عسكرية ومدنية. هذا مع توسعه إلى بلاد عربية أخرى وبخاصة سوريا.

وكان محمد علي يشعر بخطر الأطماع الأوروبية. وكتب إلى السلطان عام ١٨٢٧م يدعوه إلى ضرورة تجديد السلطنة على قواعد الدين الإسلامي الحنيف مع الاعتماد الكامل على العلوم والثقافة العصرية وتقوية موارد السلطنة. ولكن طموحه، وربما اندفاعه في التجديد، أدى به إلى أن اصطدم بالسلطان، الذي بدأ المشروع النهضوي للدولة العثمانية، فتدخل الغرب ليضع حدًا لحركته ابتداء، ثم ليحصر سلطته في مصر، وليضرب مشاريعه الاقتصادية بتطبيق معاهدة ١٨٤٠م[١].

وكان الطهطاوي الذي رافق أول البعثات إلى فرنسا يمثل محاولة التعريف بالثقافة والمؤسسات الفرنسية. كانت نشأته تراثية ولكنه أراد أن يغني الفكر بما رآه في فرنسا. وهو اتجاه أسلم من اتجاهات البعض بعده.

واهتم محمد علي بالطباعة لنشر العلم والثقافة، وأسس مطبعة بولاق لتلعب دورًا أساسيًا في نشر الكتب بالعربية والتركية، بالإضافة إلى ترجمات تالية عن الفرنسية والإنكليزية.

كان مشروع محمد علي نخبويًا، كما ينتظر، ومع أنه بدأ بتعاون الشعب المصري ممثلاً بالعلماء، إلاّ أنه تخلّى عن هذا الاتجاه. وكان مشروع تحديث شامل تناول الجيش والأسطول إلى إقامة صناعات حديثة، وإصلاح زراعي، إلى تعليم وثقافة حديثين، جاء بنموذج غربي بعيد عن التراث. وكان انتهاء هذا المشروع النهضوي نتيجة التدخل الغربي ليكون مؤشرًا على أن أي مشروع نهضوي لا يتوقف أو يتعثر، بعقبات

---

(١) انظر: مسعود ضاهر، النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج، سلسلة عالم المعرفة، ٢٥٢، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩م، ص ٨٩ وما بعدها.

من الداخل، بل نتيجة لمقاومة القوى الخارجية الغربية.

- بدأت الاتجاهات النهضوية في الفكر العربي منذ الثلث الأخير للقرن التاسع عشر، وتمثلت في حركة إسلامية إصلاحية كما ينتظر.

ويمكن الإشارة - قبل ذلك - إلى الدعوة الوهابية التي ظهرت في الجزيرة قبل حوالي قرن ودعت إلى تنقية الإسلام من الرواسب والخرافات والعودة إلى الإسلام الأول في نقائه، ممثلة في حركة داخلية كان لها أثرها في الحركة السلفية.

وترد الإشارة إلى حركات إسلامية أخرى مماثلة على الأطراف مثل حركة محمد ابن علي السنوسي (١٧٧٨ - ١٨٥٩م) في الغرب وحركة محمد بن أحمد المهدي (١٨٤٣ - ١٨٨٥م) في السودان. إضافة إلى مجددين في الفترة نفسها. وكلها تشعر بالحاجة إلى الإصلاح الفكري وإلى التجديد الفقهي[(١)].

أما الحركة الإصلاحية الإسلامية في المركز فكانت من بلاد غزاها الغرب، وتمثلت في وجهتين، سياسية أقرب للثورية، تحذر من خطر الغرب وأطماعه، وتدعو إلى التحرر من هيمنته، وإلى التعاون الإسلامي، وقد مثلها جمال الدين الأفغاني.

أهم ما عناه الأفغاني وحدة المسلمين بما في ذلك نبذ الخلاف السياسي المذهبي والتعاون لتحرير البلاد الإسلامية من الاستعمار الغربي. كما دعا إلى تحرير الفكر الديني من التقليد وفتح باب الاجتهاد وترك البدع والتعصب للمذاهب، في سبيل قوة المسلمين، وحذر من مادية الغرب ودهريته، ومن سعي البعض لتشكيك المسلمين بعقيدتهم.

ووجهة أخرى، مثلها محمد عبده، تدعو إلى الاجتهاد ونبذ التقليد وإلى عرض الإسلام بما يلائم العصر، وإلى التركيز على تجديد التربية الإسلامية، وإلى إصلاح العربية وتطويعها لأنواع الكتابة. ورافق ذلك نبرة وطنية تتمثل في حب الوطن الذي تتحقق فيه الحقوق وتتوفر الحرية.

ومع هيمنة الغرب على البلاد العربية، اتجه التيار لمحافظة أكثر نتيجة الخوف

---

(١) انظر: طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، في المسألة الإسلامية المعاصرة، بيروت، القاهرة، دار الشروق ١٩٩٦م.

على الهوية كما تمثل ذلك في رشيد رضا، الذي صار أكثر اتصالاً بفكر ابن تيمية وأقرب إلى التوجه السلفي. كما كان رشيد رضا أكثر اتصالاً بالسياسة العملية.

وكان من أثر الاستبداد السلطاني، وتعالي النبرة التركية أن اتخذ الاتجاه الإصلاحي، الذي أكد أساسًا على العربية، وجهة الدعوة إلى خلافة عربية وإلى تقديم صورة للشورى توازي الوجهة البرلمانية لإصلاح المجتمع، كما تمثل ذلك عند الكواكبي وغيره.

وإذا كان الكواكبي يؤشر للفكرة العربية ويدعو للتعاون والوحدة بين العرب دون نظر إلى طائفة أو مذهب، فإن الوعي العربي ظهر في تلك الفترة بوضوح، نتيجة الأخطار الخارجية والتخلف الداخلي، وانتشار الأفكار الغربية الحديثة وبخاصة فكر الثورة الفرنسية، وقيام الحركات القومية في الدولة العثمانية وظهور القومية التركية، والوعي الذي تمثل في تأكيد العربية رابطة (في وجه الطائفية والمذهبية)، والذي يدعو إلى تحديث الدولة وإلى الإصلاح، وإعطاء العرب حقوقهم ودورهم في الدولة، وإلى احترام العربية لغة القرآن في وجه التتريك.

وجاء التأكيد، لدى عدد من المفكرين، على العربية لغة وثقافة رابطة مشتركة، وعلى وجود هوية واحدة ومصلحة مشتركة، كما تمثل في المؤتمر العربي الأول ١٩١٣م.

وكان عجز الدولة العثمانية عن حماية بعض البلاد العربية من الغزو الغربي (الجزائر، ليبيا)، ثم دخول الدولة الحرب العالمية الأولى، إضافة إلى الإصرار على التتريك، وراء التقاء حملة الفكرة العربية في المشرق على الاستقلال.

مثلت الثورة العربية ١٩١٦م بأهدافها التقاء ممثلي الجمعيات العربية وحملة الفكرة العربية في المشرق مع الشريف حسين، وحملت مشروعًا نهضويًا يهدف أساسًا إلى استقلال العرب في المشرق ووحدتهم. ويلاحظ أنها اتسمت بالنهضة العربية، وكانت وجهتها عربية إسلامية، فهي ترى أن صلاح العرب بنهضعتهم وفي ذلك نهضة الإسلام.

وهي تؤكد وحدة العرب والمساواة بينهم، وتحاول أن تحيي الخلافة العربية. وإذا كانت فترة حكم الملك فيصل في سوريا امتدادًا لها، فإن هذه شهدت تأكيد فكرة

الأمة العربية ووحدتها، والعمل على تعريب مؤسسات الدولة، والاتجاه إلى النظام البرلماني.

هنا أيضًا أفشل الغرب النهضة العربية، وقضى على أول كيان عربي مستقل (في الشام).

ويمكن الإشارة إلى الوجهة النهضوية الليبرالية التي تأخذ بالرأسمالية، وتقول بالديمقراطية والنظام البرلماني وترى تعدد الأحزاب. ولكن الديمقراطية البرلمانية في البلدان العربية اقترنت في مرحلتها الأولى بالهيمنة الغربية، مع قدر من الفرض والتكييف، مما ولّد رد فعل ضدها، وأدى إلى انهيارها في بعض البلدان العربية. ولعلها استعادت بعض النفوذ في الفترة الأخيرة.

وفي الاتجاه الليبرالي تأكيد على العلم وإعجاب بالثقافة الغربية ودعوة إلى الأخذ بها.

وبين ممثلي هذا الاتجاه من هاجم جوانب تراثية مثل الخلافة لينفي أية قاعدة شرعية لها، ومن أكد أن مستقبل الثقافة العربية أن تكون غربية، ومن نقل بعض الفكر الغربي مثل الداروينية، واليوناني مثل فكر أرسطو، إلى العربية. إن تأكيد هذا الاتجاه كان في التحديث.

إن المشاريع النهضوية ليست معزولة عن التطورات الدولية بل تتأثر بها سلبًا وإيجابًا.

شهدت نهاية الحرب العالمية الأولى تجزئة البلاد العربية في المشرق وخضوعها للهيمنة الغربية، والاتجاه لإقامة إسرائيل. وهذا أدى إلى نكسة في العمل الوحدوي، وتقلص حركة التحرر العربية أمام وجهات محلية وطنية، كما أدى إلى فتح الأبواب للتغريب في التعليم وفي بعض المؤسسات مما أدى إلى تأكيد الخوف على الهوية. وهكذا اقترنت بداية الدولة القطرية وبدايات المؤسسة البرلمانية بالاستعمار والتبعية.

ومن جهة أخرى كانت هناك بدايات في تطور الفكر القومي، ليتسع بعد الحرب العالمية الثانية وليؤكد الاتجاه الوحدوي، وليتأثر بالفكر الاشتراكي. كما أن الفكر الإسلامي شهد نشأة جديدة وتوسعًا.

هذا إلى أن نهاية الحرب العالمية الثانية شهدت ظهور قطبين دوليين، بين

رأسمالية ليبرالية واشتراكية علمية.

وجاء التأكيد في المشاريع النهضوية في الاتجاه القومي على التحرير والهوية والوحدة يضاف إليها الاشتراكية.

وهناك وجهات نهضوية إسلامية وماركسية.

***

إن أهم مشروع نهضوي هو ما جاءت به ثورة تموز / يوليو ١٩٥٢م بقيادة جمال عبد الناصر[١].

اتجهت الثورة ابتداءً إلى تحقيق الاستقلال وإلى إقامة العدالة الاجتماعية.

أعلنت الثورة في مبادئها الستة الأولى أولوية القضاء على الاستعمار وأعوانه في الداخل، والقضاء على الإقطاع، والقضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم، وإقامة العدالة الاجتماعية.

واتضح لقيادة الثورة أن تحرير مصر سياسيًا من الاستعمار هو الوجه الآخر لتحرير مجتمعها من الاستغلال، كما اتضح لها أن هذا التحرير بوجهيه لا يكتمل إلا بوحدتها مع أمتها العربية.

يرى عبد الناصر في فلسفة الثورة[٢] أن «لكل شعب من شعوب الأرض ثورتين، ثورة سياسية يسترد بها حقه في حكم نفسه بنفسه من يد طاغية فرض عليه أو من جيش معتد أقام في أرضه دون رضاه... وثورة اجتماعية تتصارع فيها طبقاته ثم يستقر الأمر فيها على ما يحقق العدالة الاجتماعية لأبناء الوطن».

اتخذت الثورة خط التنمية الشاملة، وفق الاتجاه الاشتراكي - اشتراكية عربية تتواءم مع خصوصية المجتمع وهمومه وطبيعة المرحلة التاريخية.

اتجهت الثورة إلى الإصلاح الزراعي منذ البداية، فأصدرت القوانين التي حددت الحد الأعلى للملكية الزراعية، ووسعت قاعدة الملكية لمصلحة صغار الفلاحين، كما

---

(١) انظر: مجدي حماد، ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م، سلسلة الثقافة القومية، ٢٢ بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م.

(٢) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، اخترنا لك، ٣ القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٤.

نظمت العلاقة بين المالك والمستأجر لخدمة صغار الفلاحين. وبعد ذلك عملت الثورة على توسيع الرقعة الزراعية باستصلاح أراض صحراوية وتوزيعها على ملاكين صغار، وكان بناء السد العالي عنوان ذلك الاتجاه.

واتجهت الثورة إلى تحرير الثروة الوطنية، أو تمصيرها، بنقل ما كان يملكه الأجانب إلى ملكية مصرية، وكان المثل الأكبر في تأميم قناة السويس ١٩٥٦م، وهيأ العدوان الثلاثي الفرصة لتأميم المصالح الأجنبية في مصر من بنوك وشركات تأمين وصناعة وتجارة.

كما اتجهت الثورة إلى تنشيط الصناعة وتوسيعها، حتى ضاعفت الإنتاج الصناعي مرتين خلال العشر سنوات الأولى للثورة وحولت مصر إلى بلد صناعي جنب كونه زراعيًا.

وجاءت الخطوة الكبيرة باتجاه العدالة الاجتماعية في صدور القوانين الاشتراكية (تموز / يوليو ١٩٦١م) وتضمنت تأميم الشركات الكبرى ونقل ملكيتها للدولة.

وأوضح الميثاق[1] (٢١ أيار / مايو ١٩٦٢م) أن الحرية الاجتماعية طريقها الاشتراكية، و«أن الحرية الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق إلاّ بفرص متكافئة أمام كل مواطن في نصيب عادل من الثروة الوطنية». وهذا بدوره لا يكفي «وإنما هو يتطلب أولاً وقبل كل شيء توسيع قاعدة هذه الثروة الوطنية، بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق المشروعة لجماهير الشعب العاملة. إن ذلك معناه أن الاشتراكية بدعامتيها من الكفاية والعدل هي طريق الحرية الاجتماعية». وبالتالي «كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير».

واتجهت الثورة إلى إشراك الشعب عمومًا في التنمية، ولعل ذلك وراء التنظيم الواحد الذي يجمع قوى الشعب العاملة.

ورأى عبد الناصر أن إسرائيل أداة الاستعمار الغربي، وأن هدف إقامتها هو «تهديد العرب وتفتيت القومية العربية حتى يرتمي العرب في أحضان الدول

---

(١) جمال عبد الناصر، الميثاق، المكتبة الناصرية، ٥، بيروت، الاتحاد العربي الاشتراكي، [د. ت].

الاستعمارية». ورأى أن العدوان الإسرائيلي عام ١٩٦٧م حلقة في سلسلة الهجمات الإمبريالية على كل تجربة واعدة للتنمية والتحديث والتحرر في الوطن العربي.

يرى عبد الناصر أن علاقة مصر بالمنطقة العربية والأمة العربية هي علاقة انتماء واندماج، «وهي منا ونحن منها» في «وحدة عضوية». كما يرى أن عقيدة (القومية العربية) نابعة من تجربة الثورة العربية وهدفها الوحدة العربية[١].

وأكد عبد الناصر أن الوحدة العربية هي أقوى ضمانات الاستقلال الوطني لكل دولة عربية، بل إن «وقوع أي بلد عربي، أو بقاء أي بلد عربي، تحت السيطرة الأجنبية إنما هو تهديد لحريتنا وتهديد لاستقلالنا». وهو لذلك أسند الثورات العربية التحررية كالثورة الجزائرية والثورة اليمنية.

والوحدة العربية بدورها لن تنجز إلا باقتلاع الاحتلال الأجنبي من أراضيها وتحرير الثروات العربية من أيدي محتكريها الأجانب وشركائهم المحليين على السواء، وأن هذا كله يتطلب جبهة واحدة مع كل الشعوب المستقلة في العالم الثالث ضد الإمبريالية.

وهكذا، اتخذ عبد الناصر سياسة الحياد الإيجابي، وعدم الانحياز، وشارك في تكوين كتلة تتخذ هذه السياسة وذلك لضمان استقلال السياسة الخارجية ولتحقيق حرية القرار في العلاقات الدولية.

وأعيد النظر في وضع التعليم المختلف الأصول والبرامج وربما الولاءات. وهو تعليم ضيق في قاعدته لا يفيد منه إلا أبناء الطبقة الميسورة. وكان الاتجاه جعل التعليم مجانِيًّا والانفتاح الواسع على الجماهير وربطه بمتطلبات التنمية وبالأهداف القومية. هذا وأخضع ما بقي من التعليم الخاص الأجنبي والأهلي لإشراف الدولة مع إلزامه بالمفاهيم والمواد التربوية القومية. لقد أحدث نظام موحد في التعليم يتماشى والأهداف القومية. وهكذا كان التعليم مجالاً مهمًا لإحداث تغيير نوعي

(١) مارلين نصر، القومية والدين في فكر عبدالناصر، في: سعد الدين إبراهيم وآخرون، مصر. والعروبة وثورة يوليو، سلسلة كتب المستقبل العربي، ٣، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢م، ص ٩٤ ـ ٩٩.

وكمي في التنشئة.

ومن ناحية أخرى كانت هناك حركة ترجمة واسعة من آداب وعلوم العصر من جهة وإحياء للتراث القومي من جهة أخرى.

جسدت ثورة يوليو المشروع النهضوي العربي، في تحقيق التحرر والاستقلال، وفي تحقيق وحدة عربية لفترة، وفي تطبيق الاشتراكية. وسعت لتطبيق الديمقراطية ولكن التجربة لم تستقر.

وهنا أيضًا وقف الاستعمار ضد عبد الناصر مباشرة في العدوان الثلاثي، واتخذ من إسرائيل أداة لتقويض المشروع النهضوي.

وجاءت هزيمة ١٩٦٧م، ثم تراجع المشروع النهضوي بعد عبد الناصر، وانهيار الاتحاد السوفياتي، كل ذلك أفضى على مستوى الفكر إلى مرحلة نقد وإعادة نظر في التيارات القومية والاشتراكية / الماركسية. بينما شهد الاتجاه الإسلامي نشاطًا واتساعًا. وأخيرًا جاء دور العولمة لتمثل تهديدًا جديدًا للهوية وللتحرر الشامل.

هذا إلى أن التأكيد على ترسيخ القطرية مع تعميق التجزئة جاء في وقت عجز الدولة القطرية عن التنمية أو مواجهة التهديد الخارجي، بينما ازداد الوعي بالعروبة وتأكد الشعور لدى الشعوب العربية بوجود أمة واحدة. ويلاحظ أيضًا ازدياد المشترك بين التيارات الفكرية الرئيسية في قضايا النهضة مثل الوحدة، والتحرر والتنمية والديمقراطية والتجدد الحضاري.

ولا يزال هناك شيء من تباين الموقف من مسألة التراث ومن الحداثة. ولا يوجد اتفاق كلي في تفاصيل المشروع النهضوي بين المفكرين في التيار الفكري الواحد، كما أن التيارات الفكرية جميعًا تأثرت ببعض الفكر الغربي بالأخذ أو بالمقاربة.

* * *

إن الإحياء الإسلامي لم يكن ـ في هذا الخطاب ـ نتاج أزمة اقتصادية أو رد فعل للهزيمة، أو تقدم في الفراغ الناشئ عن تراجع المشروعات السياسية والفكرية الأخرى، فتلك كلها عوامل ثانوية مساعدة، إنما هي صحوة إسلامية شاملة للأمة تتجه إلى التحرير بدءًا من الاحتلال العسكري والتبعية الاقتصادية وانتهاءً بالتحرير من التبعية الحضارية والثقافية، وإلحاحًا على استعادة الهوية الحقيقية للأمة التي يشكل الانتماء

إلى الإسلام ـ بالعقيدة أو بالثقافة والحضارة ـ وعاءً أساسيًا لها[1].

ويثير بعض ممثلي التيار الإسلامي أسئلة صريحة عن موقف الخطاب الإسلامي من الديمقراطية والتعددية والحريات العامة، ثم عن موقفه من الاقتصاد والتنمية والعولمة، وعن موقفه من موضوع المرأة، ثم عن موقفه من العالم الغربي، حوار أم عداء.

يلاحظ البعض التطور في الخطاب الإسلامي في الفترة الأخيرة، ومن ذلك فقه المشاركة السياسية والديمقراطية. وهنا يشار إلى الفتاوى التي دافعت عن الديمقراطية وعن التعددية السياسية.

ويقول أحدهم إن الانتقال إلى المشاركة يمثل فقهًا جديدًا، ويضيف: المهم أن يقوم الحكم على الحرية والعدل والشورى والانتخاب والبيعة، ويقوّم ذلك الوضع بـ«النجاح النسبي وعلى نطاق محدود في النصف الثاني من هذا القرن في تلوين الفقه السياسي الإسلامي بصورة تحاول مواكبة مستجدات العصر وتتعايش مع مفاهيمه السياسية مثل حقوق الإنسان وحرياته وسيادة القانون والتعددية السياسية، هذا مع وجود عوائق كبيرة في الطريق»[2].

ويرى أحدهم في أولويات العمل الإسلامي المطالبة بإشراك الناس في القرار السياسي (الشورى الإسلامية / الديمقراطية المعاصرة) وما يتعلق بتطبيق مبادئ العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص.

ومن ملامح المشروع الحضاري النهضوي الإسلامي ـ كما يقال ـ أنه جماهيري التعبئة، فهو لا يقوم على محاسن النخبة المثقفة فحسب، على أهميتها في القيادة والإدارة، ولكنه يؤكد على انتماء جموع الجماهير إليه وتعاونهم معه[3].

---

(١) فهمي هويدي، في: فهمي جدعان وآخرون، العرب وتحديات القرن الحادي والعشرين، تقديم السيد يسين، تحرير غسان إسماعيل عبد الخالق، حوارات في الفكر المعاصر، ١، عمان مؤسسة عبد الحميد شومان، ٢٠٠٠، ص ٢٥٨ وما بعدها.

(٢) ن. م، العكايلة، في: المرجع نفسه، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨. وإسحاق الفرحان، مواقف وآراء سياسية، عمان، دار الفرقان، ١٩٩٨م، ج٢ ص ٢١٠.

(٣) الفرحان، المرجع نفسه، ص ٢١٨.

وفي هذا المجال يشير باحث إلى الفرق بين الخطاب الإسلامي الرسمي والخطاب الإسلامي الشعبي، ولكل لغته وأسلوبه، والمنافسة بينهما واسعة[1].

ويقال: إن الخطاب الإسلامي تجاوز المعركة المفتعلة بين الديمقراطية والشورى، بل تبدو الشورى الأكمل من وجهة النظر الإسلامية. إن القبول بفكرة المشاركة الديمقراطية فتح الأبواب للأخذ بفكرة التحالف مع الآخر وهذا مؤات لإنجاح فكرة «المؤتمر القومي الإسلامي».

ويلاحظ هنا أن الإسلام في نطاقه السياسي لم يعن بشكل الدولة، خلافة أو إمامة أو غير ذلك، إنما عني بقيم ومبادئ تقوم عليها الدولة وعلى رأسها الشورى والعدل.

وهناك تطور في الموقف من الغرب. فالنخبة المثقفة - في رأي البعض - لا تناويء الغرب، «ولديها من الثقة ما يمكنها من التعامل النقدي مع التجربة الغربية سواء على صعيد التاريخ أو على صعيد الفلسفة السائدة». وهكذا فالمسلمون «يتعاملون مع التجربة الغربية كنموذج بشري متميز وليس كمثل أعلى واجب الاحتذاء بالضرورة»[2].

وبعد ذلك يلاحظ البعض فشل جميع الحركات التجديدية ذات الإطار الفكري الغريب عن عقيدة الأمة وتراثها في استنهاض الأمة وبناء مشروعها الحضاري.

وفي الموقف من التراث، يتعدد الاتجاه النقدي له، ويتجاوز نقد أقوال العلماء واجتهاداتهم إلى بعض الأحاديث المنسوبة للنبي ﷺ. كما في كتاب محمد الغزالي «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث».

بينما يلاحظ باحث آخر ضرورة تحديد منهجية التعامل مع التراث الإسلامي من جهة، والتراث الإنساني من جهة أخرى، وإن مثل هذه المنهجية تحدد إلى مدى بعيد إمكانية نجاح المشروع الحضاري الإسلامي. وفي هذا الصدد يرى التعامل مع التراث على أنه فكر بشري غير مقدس، وأن نتعامل بمرونة مع هذا التراث فنأخذ منه ما يلائم عصرنا ولا يتنافى مع ثوابت النصوص (من آيات وأحاديث). وأن ننظر إلى التراث الإنساني على أنه تراث البشرية عبر العصور، وأن فيه كثيرًا من الخير الذي يمكن

---

(١) محمد عويضة، في: جدعان وآخرون، المرجع نفسه، ص ٢٧٨.

(٢) فهمي هويدي، في: المرجع نفسه، ص ٢٥٩ و٢٦١ - ٢٦٢.

الانتفاع به، وفيه من الشرور ما ينبغي تركه.

هذا وترد الدعوة إلى مواجهة الأزمة الفكرية التي يعانيها العالم الإسلامي والتي تنذر بتغريبه واستلابه الحضاري وتغيير هويته الإسلامية[١].

لذا فإن العمل الإسلامي يتجه إلى مقاومة التبعية الثقافية للغرب، والحفاظ على هوية الأمة الثقافية، وإبقاء روح اعتزاز الأمة بعقيدتها وتاريخها وحضارتها على رغم التخلف العلمي والاقتصادي.

ويقول أحدهم: «إن الإسلام ثابت الأصول متحرك الفروع، وأن التجديد في الإسلام ظاهرة تلازم المسيرة الإسلامية دائمًا، ويوم أن يتوقف التجديد تتوقف المسيرة ويحل السكون محل الحركة، والجمود محل الاجتهاد، وتصبح الأمة في حالة عجز وقصور ذاتي»[٢].

ولذا فمن «المشروع الإسلامي الحضاري النهضوي»، التجديد الحضاري، ويعني هنا الاستمرار المنهجي والتاريخي للحضارة الإسلامية في إطار المعاصرة.

واليوم هناك صحوة شاملة وحركات تجديد إسلامي متعددة ومستمرة، وعمل إسلامي جاد لتحرير الأمة من التبعية الغربية والحفاظ على هوية الأمة الإسلامية وتحرير أوطانها، وسعي في النهاية إلى تحقيق مشروع الأمة الحضاري النهضوي لتجديد مسيرتها الحضارية ووصل خيوطها مع حضارتها عبر التاريخ، وذلك مشروع ممكن التحقيق بالعودة إلى التراث والأخذ بأسباب العلم والتقدم وتفعيل الطاقات الكامنة ووحدة الأمة.

ومن ناحية ثانية فإن المشروع النهضوي ـ كما يقال ـ علمي المنهج، فهو مشروع يعتمد على العلم والمنهجية العلمية ويتطلب العمل والتنمية وفق متطلبات العلم والتقانة المعاصرة لتكون الحضارة الإسلامية متجددة ومتكيفة وفق متطلبات العصر.

وهناك اتجاه متوسع في التيار الإسلامي إلى تأكيد ارتباط العروبة بالإسلام وإلى أن الفصل الاستراتيجي بينهما كان فصلاً مصطنعًا لأن العروبة والإسلام وجهان لعملة

---

(١) الفرحان، مواقف وآراء سياسية، ص ٢١٣ ـ ٢١٤، و٢١٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

واحدة، هويتها عربية إسلامية، قالبها العروبة ومضمون فكرها الإسلام.

ولذا، جاء السعي للوحدة العربية والتدرج نحوها بالممكن. ومن ملامح المشروع الحضاري النهضوي أنه إسلامي الفكر والهوية، عربي اللغة والإطار، وأن الوحدة العربية هي النواة الصلبة لوحدة الأمة الإسلامية[١].

هذا وقد ركزت العقيدة الإسلامية التي تسيطر اليوم على القطاع الواسع من الفكر العربي على مسألة الهوية الذاتية الثقافية في مواجهة عالمية الغرب أو أكثر من ذلك في موازاة عولمته[٢].

* * *

أكد الشيوعيون على تقدمية وعدالة التجربة الشيوعية المستندة إلى مبادئ الماركسية ـ اللينينية، وهي شأن الاتجاهات الأخرى تنطوي على أكثر من تيار. ولكن يلاحظ في السبعينيات أن الشيوعيين يقفون ضد الرأسمالية والإمبريالية، وأنهم يدعون إلى التحرر والديمقراطية والاشتراكية.

وهم في تشخيص الواقع الموضوعي للأمة العربية، دعوا إلى النضال، بالتعاون مع القوى التقدمية في الوطن العربي، لتحقيق الأهداف الكبرى الرئيسية التالية: التحرير والديمقراطية الشعبية، والاشتراكية والوحدة العربية.

إن واقع التخلف الاقتصادي والاجتماعي نتيجة الاستعمار والنهب الإمبريالي يدعو إلى العمل على إلغاء الاستغلال والخلاص من التخلف وبناء مجتمع متقدم متطور بإقامة الاشتراكية وفق النظرية الماركسية ـ اللينينية.

ومن أهداف النضال التحرير، تحرير الأراضي العربية المحتلة وإزالة آثار العدوان الاستعماري الإسرائيلي، وأن من حق الشعب العربي الفلسطيني تحرير وطنه المغتصب وتقرير مصيره على أرضه، وله حق استخدام مختلف أشكال النضال بما فيه الكفاح المسلح من أجل تحقيق أهدافه، ومن واجب الأمة العربية أن تعمل على تهيئة كل الظروف التي تتيح له إمكانية تحقيق أهدافه المشروعة.

---

(١) الفرحان، المرجع نفسه، ص ٢٢١ و٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٢) برهان غليون، في: جدعان وآخرون، المرجع نفسه، ص ٤٢٧.

إن الأمة العربية ناضلت وتناضل وشعارها الخلاص من الاستعمار ونيل الاستقلال الوطني (وكذلك النضال من أجل الوحدة العربية).

وكانت الوحدة العربية وما تزال هدفًا قوميًا للشعوب العربية. وهذا هدف عمل من أجله المناضلون الأوائل، ثم أصبح مطلبًا جماهيريًا يعبر عن إرادة التصميم على النضال ضد الاستعمار والإمبريالية وعلى الرغبة في قيام دولة عربية موحدة.

هذا وتتوفر للعرب كل مقومات الأمة الواحدة. فهناك ـ في رأي الشيوعيين ـ وحدة اللغة والتاريخ والأرض، والتكوين النفسي المشترك ـ الذي يجد تعبيرًا عنه في الثقافة المشتركة ـ وتوفر إمكانيات التكامل الاقتصادي.

أما الموقف من التراث فتردد بين السلبية، وبين محاولات آنية تنظر لبعضه نظرة إيجابية. وجرت محاولات عديدة لتفسير التاريخ الإسلامي تفسيرًا ماديًا وبخاصة بعد ظهور فكرة النمط الآسيوي للإنتاج، وفي هذه المحاولات الكثير من الأدلجة وبعض التعسف في تفسير التاريخ.

يدعو الشيوعيون إلى نشر العلم بهدف محاربة الاستبداد والجهل، وإعلاء شأن الحرية، ورفع معظمهم راية العقلانية ودعوا إلى تحرير المرأة.

وهم يدعون الآن إلى إحياء المشروع النهضوي، بعد القراءة النقدية لتجربة الأمس نهجًا وممارسة ـ ولعل ذلك يحفز على إعادة بناء المفاهيم والقيم الأساسية كمفهوم الهوية، والأمة، والعقلانية، والفكر التاريخي، وصياغة رؤية تستمد من هذه المفاهيم مشروعيتها.

إن النهضة المنشودة هي نهضة الأمة بكاملها. ومفهوم الأمة القومي والحضاري هو المقصود بمفهوم الهوية.

وفي الظروف الحالية يدعو البعض في المشروع النهضوي إلى حوار بناء بين مختلف القوى والأحزاب والفئات التي تخاصمت بالأمس ويمكن أن تلتقي اليوم، منطلقة من قناعة وهي أنه لا تقدم دون عقلانية ولا عقلانية دون علم. ولا يمكن أن يرتقي العلم دون حرية، ولا حرية دون تحديث الدولة على قاعدة إعادة

تأسيس الديمقراطية(١).



إن المشروع النهضوي القومي ربما كان أبعد أثرًا إذ قام باسمه أكثر من كيان لفترة أو أكثر. وهذا يجعله عرضة للنقد من ناحية النظرية ومن ناحية التطبيقات.

قيل: إن إشكالية النهضة ظلت تعاني مما ارتبط بها من نظرة ثقافية للتاريخ ومن نظرة آلية سطحية للتقدم والتطور.

وقيل: بدل أن يناقش النهضويون مسألة الطفرات الحضارية وأنماط تمثلها والقواعد أو القوانين التي تتحكم بعمليات التمثل هذه، فقد ناقشوا انبعاث الثقافات القديمة أو المتحجرة أو المنحطة وسبل إحيائها... وإعادة تأويلها على ضوء الحاجات الجديدة. فالنهضة هي النتيجة الطبيعية لثقافة أعيد إحياؤها وأزيلت عنها قيم السكون والجبرية والاتكالية... إلخ.

وهذا وراء أدبيات الإصلاح الديني وإصلاح اللغة والآداب بشكل عام. وأصبح التأويل ولا يزال المنهج الرئيسي الذي يسيطر على حياتنا الفكرية والثقافية في جميع الميادين، وهو الملجأ الأساسي لعلمائنا ومفكرينا، وصارت ثقافتنا تعليقًا على التاريخ لا صنعًا له.

ويلي ذلك أن التقدم لم يفهم كثمرة لتجديد عميق في مفهوم العلم وعلاقته بالمجتمع وبالتالي تجديد في نوعية المعارف المنتجة وطبيعتها.

وخلافًا لما هو سائد اليوم من إشكاليات تبالغ في التركيز على قضايا تأويل التراث والنصوص، أو على مشاكل المواجهة التاريخية مع الآخر، إن التحدي الرئيسي الذي يواجه العرب الآن ـ وفي القرن الحادي والعشرين ـ هو تحدي تمثل واستيعاب

---

(١) انظر سيف الدين القنطار، إحياء مشروعنا النهضوي وتجديده، الطريق، السنة ٥٩. العدد١، كانون الثاني / يناير ـ شباط / فبراير ٢٠٠٠، ص ٧٧ ـ ٨١. قضايا الخلاف في الحزب الشيوعي السوري، بيروت، دار ابن خلدون، ١٩٧٢م. وتوفيق سلوم وآخرون، الماركسية والتراث العربي الإسلامي، مناقشة لأعمال حسين مروة والطيب تيزيني، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٨٠م.

التجديدات والمكتسبات التاريخية استيعابًا فعليًا والانتقال نحو المشاركة فيها والإضافة إليها[١].

وقيل: إن كل تفكير في مشروع نهضوي بمنأى عن مطلب التوحيد القومي ضرب من الطوبى.

وإن الدولة القطرية أعجز من أن تحمل إمكانية حقيقية للتطور الديمقراطي وللتنمية والأمن القومي والتحول الاشتراكي وسواها من الأهداف النهضوية[٢].

اتجه الفكر القومي في سعيه إلى تحقيق نهضة سريعة إلى «الانقلاب» أو «الثورة» سبيلاً للقضاء على التخلف، فأكد عفلق أن ارتقاء العرب لن يكون بالتطور الطبيعي إذ إن «الشقة واسعة وبعيدة ولا بد من الانقلاب حتى يتحقق الارتقاء العسير». ورأى عبد الناصر في الثورة طريقًا واحدًا لعبور العرب من الماضي إلى المستقبل.

وبالتالي وضع الفكر القومي «الشرعية الثورية» أو «الانقلابية» في مواجهة الشرعية الديمقراطية والدستورية، وذلك بعد أن وضع «القلة» الطبيعية فوق مجموع الشعب، وتعامل مع الحرية باعتبارها حرية الوطن فحسب.

وقيل كان استخفاف الفكر القومي بالصعوبات التي تقف في وجه الوحدة يعود إلى عاملين رئيسيين، الأول: ربط التجزئة بالعصر الحديث وعدم استيعابه حقيقة أن تعدد الكيانات العربية قد سبق ظاهرة الاستعمار الغربي. والثاني: رفضه الإقرار، ولا سيما في مرحلة ما بعد الاستقلال، بشرعية الدولة القطرية[٣].

ومن هنا الدعوة إلى إعادة النظر في أشكال الوحدة، فقد لا تتخذ بالضرورة شكل دولة عربية موحدة مركزيًا.

وقيل: إن مركزية الفكرة القومية في الخطاب النهضوي ليست مسوغًا للتغاضي عن التنازلات الكبيرة التي قدمتها «الفكرة القومية» عن مبادئ أساسية في خطاب

---

(١) برهان غليون، في: جدعان وآخرون، المصدر نفسه، ص ٤٣٠ ـ ٤٣١.

(٢) عبدالإله بلقزيز، مقدمات لتحليل عوامل إخفاق المشروع النهضوي القومي العربي، الطريق، السنة ٥٧، العدد١، كانون الثاني / يناير ـ شباط / فبراير ١٩٩٨م. ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) ماهر الشريف، كيف تتحقق النهضة، الطريق، السنة ٥٦، العدد ٦ تشرين الثاني / نوفمبر ـ كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٧م، ص ٦٦ ـ ٦٧ و٦٩.

النهضة، ومنها إسقاط المسألة السياسية الداخلية: مسألة الحرية والديمقراطية، وإسقاط المسألة الاجتماعية: تحرر المجتمع من التقليد والخرافة، وتجرد المرأة من قيود السلطة البطريركية.

وقيل: أنتج القوميون العرب نظرية الأمة، لكنهم لم ينتجوا نظرية في الدولة القومية. فهم يريدون دولة قومية بصرف النظر عن طبيعتها (اندماجية، اتحادية... إلخ). لكن ما هو موقفهم من طبيعة النظام السياسي فيها، من الديمقراطية، من المجتمع المدني، من الأقليات القومية؟ ما القوى التي يرشحها مركزها الاجتماعي لحل مشروع التوحيد القومي؟

إن الفقر في إنتاج نظرية الدولة سوغ لكل أنواع الحكم ـ غير القومي، باسم القومية طبعًا.

ثم إن الفكرة القومية لم تحقق هيمنة ثقافية عامة تتحول بها إلى أيديولوجيا سياسية للأمة، بل ظلت فكرة نخبوية محدودة الانتشار.

وبالتالي فإن الفكرة القومية بحاجة لإعادة نظر شاملة لتأهيلها مجددًا لحمل مشروع نهضوي لا يمكن إلاّ أن يكون قوميًا، ديمقراطيًا، اشتراكيًا، أو لا يكون[(١)].

وادعى البعض أن الفكرة القومية العربية تراجعت لأنها لم تعد قادرة على تقديم أي إنجاز جديد ذي معنى وقيمة، فهي لم تعد قادرة على تحقيق الوحدة، ولم تعد ضرورية لتأكيد الانتماء لجماعة وتاريخ وحضارة بعد أن تبلورت الهوية العربية.

وجعل البعض من أسباب تراجع الفكرة القومية أن أكثر القادة العرب استبدادًا واستخدامًا للعنف قد نشأوا أو تطوروا في العقدين الماضيين (أواسط السبعينات وما بعد) في حضن الأنظمة القومية أو التي لا تزال تستمد مشروعيتها من الفكرة القومية العربية[(٢)].

ويرى جورج حبش أن الفكرة القومية حملت تناقضًا تأسيسيًا، ظهر لاحقًا هو

---

(١) بلقزيز، المرجع نفسه، ص ٢٨ و٣٠ ـ ٣٢.

(٢) برهان غليون، مشروع نهضة عربية جديدة، الطريق، السنة ٥٦، العدد ٦ (تشرين الثاني / نوفمبر ـ كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٧)، ص ٧٨.

عجزها عن التوفيق بين الأصالة والحداثة، مما أوقعها في قدر من الاستلاب للنموذج الغربي بعد أن قطعت وعلى نحو غير صحي مع ماضيها وواقعها الاجتماعي.

وفي مرحلة تالية وقعت الفكرة القومية في خسارة إضافية حتى قطعت مع أهم قيم النموذج الغربي، أي الديمقراطية لصالح فلسفة انقلابية خسرت بدورها ما بها من مزايا وتحولت إلى نزعة عسكرية صرفة تتوسل البيروقراطية والفردية وسائل لتحقيق أهداف شعبية. وذلك لم يؤد إلى أزمة في الأفكار القومية، بل إلى مأزق الفكرة القومية والوجود القومي العربي نفسه.

هذا ولم تستطع الأفكار القومية أن تطور نفسها من الداخل. وبعد هذا يلاحظ أن المشروع القومي، كان ومنذ البدء أمام فجوة في ميزان القوى بينه وبين القوى التي تقف ضده (بخاصة الولايات المتحدة وإسرائيل)[1].

يرى البعض أن تعثر النهضة العربية، أي ما أصاب التحديث والتقدم من انتكاسات في الوطن العربي يرجع في الأساس ـ لا إلى مقاومة داخلية من القوى المحافظة في المجتمع العربي ـ بل إلى الدور التخريبي الذي قام به الوجه الآخر للحداثة الأوروبية، الوجه الذي قوامه الداخلي «القوة» أو «المنافسة» وتطبيقه الخارجي «التوسع الاستعماري» و«التنافس الأوروبي الإمبريالي»[2].

وقيل: إن الفكر القومي لم يستطع ملاحقة الوقائع الأساسية التي فرضتها التغيرات الدولية، من هزيمة حزيران / يونيو إلى الثورة الإيرانية، إلى حروف الخليج الأولى والثانية، إلى انتهاء الحرب الباردة، إلى انهيار المنظومة الاشتراكية، إلى ثورة المعلومات والاتصالات. لم يناقش الفكر القومي أثر ذلك كله في معنى القومية والهوية، والوحدة، ولم يبد تعديلاً للموقف من الديمقراطية ومن حقوق الإنسان.

الفكر القومي لم يسع إلى تجديد نفسه ربما لأنه لا يزال يمسك بالسلطة في أقطار عربية أساسية كانت موئلاً لانطلاقة هذا الفكر وانتشاره، وربما لأن المفكرين القوميين

---

(١) جورج حبش، إشكالية النهضة في الفكر العربي، الطريق، السنة ٥٦، العدد ٦ (تشرين الثاني / نوفمبر ـ كانون الأول / ديسمبر، ١٩٩٧).

(٢) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م، ص ٢٠.

لا يعون الأزمة النظرية التي تعصف بالمرتكزات الأساسية للفكرة القومية على مستوى العالم.

لا بد إذن من إعادة نظر جذرية في الفكر القومي، لا بد من مفاهيم بديلة للتفكير تستفيد من الثورة المعرفية الحالية، ومن الخبرات العربية خلال مئة عام، ومن التعديلات في العلاقات الدولية(1).

اتخذ الفكر القومي أهدافًا رئيسية تمثلت أساسًا في التحرير من التبعية، والاستقلال، وفي الوحدة والحرية والعدالة الاجتماعية (الاشتراكية).

ولكن النكسة القومية في حزيران / يونيو ١٩٦٧م، كانت بداية تراجع الحركة القومية وبداية للأزمة التي يمر بها الفكر القومي.

وكان منتظرًا أن تحصل ردود فعل في تيار هذا الفكر وانقسامات، ودعوات إلى إعادة النظر.

هذا وبين القوميين من دعا إلى المصالحة مع الماركسية أو تحول إليها، وهناك من أكد على مزاوجة القومية العربية والليبرالية السياسية، وهناك من نظر إلى القومية العربية على أنها مشروع مستقبلي لا ينفصل عن الحداثة. وهناك من اتجه إلى الإسلام في النهضة العربية.

ومن أثر الأزمة قيام بعض القيادات القومية بمراجعة نقدية لمواقفها السابقة، ومنه رأي ميشيل عفلق في نقد أساليب «العمل المغلق» التي لم تكن تؤمن تمامًا بدور الشعب، وترى أن الجماهير لا تحسن استعمال الحرية، والتي تؤكد على القيادات في الإنجاز. لذا ركز عفلق على شعاري الديمقراطية والوحدة ودعا إلى الانفتاح على الشعب واعتبار الفرد مقياس الثورة. وتبني خطة العمل الجبهوي مع القوى الوطنية الأخرى.

واتجه عبد الناصر إلى مفهوم «الثورية المفتوحة» التي تعني اللجوء إلى النقد والنقد الذاتي وراح يشدد على أن بناء الدولة الحديثة لا يمكن أن يتم إلّا على قاعدة

---

(١) فهمية شرف الدين. قابلية الفكر العربي على التجديد، الطريق، السنة ٥٦، العدد ٦، (تشرين الثاني / نوفمبر ـ كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٧م)، ص ٤٨ ـ ٥٠.

الديمقراطية التي تضمن حرية التفكير والرأي والنشر.

وأدرك عبد الناصر أن أحد أسباب الهزيمة عام ١٩٦٧م كان غياب الديمقراطية وغياب التنظيم الشعبي الفعال، مما أدى إلى ظهور مراكز قوة جديدة. جاء في بيان ٣٠ آذار / مارس ١٩٦٨م: «إنه من الضروري حشد كل القوى الشعبية، وبوسيلة الديمقراطية وعلى أساسها، وراء أهداف نضالنا القريبة والبعيدة أي: وراء واجب المعركة، ووراء أمل بناء المجتمع الاشتراكي». ويقر البيان ببعض التقصير في تجربة الاتحاد الاشتراكي لأنه «وفقًا للميثاق هو واجهة عريضة تضم تحالف قوى الشعب العاملة كلها... نحو هدف تذويب الفوارق بين الطبقات... كانت أسباب القصور والعيوب ترجع إلى التطبيق وأول هذه الأسباب هو أن عملية إقامة الاتحاد الاشتراكي لم تبن على الانتخاب الحر من القاعدة إلى القمة»[١].

ويبدو أن عبد الناصر بدأ بعد حرب حزيران / يونيو ١٩٦٧م يعيد صوغ سياساته الوحدوية العربية بشكل كونفدرالي وشعبي وواقعي على نحو يجعلها أكثر قبولاً لدى مجموعات واسعة من المصالح والاتجاهات والقوى السياسية في الوطن العربي عامة[٢].

ويرى جورج حبش أن الفكرة القومية تحتاج إلى نوع من «الإجماع القومي» الذي لم يكن ليتوافر مع قطع المشروع القومي مع الماضي على النحو الذي تم في مرحلة لاحقة، ومع سيطرة فلسفة القوة، وتراجع بل ضرب قيم الديمقراطية والمشاركة (التي أدت إلى خروج فئات من مظلة المشروع القومي، وتبديد لا حدود له في الطاقات).

وهو يرى أن المطلوب تحويل الفكرة الإيديولوجية إلى سياسة، أي مشروع يمازج وعلى نحو خلاق بين الأيديولوجيا والواقع. وفي هذا المجال فإننا بحاجة ليس إلى تجديد الفكرة القومي ـ كما يقول ـ بل إلى مراجعة في العمق تستهدف إعادة فحص كل شيء بهدف إنتاج فكر قومي أصيل، يتلافى الاختلالات البنيوية التي طالما عاناها،

---

(١) انظر: سعد الدين إبراهيم، المشروع الاجتماعي لثورة يوليو، في إبراهيم وآخرون، مصر والعروبة وثورة يوليو، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢) أنور عبد الملك، احتجاب مصر وإطلالة على المستقبل، في: المرجع نفسه، ص ٢٩٨.

اختلالات تعود إلى التخلف الفكري والمنهجي الذي كان وما يزال وراء أزمة الفكر العربي ككل وليس الفكر القومي فقط[١].

قيل: ارتبط الفكر القومي منذ بداياته بحركة التحرير الوطني. واتجه إلى تناول قضايا الهوية والحرية والوحدة والاشتراكية التي مثلت طموحاته، فكان تعبيرًا عن آمال العرب في التحرر من الاستعمار والاستقلال والتخلف بأشكاله. وبصرف النظر عن ترتيب الأولويات كان هناك شبه إجماع على أن هذه المحاورة قادرة على تحقيق أهداف الشعوب العربية[٢].

ويرى البعض أن الفكر القومي في أزمة يتطلب الخروج منها إعادة النظر في فكرة القومية العربية، وذلك ببث الحياة باستمرار في مقوماتها: اللغة الواحدة، والثقافة المشتركة، والتاريخ المشترك. هذا مع الالتفات إلى عناصر أخرى، لم يلتفت إليها، وعلى رأسها احترام حقوق الإنسان، والديمقراطية واحترام الحريات الفردية والعامة، بما فيها حرية التفكير والتعبير وتكوين المنظمات والأحزاب. بل إن الديمقراطية هي الأداة الفاعلة لمواجهة مشكلات التفتت التي باتت تهدد الوحدة الوطنية في أكثر من قطر عربي، وإيجاد الحلول المناسبة لمشكلة الأقليات (التي تجاهلها الفكر القومي العربي زمنًا طويلاً)[٣].

لا يكفي أن تحدد الأهداف الكبرى، بل يلزم أن ينطلق فيها من الواقع (في البلدان العربي وخارجها) وهذا يجعل الوسائل مهمة بعد الهدف.

نحن نريد الوحدة، ولكن هل يفترض أن نحدد شكلاً ما مقدمًا، وهل نحقق ذلك الشكل مرة واحدة أو بتدرج؟

وهل مشاكلنا في هذا الاتجاه داخلية أم عربية ـ عربية فحسب، أم أن القوة / القوى العظمى ـ كما هو واضح في الفترة الحديثة ـ تقف ضد هذا الاتجاه بصرف النظر عن أية راية يحملها التوجه للوحدة؟

---

(١) حبش، إشكالية النهضة في الفكر العربي، ص ٢٠ ـ ٢١.
(٢) شرف الدين، قابلية الفكر العربي على التجديد، ص ٢٦.
(٣) الشريف، كيف تتحقق النهضة، ص ٧١.

وقبل ذلك: هل التضامن / الوحدة ضرورة حياتية، أم عاطفة وترف؟ هل نستطيع مثلاً أن نحرر إرادتنا ونحافظ على ثرواتنا ومواردنا دون وحدة، وهل بإمكاننا أن نحقق تنمية شاملة ونحن مجزأون؟ هل بإمكاننا تمثل التقنية واللحاق بركب التقدم ونحن أجزاء متفرقة؟ واضح أن تحقيق ذلك يتعثر إن لم نقل يستحيل دون وحدة.

وبعد هذا هل يفترض أن يكون بين الأهداف نوع من الاتساق؟ فحين ندعو إلى الديمقراطية، لا بد من أن ندعو إلى مشاركة الجماهير في التنمية، وحين ندعو إلى الحريات، لن يكون سبيل الوحدة غير سبيل وعي الجماهير بها وسبيل الاختيار نهجًا، وهل يمكن تحقيق الديمقراطية دون تعددية؟

نحن نتحدث عن التراث وعن ضرورة نقده وفصل الطيب عن الخبيث والصالح عن التالف. هل نستطيع ذلك دون دراستنا للتاريخ وتحليله؟

إنّ التراث نتاج البشر وجزء من الحضارة، وهو يرتبط بفترات التاريخ المتتالية، ارتقاءً وهبوطًا، ولا بد من منهج للتعامل معه وتقييمه. أليس المنهج التاريخي هو سبيل ذلك؟ وهل نحن بحاجة إلى إعادة نظر جذرية في المنهج أو المناهج السائدة؟ ألا يكون غياب النقد، وخلط التاريخ ببعض المفاهيم والعقائد عقبات أمام الفهم السليم، وأمام تحرير الفكر؟

هل ندرس التاريخ لنجد فيه تبريرًا لاقتباس نظم أو مؤسسات أو نظريات حديثة، فنؤكد بذلك التقليد أو التخلف، أم ندرسه لنجد مظاهر الوحدة وعناصرها في التاريخ، وننسى عناصر التجزئة وأسبابها؟

لقد قصرت المشاريع العربية عن بلوغ أهدافها في تحقيق نهضة العرب لاصطدامها بالمشاريع المضادة، مشاريع الاستعمار وفي طليعتها المشروع الصهيوني الاستعماري الاستيطاني. ويلاحظ أن الفكر القومي العربي لم يهتم جديًا بمتابعة المشروع الصهيوني إلاّ منذ ثلاثينيات القرن الماضي، وكان التنافس الداخلي العربي أحد الأسباب المهمة في التقصير.

يقال: إن الفكر القومي ليس فكرًا موحدًا ومتجانسًا. وهو اليوم أكثر انقسامًا وتنوعًا مما كان عليه في السابق، وهذا هو تعبير عن انحسار الفكر القومي. ومع ذلك فإن أبرز المقولات النهضوية تركز الآن على قضايا الحرية والاستقلال والوحدة والتقدم

والتنمية الشاملة، والعدالة الاجتماعية. كما أن ظروف العولمة جددت التركيز على الهوية.

إن تحرير إرادة الإنسان العربي والأرض العربية والثروات العربية من الاحتلال الأجنبي والهيمنة الاستعمارية ومنها المشروع الصهيوني ضرورات أساسية.

كانت مسألة التحرر من الاستعمار المشكلة الأولى للحركات الوطنية والقومية لفترة طويلة. وقد تتغير أشكال الهيمنة لتكون اقتصادية أولاً، ولتتخذ شكل تبعية سياسية ثانيًا. كانت أمريكا تسعى لأن تفرض هيمنتها المباشرة على حقول النفط في الخليج العربي، فجاءت حرب الخليج وأعطتها الفرصة لتحقيق ذلك.

وفي فترة العولمة والتجزئة فإن البلدان العربية معرضة لأن تفرض عليها التبعية الاقتصادية، فهي كوحدات لا تستطيع أن تواجه اقتصاديات السوق وحركة رؤوس الأموال والشركات متعددة الجنسيات ولا بد لها من الوقوف مجتمعة متضامنة على الأقل.

وفي غمرة نضال البلدان العربية ضد الهيمنة الاستعمارية، أقيم الكيان الصهيوني ليكون طليعة استعمارية وليمثل تحديًا مصيريًا ومستمرًا للبلدان العربية، يستنزف طاقاتها ومصادرها في مواجهته. وقد أظهرت الوقائع أن الكيان الصهيوني، وبدعم كلي من الغرب، يشكل رأس حربة لضرب المشاريع النهضوية العربية.

ومن جهة ثانية تبين من تحرير جنوب لبنان ومن دلالات الانتفاضة الواسعة للشعب الفلسطيني أن الحركات الشعبية، يمكن أن يكون لها دور أساسي في التحرير. ولكن ألا يلزم دعمها؟

وبعد هذا، أليس بديهيًا أن يحتاج التحرر من التبعية بأشكالها إلى تضامن العرب ووحدة في مواقفهم المصيرية منها خاصة؟

وبخصوص النظام السياسي يؤكد الاتجاه القومي الآن على الديمقراطية والتعددية، فلا مبرر لنظرية الحزب الحاكم أو القائد الفرد وبالتالي يتخلى عن نظام الحزب الواحد. ويتصل بهذا ضمان حقوق الإنسان وحكم القانون وحماية الفرد وممتلكاته وحرية المعتقد وحرية التعبير.

لذا من اللازم إدخال مفاهيم الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان السائدة إلى

فكر القومية العربية وعقيدتها[1].

إن المشكلة الرئيسية التي يعانيها العرب اليوم تتعلق ـ كما قيل ـ بالتجديد الأصيل والإبداع. فالتجديد هو المسألة الأساسية في نهوض الأمم. قيل: إن استجابة الوطن العربي للثورة التقنية الجديدة كانت ضعيفة جدًا ولم تمس إلا الجانب السوقي منها. إن قدرة العرب على الاستجابة لتحدي العولمة تنطلق أولاً من نقد أوضاعهم المتخلفة لبناء مجتمع عصري بثقافة عصرية وذلك يفترض بالضرورة تجديد الثقافة العربية (لخلق فاعل تاريخي عربي) وتمثل التجديدات التقانية.

وهنا يحسن أن نتذكر أن أثر الثقافة الغربية في ناحية أخرى شمل كافة التيارات من جهة، كما أنه لا توجد فئة خارج تأثير التراث لأن التراث، وبدرجات، فينا.

لكن المشكلة الرئيسية هي في الاجتهاد أو التقليد. المقلد يبقى متخلفًا، سواء التفت إلى الماضي أو إلى الغرب، أما المجتهد فهو الذي يمكن أن يبدع.

وهنا يعتبر التعليم، وبخاصة التعليم العالي والتقني، أداة نهوض وتجديد أساسية. وهذا يعني أن يكون التعليم ومنطلقاته وثيقة الصلة بآمال المجتمع وتطلعاته. ثم إن البحث العلمي يشكل قضية أساسية في اتجاه الإنتاج الأصيل والإبداع، ولكن الواقع أن هناك أزمة كبيرة (أو فقرًا وتخلفًا) في مجال تمويل البحث العلمي في قطاع التعليم العالي في جميع الأقطار العربية. وتزداد المشكلة تعقيدًا إذا لاحظنا نزيف الأدمغة العربية إلى الخارج. فكيف يمكن للعرب مواجهة أزماتهم والتأسيس لمشروع نهضوي دون إعداد الباحثين في مختلف مجالات المعرفة مع ضآلة مصادر تمويل البحث العلمي؟[2].

قيل: إن مشاكل الأمة الراهنة تعود إلى أسباب كامنة في طبيعة تكوين هذه الأمة وفي ثقافتها الموروثة وفي هويتها.

أما طبيعة تكوين الأمة ـ على أساس ثقافي ـ فتشير إلى حيوية وديناميكية، هي

---

(١) غليون، مشروع نهضة عربية جديدة، ص ٣٢ و٤٢.

(٢) مسعود ضاهر، تجديد المشروع العربي، محاضرة ألقيت في مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان، ١٢ تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠٠٠.

مصدر قوة في عصر العولمة، لأنها تمكن الأمة من أن تتوسع عضويًا باستمرار.

أما وضع الثقافة الموروثة فيتصل بفترة ركود، وبالتعصب الناتج من ذلك، ونتيجة هيمنة العسكر، ونتيجة إهمال المؤسسات المتصلة بالعلوم الصرفة والتطبيقية، هذا إلى شيوع الاستبداد. في حين أن فترة الازدهار الثقافي كانت فترة الانفتاح على الحضارات، والاجتهاد وإعمال العقل، هذا إلى وفرة الأوقاف وبالتالي توفير الأموال للتعليم، وإلى حرية التعليم وشعبيته وهو ما ينقص الأوضاع الحالية. فلم يكن التراث عائقًا أمام ثورة العلم في الماضي، ولم يمنع من الإبداع وتكوين حضارة زاهرة.

***

وتثار مسألة الهوية، وبخاصة الهوية الثقافية، وهي ما يميز الأمة ويعطيها خصائصها. ومن عناصرها المهمة اللغة والثقافة والفنون والقيم.

ونحن بين من يسعى (في الغرب) إلى تذويب الثقافات في إطار العولمة للوصول إلى ثقافة عالمية، وبين من يتحدث عن صراع الحضارات والثقافات. وكل من الاتجاهين يتصل بالهوية.

لقد تكونت الهوية العربية مقترنة بتكوين الأمة العربية في التاريخ، وهو تكوين استند إلى عوامل عدة في مقدمتها اللغة والثقافة في إطار الجغرافية التاريخية. وقد تعربت الشعوب التي كانت في الهلال الخصيب ومصر، وجل الشعوب في شمال إفريقية لتدخل في تكوين الأمة العربية. كما أن الثقافات والحضارات القديمة في هذه البلاد، إضافة إلى حضارة الجزيرة العربية، أسهمت في تكوين الثقافة العربية الإسلامية.

هذه الثقافة العربية الإسلامية هي صلب تراث الأمة، وهذا التراث يتمثل بصورة شعبية كهوية للعروبة لدى الجماهير العربية[١].

ففكرة العروبة / الأمة القائمة في التاريخ راسخة في ضمير الشعوب العربية

---

(١) انظر: إلياس سحاب، في الالتباس الفكري بين العروبة كهوية تاريخية وبين الإيديولوجيا القومية الحديثة، الطريق، السنة ٥٦، العدد ٦ (تشرين الثاني / نوفمبر ـ كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٧م) ص ٢٨ ـ ٣٠.

وتظهر في الأزمات، ولكن فكرة الدولة الواحدة لهذه الأمة لم يكن لها ذلك الدوام أو الرسوخ، أو الشيوع.

قد تكون الهوية قاعدة الاستقلال والتحرر، وبخاصة في ظروف العولمة ـ اقتصادية وثقافية. وإذا كانت التنمية الشاملة ضرورة للنهضة، فإنها أوجب في هذه الظروف بأن تكون تنمية مستقلة.

فالتنمية تعني تغييرًا نوعيًا في بنية الاقتصاد وهي تجر حتمًا إلى التنمية الاجتماعية والتقدم العلمي والثقافي. التنمية تشير إلى التغيير الإرادي في مقومات المجتمع. أما التنمية المستقلة فتكون في اتجاه تغيير إرادي مقصود يحرر شعوبنا من التبعية والاستغلال. فهي في الأساس الامتداد الطبيعي للنضال الوطني، فيما وراء الاستقلال السياسي بهدف تحقيق التحرر الاقتصادي والاجتماعي.

تستهدف التنمية المستقلة تحقيق أعلى رفاه مادي ومعنوي ممكن لعموم الناس وضمان ترقيته باطراد، ومضمونها الأساسي هو الاعتماد على الذات في التقانة، وتكوين قدرة إنتاجية تضمن الوفاء بالحاجات الأساسية وتكفل الأمن العربي في إطار خصوصية حضارية تقوم على الحضارة العربية وأفضل ما في التراث الإنساني. ووسيلتها الأساسية هي تنمية قدرات البشر في الوطن العربي، وتطوير تنظيم اجتماعي سياسي يضمن مشاركتهم الفاعلة في الإنتاج واتخاذ القرار، كما يضمن لهم نصيبًا عادلاً من عائد النشاط الإنتاجي في المجتمع[(١)].

والوعاء الوحيد الكفيل بتحقيق مرتبة راقية من التنمية المستقلة هو الوطن العربي الغني بوحدته الحضارية وتكامل موارده واتساع سوقه.

يفترض أن يشارك الشعب بصورة فاعلة في الإنتاج كما يشارك في اتخاذ القرار وبالتالي أن يضمن له نصيب عادل من عائد النشاط الإنتاجي في المجتمع.

وتبقى بعد هذا قضية التقدم أو التحديث، أو التجديد. إن الانفتاح على التقدم

---

(١) إسماعيل صبري عبدالله، التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجمل، ورقة قدمت إلى: التنمية المستقلة في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: المركز ١٩٨٧م، ص ٢٥ وما بعدها، ومقدمة نادر فرجاني للكتاب نفسه.

الحضاري ـ وبخاصة العلم والتقنية ـ والسعي إلى مواكبته والاتجاه إلى المساهمة فيه أمر لازم.

وهنا يذكر أن البحث سبيل الإبداع، والبحث قرين الأصالة. الأصالة ليست بالعودة إلى الماضي لتقليده أو لتعزيز فكرة أو إنجاز. التراث عامل في تكويننا بدرجة وعينا له، والتراث الحي هو في الإنسانيات والاجتماعيات بعامة وهو جدير بالإغناء من نتاج الفكر البشري، وهذا ما يتطلب الانفتاح. أمّا العلوم والتقنيات والمنهج العقلي، فإننا نأخذها من الخارج.

ويجب أن نفتح الأبواب لها وأن نبذل الجهود والأموال للأخذ بها وتمثلها والسعي للمشاركة والإبداع فيها.

إن التجديد الحضاري هو الهدف، لأنه يتمثل في مختلف حقول المعرفة بما فيها الأصول الثقافية.

* * *

ثبت المحتويات

* * *



لصاحبها : الحبيب اللمسي
شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء ، بناية الأسود
تلفون : Tel: 009611-350331 / خليوي : Cellulair: 009613-638535
فاكس : Fax: 009611-742587 / ص.ب. 113-5787 بيروت ، لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P. 113-5787 Beyrouth, LIBAN

الرقم : 479 / 1000 / 6 / 2007

التنضيد : دار الحسن - عمّان

الطباعة : دار صادر - بيروت - لبنان

A. A. Duri

PAPERS ON
ARAB HISTORY & CULTURE

Volume IV

PAPERS ON ARABIC CULTURE



DAR AL-GHARB AL-ISLAMI